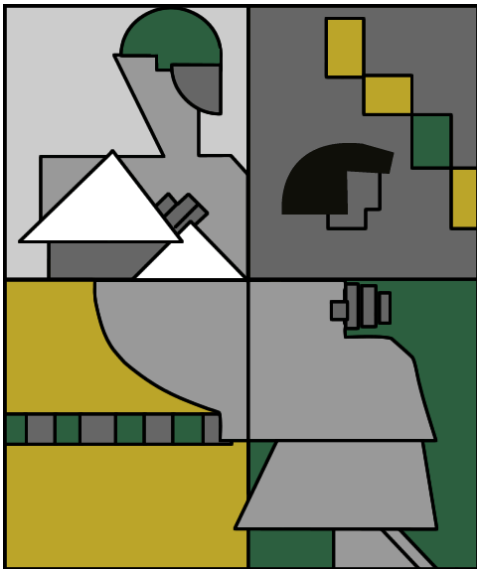


Actas  
IV Congreso de Jóvenes  
Investigadores en  
Filosofía

# Paradojas y otros abismos

Madrid  
15-18 de noviembre de 2011



Revista  
de la  
Asociación  
de Alumnos  
de Postgrado  
de Filosofía

# TALES

Número 4 – Año 2011  
ISSN: 2172-2587

## Consejo de Redacción

### Edita

**Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía TALES**, con la colaboración especial del **Vicedecanato de Posgrado, Investigación y Biblioteca de la Facultad de Filosofía de la UCM.**

**Dirección postal:** Edificio A, Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

**E-mail:** [talesfilosofia@gmail.com](mailto:talesfilosofia@gmail.com)

**Web:** <http://revistatales.wordpress.com/>

**Director de la publicación:** Diego A. Fernández Psychaux

### Comité científico:

Ana Maria C. Minecan, Ignacio Pajón Leyra, Hernán Matzkevich, Cristina Moya Martín-Caro, Laura Suárez González de Araujo, Florencia E. González, Jon Ander Sande, Eduardo Maura Zorita, Enrique Forniés, Fernanda Samaniego, Juan Fernández Manzano, Edgar Strähle, Daniel Lesmes González, Jordi Massó, Alfonso Muñoz Corcuera.

### Comité Asesor:

Francisco León Florido, Profesor Titular de Historia de la Filosofía Medieval (UCM)

Susana Gómez López, Profesora Titular de Historia de la Ciencia (UCM)

Miguel Marinas, Catedrático Filosofía Política y Sociología (UCM)

Antonio González Rodríguez, Profesor de Historia del Artes (UCM)

Ángeles J. Perona, Profesora de Filosofía (UCM)

Blanca Rodríguez López, Profesora de Filosofía Política (UCM)

Fernando Rampérez Alcolea, Profesor de Estética (UCM)

Julián Santos Guerrero, Profesor de Estética (UCM)

Mauricio Suárez Aller, Profesor de Filosofía (UCM)

Claudia D'Amico, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Silvia Manzo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Ricardo Ibarlucía, Universidad de Buenos Aires, CONICET.

Markos Zafiropoulos, Universidad de París VII, Investigador del CNRS.

Cecilia Inés Avenatti de Palumbo, Universidad Católica de Argentina, CONICET.

### **Evaluadores 2011:**

Francisco León Florido (UCM)

Rodrigo Castro Orellana (UCM)

Manuel Lázaro Pulido (Universidade de Porto)

Juán Santos (UCM)

Jose Luís Pardo (UCM)

Jose Luis Villacañas (UCM)

Giovanni Púa Mora (Universidad de San Buenaventura, Colombia)

Pablo López Álvarez (UCM)

Ana Gorría Ferrín (UCM)

Juan Gómez Bárcena (UCM)

### **Comisión directiva TALES:**

**Presidente:** Hernán Javier Matzkevich

**Vicepresidente:** Maximiliano Prada Dussán

**Secretaria General:** Ana María Carmen Minecan

**Tesorero:** Alfonso Muñoz Corcuera

**Tesorero Segundo:** Juan Fernández Manzano

**Vocales:** Isabel Gloria Cabrera, Teresa Gaztelu González, Cristina Moyá Martín Caro.



Los contenidos de la presente publicación se distribuyen bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 (CC BY-NC-ND 3.0). Esta licencia permite copiar, distribuir y transmitir en cualquier formato el presente documento siempre que cumpla con las restricciones de la licencia arriba especificada: reconocimiento, no utilizar el material con fines comerciales y no realizar obras derivadas. Para más información acceder al siguiente enlace: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>. El uso o distribución del contenido de esta revista bajo condiciones distintas a las establecidas por dicha licencia deberá ser autorizado previamente por el Consejo de Redacción de la Revista Tales.

# ÍNDICE

---

|                          |          |
|--------------------------|----------|
| <b>Presentación.....</b> | <b>7</b> |
|--------------------------|----------|

## **Conferencia de Clausura**

|                                                                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Paradojas, normatividad y praxis: lenguaje emancipatorio en torno al nacimiento</i><br>STELLA VILLARMEA..... | 11 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

## **Metafísica**

|                                                                                                                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>El problema del tiempo en el estoicismo: instante y duración</i><br>ANTONIO DOPAZO GALLEGO.....                                                               | 35 |
| <i>Apuntes en torno al verstehen hermenéutico-ontológico, a partir de las aportaciones de Dilthey, Heidegger y Gadamer</i><br>MARCO ANTONIO HERNÁNDEZ NIETO..... | 45 |
| <i>Análisis de la respuesta de Reinhardt Grossmann a la paradoja de la predicación</i><br>ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE.....                                             | 57 |

## **Historia de la Filosofía**

|                                                                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>La crítica platónica de la poesía como crítica de la tradición oral</i><br>EDUARDO ZAZO JIMÉNEZ.....                                                              | 75  |
| <i>De la unidad como principio formal a la unidad como contenido: acercamiento a la filosofía de la música en Agustín de Hipona</i><br>MAXIMILIANO PRADA DUSSÁN..... | 89  |
| <i>Notas sobre la compatibilidad entre la teoría cartesiana de las tres nociones primitivas y su dualismo ontológico</i><br>MARIANA DE ALMEIDA CAMPOS.....           | 105 |
| <i>¿Es la filosofía hegeliana un acosmismo? Hegel y el concepto de mundo</i><br>RAFAEL ARAGÜÉS.....                                                                  | 117 |
| <i>O sujeito e a ética no tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein</i><br>FERNANDO SCHERER.....                                                                | 135 |

## **Filosofía y literatura**

|                                                                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Fragmentación en el cómic: estructura, recurso y tema</i><br>MIGUEL LEÓN.....                                              | 147 |
| <i>La cuestión de la ballena: el (des)pliegue hermenéutico de la escritura fragmentaria</i><br>EREA FERNÁNDEZ FOLGUEIRAS..... | 169 |

## Estética

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Pornografía y fragmentación: cuerpos escindidos, relatos fragmentados</i> |     |
| JORGE FERNÁNDEZ GONZALO.....                                                 | 185 |

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| <i>Cuerpo y técnica: fragmentación del tiempo</i> |     |
| NADIA K. CORTÉS LAGUNAS.....                      | 195 |

## Filosofía de la ciencia

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| <i>Dependence of the laws on the environment</i> |     |
| ALDO FILOMENO.....                               | 207 |

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Un caso de convergencia entre estructuralismo matemático y realismo científico</i> |     |
| PANIEL OSBERTO REYES CÁRDENAS.....                                                    | 219 |

|                                                                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>La nueva experiencia dolorosa: un acercamiento a los sentidos del dolor en las sociedades contemporáneas</i> |     |
| PAULA ARIZMENDI MAR.....                                                                                        | 229 |

## Filosofía Iberoamericana

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| <i>La idea de cuidado en Leonardo Boff</i> |     |
| MACARENA ÁLAMO SANTOS.....                 | 243 |

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| <i>La ideología y la policía</i>    |     |
| CAROLINA ANDREA MONTOYA VARGAS..... | 255 |

## Filosofía Política

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>La oscilante armonía entre liberalismo y comunitarismo: Michael Walzer</i> |     |
| VALERIO ROCCO LOZANO.....                                                     | 267 |

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| <i>Barber y la idea de democracia fuerte</i> |     |
| PABLO PEÑAS CASCALES.....                    | 279 |

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Nuevos desafíos en la teoría feminista: entre la libertad y la igualdad</i> |     |
| ANA VELASCO LÁZARO.....                                                        | 291 |

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Conflictividad política en la era de la globalización: la paradoja de la diferencia</i> |     |
| TAMARA PALACIO RICONDO.....                                                                | 299 |

## Teoría Crítica

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>La construcción de los sujetos sociales: entre Hegel y Althusser</i> |     |
| DARÍO BARBOZA MARTÍNEZ.....                                             | 313 |

## Psicoanálisis

|                                                                                     |  |
|-------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <i>Autismo en la sociedad de la comunicación: una paradoja del discurso univer-</i> |  |
|-------------------------------------------------------------------------------------|--|

*sitario o tecnocientífico*

MARÍA ELÍZAGA VIANA..... 327

*Excentramiento del sujeto: la paradoja ética del discurso analítico*

ANGELA DUVERGER..... 337



## Presentación

La Revista de la Asociación de Alumnos de Posgrado de Filosofía **TALES** estuvo destinada, desde sus inicios, a la publicación exclusiva de los artículos presentados en el **Congreso de Jóvenes Investigadores de Filosofía**, organizado cada año por esta Asociación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Debido a la buena acogida de esta publicación entre los investigadores jóvenes, el equipo de edición ha decidido que, además de recoger las Actas del Congreso anual, la revista pasará a tener una periodicidad semestral, cuyos números contendrán artículos que sean enviados en los plazos de las convocatorias y que oportunamente superen con éxito el proceso de selección. En este sentido, la convocatoria de verano cerrará el día 15 de junio y la de invierno el 15 de octubre de cada año. Creemos que esta iniciativa supondrá la apertura de un espacio de publicación destinado a los trabajos de investigadores jóvenes que puedan difundir sus resultados y generar, a partir de ellos, una comunidad académica más cercana.

Dicho esto, nos complace ahora presentar este cuarto número dedicado de manera monográfica a la publicación de una selección de los textos leídos en el **IV Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía “Paradojas y otros abismos”**, celebrado en la Facultad de Filosofía de la UCM del 15 al 18 de noviembre de 2011. Organizado por TALES, con la colaboración inestimable del *Vicedecanato de Posgrado, Investigación y Biblioteca, La Casa del Estudiante* de la UCM, la *Sala Cruce Contemporáneo* y el Departamento de *Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento* de la UCM, el IV Congreso ha dado sus frutos y, un año más, ha colmado nuestras expectativas.

El principal objetivo que buscamos alcanzar con la organización de este evento es crear un espacio en el que los jóvenes investigadores en Filosofía, alumnos que se encuentran terminando su licenciatura, cursando un máster oficial o realizando la tesis doctoral, puedan dar conocer los avances de sus investigaciones. Cada edición del Congreso demuestra la importancia que reviste la generación de este espacio de encuentro, necesario para crear redes de intercambio entre los futuros profesores, investigadores y pensadores de nuestro contexto actual. La continuidad que hemos logrado dar a esta iniciativa es nuestro principal objetivo, ya que es el resultado de un esfuerzo conjunto y coordinado de un gran número de personas que desinteresadamente trabajan todo el año para que el Congreso se desarrolle con la mayor calidad y



cordialidad posibles.

En cuanto al presente número de la Revista, expresamos nuestro agradecimiento a los autores, tanto por sus excelentes trabajos, como por el esfuerzo que supone reelaborar los textos para adecuarlos a los criterios formales de nuestra publicación.

Asimismo, destacar el trabajo de los editores de este número, preocupados por la calidad y el interés de todos y cada uno de los textos, gracias a los cuales tenemos aquí las Actas que os presentamos.

Esperamos que las ideas y argumentos presentados en esta publicación sirvan nuevamente para estimular la discusión y mantener vivo lo que nos une a todos: el diálogo filosófico. Y que el excelente resultado del Congreso que aquí se manifiesta en sus Actas, nos inspire para continuar trabajando en la calidad de la próxima edición.

# CONFERENCIA DE CLAUSURA



# PARADOJAS, NORMATIVIDAD Y PRAXIS: LENGUAJE EMANCIPATORIO EN TORNO AL NACIMIENTO<sup>1</sup>

## Paradoxes, Normativity, and Praxis: Emancipatory Language around Childbirth

---

STELLA VILLARMEA

Universidad de Alcalá

### Agradecimientos

Quiero expresar mi agradecimiento a la Asociación de Alumnos de Posgrado de la Facultad de Filosofía por invitarme a participar en este IV Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía. Quiero dar las gracias, en especial, a Isabel García Gamero y a Enrique Forniés Gancedo por ofrecerme intervenir en esta conferencia de clausura y por animarme a presentar el tema que les traigo.

### 1. Sobre paradojas y abismos

El título de este congreso es: “Paradojas y otros abismos”. De acuerdo con la definición que propone el diccionario de la RAE, “paradoja” es: “1. Idea extraña u opuesta a la común opinión y al sentir de las personas. 2. Aserción inverosímil o absurda, que se presenta con apariencias de verdadera. 3. Figura de pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que envuelven contradicción.” En el desarrollo de este término que hace Ferrater Mora en su diccionario, se nos indica que ‘paradoja’ significa “contrario a la opinión (recibida y común)”. Cicerón escribe “lo que ellos [los griegos] llaman paradoja, lo llamamos nosotros “cosas que maravillan”. En efecto, la paradoja maravilla, porque propone que algo que parece asombroso pueda ser tal como se dice que es. En general, puede decirse que toda proposición filosófica o científica que no haya pasado al acervo común ofrece un perfil paradójico.

Pues bien, entre las paradojas filosóficas que más asombro o maravilla despiertan, ocupan un lugar preeminente las tesis escépticas. En esta conferencia voy a aproximarme a las paradojas escépticas y quiero hacerlo desde un ángulo que puede resultar, a su vez, sorprendente. Se trata del siguiente: Presentaré el análisis que

---

<sup>1</sup> Conferencia de clausura por invitación al IV Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía: “Paradojas y otros abismos”, Asociación de Alumnos de Posgrado de la Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 18 noviembre 2011. Esta conferencia se ha escrito en el marco de los Proyectos de Investigación: “Normatividad y praxis: El debate actual después de Wittgenstein” (FFI2010-15975), Plan Nacional I+D, Ministerio de Ciencia e Innovación, y “Pensamiento y cultura norteamericanos contemporáneos”, Instituto Franklin, Universidad de Alcalá.

Wittgenstein realiza de las hipótesis escépticas y lo utilizaré para abordar el tipo de innovación conceptual que llevan a cabo determinados movimientos emancipatorios contemporáneos. Mi intención es mostrar de esta manera la diferencia entre un modo de lenguaje paradójico (en el sentido preciso que cita el diccionario RAE como segunda acepción, a saber, aquel lenguaje que contiene aserciones inverosímiles o absurdas, que se presentan con apariencia de verdaderas) y un modo de lenguaje que, lejos de entrar en absurdas paradojas, permite iluminar el sentido y la inteligibilidad de nuestras prácticas sociales.

Más en concreto, mi ponencia profundiza, desde un enfoque filosófico, en el tipo de innovación conceptual que se ha producido recientemente en el mundo del embarazo, parto y nacimiento. El activismo en torno al parto respetado ha logrado codificar en los últimos años una nueva red de conceptos y campos semánticos. Mi presentación emplea algunas herramientas filosóficas desarrolladas por el Wittgenstein tardío para analizar ejemplos concretos de este uso creativo, innovador y emancipador del lenguaje en este ámbito del activismo social. Mi tesis a este respecto es que los movimientos emancipatorios no construyen un lenguaje *ex novo*, sino que proceden —como bien diría Wittgenstein— comprendiendo cómo funciona un determinado segmento del lenguaje, eliminando problemas y confusiones en torno a algunos términos, y proponiendo un uso creativo que ilumine su sentido normativo. Es ésta una forma de intervención y praxis que contribuye con acierto a mejorar no sólo la salud lingüística sino también la salud moral y política de una comunidad.

Desde luego, con mi presentación espero no caer en esos otros abismos de los que habla el título del congreso. Al menos, no en el sentido que el RAE otorga al término “Abismo”: “1. Profundidad grande, imponente y peligrosa, como la de los mares, la de un tajo, la de una sima, etc. (U. t. en sent. fig. Se sumió en el abismo de la desesperación.) 2. Infierno o lugar de castigo eterno. 3. Cosa inmensa, insondable o incomprensible. 4. Diferencia grande entre cosas, personas, ideas, sentimientos, etc. 6. Maldad, perdición, ruina moral.” En fin, ustedes juzgarán si logro sortear los tipos de abismos conceptuales que tan magnéticos resultan a veces para la filosofía.

## **2. La comprensión conceptual como forma de racionalidad distinta a la científica**

Uno de los movimientos más originales y provocativos del pensamiento de Wittgenstein en relación con la historia de la filosofía consiste en su afirmación de que el conocimiento filosófico no existe. La filosofía no es una disciplina cognitiva. Su práctica no consiste en la adquisición de nuevos conocimientos, ni en la construcción de teorías acerca de la realidad. El avance o progreso filosófico no se mide por la cantidad de conocimiento alcanzado ni por la constatación o confirmación de determinadas teorías. No existen proposiciones o tesis filosóficas cuya verdad aguarde a ser descubierta o probada, no hay teorías filosóficas a la espera de ser confirmadas o

falsadas.

La filosofía es, no tanto una contribución al *conocimiento* humano, como una contribución a la *comprensión* humana. Su tarea no consiste en aumentar nuestro conocimiento sino en clarificarlo. Filosofar es una actividad de clarificación conceptual que resulta, no tanto en una nueva pieza de información o conocimiento como en un determinado tipo de comprensión o entendimiento. Los problemas filosóficos son conceptuales, no fácticos, y deben ser resueltos mediante la investigación conceptual, que no es empírica sino a priori. El objetivo de la filosofía es la erradicación de las confusiones conceptuales y la solución o disolución de los problemas filosóficos que derivan del uso del lenguaje. El uso del lenguaje da lugar a distorsiones y malentendidos que sólo pueden ser detectados y analizados mediante la descripción de las reglas de uso de las expresiones en distintos contextos. La investigación filosófica consiste así en una investigación gramatical; no se ocupa de la verdad ni de las cuestiones de hecho, sino del significado de nuestras expresiones.

La filosofía se caracteriza por utilizar un método peculiar, la investigación gramatical. Esta investigación contiene dos aspectos complementarios. El primero es un aspecto destructivo, pues se ocupa de dismantelar la lógica de la ilusión que reside en el lenguaje; su resultado es terapéutico en tanto que nos cura de las enfermedades conceptuales a las que los humanos somos proclives en tanto que usuarios del lenguaje. El segundo es un aspecto constructivo, pues aspira a ofrecer una representación precisa de determinados segmentos de nuestro lenguaje que son fuente común de enredos filosóficos; su resultado es propedéutico en tanto que nos ofrece recursos que previenen, en la medida de lo posible, que caigamos de nuevo en la trampa lingüística. La combinación de ambas tareas —desenredar los nudos conceptuales y describir el esquema conceptual o la lógica gramatical de nuestras expresiones— da como resultado una mayor comprensión de la estructura y límites de nuestro lenguaje y, por extensión, de nuestro pensamiento. La filosofía se convierte así en una crítica del lenguaje, en una clarificación de lo que tiene y de lo que no tiene sentido.

A partir de estas premisas, el contraste que Wittgenstein establece entre la filosofía y la ciencia es radical. Mientras que la ciencia busca representar y explicar la realidad, la filosofía aspira a reflejar la naturaleza y condiciones de la representación. La ciencia construye teorías contrastables empíricamente, que explican los sucesos causales y que legitiman inferencias hipotético-deductivas acerca de los fenómenos, en función de ciertas leyes y condiciones iniciales. La filosofía, en cambio, no contiene teorías, ni explicaciones, ni tesis que puedan o deban ser contrastadas empíricamente; no explica los fenómenos ni descubre la estructura lógica del mundo, sino que clarifica el significado de nuestras expresiones y nos ayuda a entender los límites del sentido. Desde esta perspectiva, la filosofía es tanto una *forma de racionalidad* como una *crítica del lenguaje*.

### 3. Análisis de un uso reductivista del lenguaje

#### 3.1 La defensa de un “lenguaje de mujeres”

Un ejemplo de lo que la filosofía logra cuando se construye como forma de racionalidad y crítica lingüística lo hallamos en la última obra de Wittgenstein, publicada con el título *Sobre la certeza*. En mi opinión, la obra de Wittgenstein proporciona buenos argumentos contra las concepciones reductivistas del conocimiento y de los seres humanos. En los ámbitos humanistas es común pensar que los reductivismos vienen de lado cientificista. Como mostraré en mi exposición, el reductivismo es también un camino transitado por aproximaciones de corte más sociocultural.

El método de análisis que desarrolla Wittgenstein en *On Certainty* se puede utilizar justamente para desmontar un tipo de reductivismo de especial influencia en determinados ámbitos académicos contemporáneos, a saber, la idea de que existe algo así como un lenguaje característicamente masculino y otro esencialmente femenino. Esta idea ocupa un lugar central en una de las versiones de epistemología feminista más influyentes en los últimos tiempos, aquella que sostiene que la mayoría de los discursos sobre el conocimiento que imperan en nuestra sociedad tienen un carácter *masculino*. Dicho de otro modo, que los conceptos epistémicos que utilizamos normalmente — nociones como objetividad, racionalidad, experiencia, verdad, conocimiento, etc.— reflejan formas masculinas de conocer el mundo. Este tipo de aproximación a la epistemología conecta con una tesis reductivista más amplia, defendida en círculos feministas estructuralistas y postestructuralistas, según la cual el lenguaje con el que nos expresamos normalmente es inherentemente masculino. Las dos tesis anteriores —que tanto 1) los conceptos epistémicos como 2) el lenguaje en general tienen un carácter masculino— parten de la premisa de que en el lenguaje se encarnan y asientan los presupuestos sexistas. Como consecuencia, la tarea feminista habría de orientarse no sólo a conseguir la plena participación de las mujeres en las estructuras del poder científico, político o económico sino que también habría de dirigirse (quizá incluso de forma prioritaria) a conseguir su plena participación en las estructuras del lenguaje. El objetivo último de estos enfoques es animar a las mujeres a que abandonen el lenguaje en uso ya constituido —aquel que supuestamente les lleva a ver el mundo con ojos masculinos— y motivarlas para que los sustituyan por un nuevo lenguaje *en femenino*. Se espera con ello que el nuevo lenguaje logre transmitir, esta vez sí, las formas de vivir y conocer el mundo propias de las mujeres. Dicho con mayor brevedad, esta estrategia utiliza las concepciones que funcionan como discriminatorias de las mujeres, las vacía de su contenido y las sustituye por otras formas de pensamiento y comunicación lingüística que permitan, idealmente, expresar la posición femenina en el mundo.

A mi entender, la máxima dificultad lógica que enfrenta esta concepción epistemológica reside en lo siguiente: esta argumentación parte de un sistema de ideas

—el lenguaje masculino— al tiempo que tiene, como propósito último, descartar ese mismo sistema de ideas. Se aspira con ello a abandonar precisamente aquellas concepciones que permiten levantar el propio discurso. Se incurre así en un círculo vicioso, pues la conclusión requiere la misma premisa que se quiere invalidar.

Además de esta crítica estrictamente lógica, hay otro aspecto relevante que me gustaría destacar. Las argumentaciones que defienden la construcción de un “lenguaje femenino” o un “lenguaje en femenino” guardan un enorme parecido con argumentaciones escépticas clásicas. De ahí que sea posible aplicar a esta versión de feminismo las mismas herramientas que permiten desmontar aquellas versiones de escepticismo. Aquí es donde considero que pueden resultar útiles las enseñanzas de Wittgenstein en *On Certainty*. Por ello propongo aplicar la crítica que presenta Wittgenstein en esa obra contra cierto tipo de escepticismo a la versión del feminismo que se apoya en la tesis del “*female language*”. Esta forma de argumentación la han explorado antes que yo las filósofas Alessandra Tanesini y Alice Crary.<sup>2</sup> En mi presentación comparto algunas de sus estrategias básicas de aproximación, al tiempo que elaboro por cuenta propia mi desarrollo y conclusiones.

Quiero subrayar que en esta presentación me ocuparé de *una* versión de escepticismo y de *una* versión de feminismo. El escepticismo se dice de muchas maneras; lo mismo ocurre con las teorías feministas. Luego no debemos suponer precipitadamente que los argumentos que aquí se vierten sirvan para abordar cualquier tipo de escepticismo o cualquier versión del feminismo; sólo las formas concretas que aquí se analizan.

### 3.2 La aproximación estructuralista

En su origen, la propuesta de un “lenguaje de las mujeres”, es decir, la tesis de que pueda construirse un lenguaje ideal que exprese la forma femenina de estar en el mundo, es heredera de los planteamientos estructuralistas del lenguaje. Para el estructuralismo inspirado en Saussure, el lenguaje no es un conjunto de términos independientes entre sí, sino un sistema en el que cada término adquiere su significado a partir de las relaciones con otros términos en las que está inmerso. Lo que el signo significa es arbitrario o contingente, es decir, depende exclusivamente de las relaciones con otros signos que se hayan establecido de hecho. Luego el significado de un término se determina por referencia a una red de oposiciones. Así, por ejemplo, la noción “mujer” se aplica a un ser animado-humano-femenino, y se entiende por la concatenación de contrastes con los objetos inanimados, los animales y los varones. El estructuralismo resalta que las oposiciones son jerárquicas, es decir, que uno de los

---

2 Tanesini, Alessandra. “Whose Language?”, en K. Lennon y M. Whitford (eds.), *Knowing the Difference*. Londres: Routledge, 1994. Crary, Alice. “A Question of Silence: Feminist Theory and Women’s Voices”, *Philosophy* 76, 2001, p. 371-395.



términos tiene carácter positivo y gobierna la oposición. Confundir esta jerarquía o combinar los componentes opuestos, comporta deslizarse en el absurdo.

Un ejemplo del tipo de aplicación de las tesis estructuralistas para el análisis de la situación de las mujeres al que me refiero, lo encontramos en Lacan. Descrito a grandes rasgos, Lacan identifica la naturaleza de las cosas con la naturaleza de las palabras. De ahí que sostenga que el sexismo está localizado en el centro del lenguaje; es más, que el sexismo es la esencia misma del lenguaje. La discriminación o la inferioridad de estatus de las mujeres no se debe a ninguna diferencia basada en una realidad natural o física, sino a una diferencia que tiene que ver con el lenguaje y el significado. La diferencia fundamental entre la situación de los varones y la de las mujeres es que éstas “no saben lo que dicen”. Hay sólo un lenguaje, pero éste no pertenece a las mujeres, no es suyo, no las caracteriza, ni les sirve para expresarse. Las mujeres se ven obligadas a utilizar el “lenguaje del padre”, el “lenguaje fálico”; deben pues hablar siempre a partir de una autoridad prestada, de una referencia que les marca los contenidos y formas de expresión, y frente a la cual ellas son inertes. Esta situación explica los problemas en los que se ven inmersas las mujeres al utilizar ese mismo lenguaje.

A pesar de lo interesante de este planteamiento, se fue haciendo evidente poco a poco que la concepción tópica lacaniana del lenguaje y de la vida de las mujeres no ofrecía una salida a la situación de discriminación y sometimiento. En el mejor de los casos, reconocía que esta situación existe y explicaba por qué sucede, pero no lograba imaginar o augurar una posibilidad de solventarla. Se entiende, pues, perfectamente la frustración que sintieron muchas teóricas feministas ante esta descripción habilitante del *statu quo*.<sup>3</sup>

Las tesis generales de los estructuralistas sobre el lenguaje humano ejercieron una notable seducción desde el comienzo sobre ciertos planteamientos feministas, pues contenían la posibilidad de romper con las asociaciones cognitivas establecidas. Al concebir el significado como algo contingente, se hacía posible imaginar significados diferentes y plantear, al menos en principio, la reformulación de cualesquiera construcciones lingüísticas. Eventualmente, estas expectativas positivas se vieron en buena medida defraudadas puesto que el estructuralismo no favoreció, de hecho, cambios lingüísticos generalizados, ni innovaciones feministas relevantes con respecto al lenguaje patriarcal. En último término, la razón de este bloqueo teórico residía en la premisa estructuralista que sostiene que el lenguaje no lo crea el individuo ni está sujeto

---

3 Desde luego, esta descripción de la posición de Lacan es, por decirlo de algún modo, una “tópica”, es decir, un lugar común que se repite mucho, un tema de conversación al que se recurre para hablar de algo. En los discursos académicos de ámbito anglosajón, en especial en los departamentos de “Cultural Studies” “Women’s Studies” o “Comparative Literature”, esta tópica ha sustituido a menudo al auténtico discurso de Lacan, el cual es, sin duda, mucho más interesante que la simplificación que a menudo se hace de él, especialmente en relación con los temas de la mujer. El interés de introducir la “tópica lacaniana” en el argumento que nos ocupa, es que, al fin y al cabo, es ella la que ha influido en el desarrollo de la tesis del “lenguaje de las mujeres”.

tampoco a su control individual.<sup>4</sup> Conforme a esta premisa, cualquier hablante se encuentra ocupando desde siempre ya una posición en la estructura de los significados, y esa posición define tanto su identidad como el papel discursivo que puede jugar. Dicho de otro modo, las localizaciones están definidas de antemano y no es posible alterar sus relaciones significativas. Dadas estas limitaciones, se entiende entonces que la apertura conceptual que esperaba cierto feminismo quedara oportunamente cercenada.

### 3.3 La aproximación postestructuralista

En vista de que el planteamiento estructuralista no permitía salir de la encerrona patriarcal, se hacía necesario explorar otras visiones del lenguaje. Así, el siguiente paso en el camino hacia la construcción y validación de un lenguaje “en femenino” se produjo en los desarrollos postestructuralistas de pensadores como Derrida, Irigaray o Cixous.

El atractivo que el planteamiento postestructuralista ejerció sobre las teóricas del género es en parte comprensible. Frente a las visiones estructuralistas que sancionaban la imposibilidad de dar la vuelta al sistema de significados dados, Derrida ofrecía a las mujeres la posibilidad de participar en el juego conceptual mediante el uso de nuevas herramientas que paulatinamente fueran forjando alternativas lingüísticas. No se trataba, desde luego, de una participación abierta, directa o frontal, pero —al menos, era de esperar que— la voz de las mujeres, su lenguaje, terminaría por escucharse y tener efecto a partir del eco que producirían estas nuevas prácticas semánticas y pragmáticas referidas.

Las reflexiones de Derrida contribuyeron a la sospecha de que la simple mención de las mujeres —el famoso “añada mujer y remueva” (“add women and stir”)— no bastaba para producir un cambio significativo. Más allá de este mero formalismo, las prácticas feministas necesitaban incorporar a fondo el juego textual y las alternancias discursivas. Se abría así un espacio para la escritura imaginativa. Es precisamente en este espacio donde se ubicaron dos de las teóricas feministas más influidas por el planteamiento derrideano de rechazo al logocentrismo: Luce Irigaray y Hélène Cixous. La propuesta de Irigaray de “desquiciar la sintaxis” y la de Cixous de entregarse a la

---

4 Puede argumentarse que ésta es, de hecho, una *supuesta* premisa estructuralista, o dicho mejor, que es una premisa estructuralista que distorsiona y tergiversa lo que dijo Saussure, al tiempo que propicia el sombrío determinismo de los postestructuralistas. Al fin y al cabo, Saussure distinguió claramente entre ‘langue’ (el aspecto esencialmente social y determinado del lenguaje) y ‘parole’ (el aspecto esencialmente individual y libre: ‘un acto individual ... intencionado e intelectual’). Es indudable que gran parte de “la Teoría” de los años 70-90 se perdió tras la falsa pista creada por esta parcial o sesgada lectura de Saussure. Véase Raymond Tallis, *Enemies of Hope: A Critique of Contemporary Pessimism, Irrationalism, Anti-Humanism and Counter-Enlightenment* (Basingstoke: Macmillan, 1997). Por ello, una vez leída bien, puede que las tesis de Saussure sigan ofreciendo la apertura conceptual esperada por cierto feminismo. (Agradezco esta observación a Jonathan Sell.)

espontaneidad expresiva, son dos formas complementarias de poner en práctica la nueva metodología filosófico-feminista. Según esta original concepción, la destrucción del hilo discursivo patriarcal no se conseguiría mediante el empleo estricto de la lógica y del lenguaje teórico sino mediante la introducción de comparaciones y distinciones imaginativas que tensen y rompan las relaciones conceptuales convencionales. La llamada escritura creativa encuentra en este objetivo su auténtica legitimidad.

El proceso de escritura creativa implica que el significado está siempre en construcción, que no es dado de una vez por todas, ni está restringido a una sola interpretación. El significado deja así de ser algo único y sagrado, y se despliega en una pluralidad de sentidos enfrentados. Como resultado de estas prácticas significativas, las mujeres se adueñarían de su propia ubicación en la trama de sentidos. La deconstrucción del lenguaje fálico serviría entonces para que las mujeres experimentaran, de un lado, la incapacidad de expresión a que las sometía ese lenguaje y, de otro, la liberación expresiva implícita en las formas gramaticales recién estrenadas. Mediante estos recursos, las mujeres se niegan a constituir el objeto definido, silenciado e intercambiado, y deciden un cambio de estrategia. Según las defensoras de esta manera de proceder, al escapar a la matriz de los significados establecidos y romper las reglas gramaticales, aflora por primera vez la presencia femenina en tanto que sujeto que negocia activamente los intercambios —siquiera sea lingüísticos-simbólicos, ya que no económicos o políticos.

### *3.4 Peligro de autodisolución*

Las tesis anteriores parten de la premisa de que en el lenguaje se encarnan y asientan los presupuestos sexistas. Las críticas al lenguaje simbólico masculino muestran, con razón, que debemos prestar atención a nuestras formas de pensamiento y expresión. No obstante, esta conclusión es compatible con dos propuestas de acción diferentes.

Por una parte, puede servir de estímulo para que las mujeres tomen las riendas de los discursos que se generan sobre el mundo y sobre los seres humanos que viven en él. Hablar se convierte entonces en una forma de participación política, en una manera de tomar el poder, en definitiva, en un ejercicio de empoderamiento —o, en formulación más flamenca y, a mi modo de ver, más franca, de *poderío*. Las mujeres buscan afirmarse en los intercambios lingüísticos, se ejercitan entonces en asentar su posición y en evitar ser discriminadas. Ejemplos concretos de esta actitud son: esforzarse por tomar la palabra en los debates públicos, insistir en no ser interrumpidas, evitar desacreditar de antemano las propias opiniones y juicios o utilizar un lenguaje asertivo. Otras formas de participar en la construcción de nuevas formas de expresión son: eliminar sustantivos masculinos disfrazados de genéricos, purgar diccionarios y manuales de estilo que contienen expresiones sexistas, abandonar estereotipos laborales o sexuales basados en

el género de los individuos, o incluso ser capaz de identificar las causas de ese perturbador sentimiento de, con palabras de Susan Pinker, tener que “ocultar a la impostora interior”, que con frecuencia acompaña a las hablantes en el espacio público.<sup>5</sup> No cabe duda de que cualquiera de estas prácticas produce consecuencias beneficiosas tanto a nivel personal como colectivo.

Por otra parte, la idea de que el lenguaje actual no funciona bien para las mujeres, puede sugerir una reacción bien distinta, con la que no estoy enteramente de acuerdo. En este caso, se acepta que el grupo dominante, el de los varones, regula los intercambios lingüísticos y ejerce su primacía a partir de un sistema lingüístico creado justamente para sostener el patriarcado. Al fin y al cabo, si se toma completamente en serio la idea de que el lenguaje actual impide que las mujeres se expresen, la mera decisión de hablar no bastaría cuando se es mujer, pues muchas de las experiencias de las mujeres no podrían llegar a ser formuladas en ese lenguaje. De ahí que tenga todo el sentido continuar diciendo algo como lo siguiente: “Si el lenguaje que las mujeres hablan, aquel en el que se ven obligadas a hablar, está teñido de sexismo, un sexismo que es más profundo que el de alguna especie de diccionario revisable, si la gramática del lenguaje es ella misma un reflejo del pensamiento masculino, entonces nada de lo que las mujeres puedan decir o escribir en el lenguaje ya existente puede realmente llegar a ser feminista”.<sup>6</sup> A partir de estas premisas, se concluye la necesidad de inventar un nuevo lenguaje, pues cualquier intento de apoyarnos en el lenguaje ya en marcha para construir nuestros discursos habría de llevarnos inevitablemente al fracaso.

No obstante, a mí me parece que la propuesta de renovación completa del lenguaje (masculino) y su sustitución por otro lenguaje (femenino) es, por decirlo cordialmente, un dulce envenenado. El problema que enfrentan los planteamientos que abogan por la disolución completa del lenguaje existente reside, a mi entender, en que, en último término, nos encontraremos sin ningún lenguaje al que apelar. Pues no podemos descartar que la única alternativa a la utilización del lenguaje patriarcal sea la carencia de lenguaje en absoluto. Al fin y al cabo, una cosa es rechazar la utilización de términos denigratorios para las mujeres, y otra bien distinta negarse a participar en cualquier intercambio lingüístico que acuda a significados establecidos y aceptados públicamente. Por eso pienso que el verdadero peligro que encara una teoría feminista construida sobre los presupuestos mencionados es convertirse en una protesta autodisolvente. La siguiente sección explica en qué consiste y cómo se precipita esta autodisolución. La explicación desvela algunas similitudes argumentales entre la tesis del “lenguaje de las mujeres” y determinadas estrategias escépticas, y utiliza las herramientas del análisis wittgensteiniano para mostrar sus limitaciones tanto en la teoría como en la praxis.

5 Cf. Pinker, 2009, 215-230.

6 Nye, Andrea. *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. Nueva York: Routledge, 1988. p. 3.

#### 4. Aspectos escépticos de la tesis del “lenguaje de las mujeres”

##### *4.1 Analogía entre cierto tipo de feminismo epistemológico y cierto tipo de escepticismo gnoseológico*

Una buena forma de entender el rendimiento teórico y práctico del tipo de feminismo lingüístico y epistemológico que sostiene la tesis del “lenguaje de las mujeres” o “lenguaje en femenino”, es reparar en las semejanzas que guarda con cierto tipo de planteamiento escéptico. Para entender estas semejanzas sirve recordar una de las principales estrategias escépticas: el llamado argumento de las contraposibilidades. Con este nombre suele aludirse a experimentos mentales en los que se imaginan circunstancias que provocan o bien que el mundo sea muy diferente a como creemos que es, o que no exista en absoluto. Piénsese, por ejemplo, en los argumentos que nos invitan a imaginar que estamos soñando, que somos víctimas de un genio maligno, o — en la versión esforzadamente más precisa de finales de siglo XX— que somos cerebros en cubetas de laboratorio a los que se inducen diversas experiencias mediante estimulación directa de los nervios aferentes o de la región cortical. Sea cual sea la historia ingeniada, el éxito de las hipótesis escépticas radica en concebir una determinada situación de modo que sea imposible descartar la posibilidad de que se dé. Para ello, es preciso suponer que nuestra experiencia sería la misma tanto si la situación imaginada fuera real como si resultara mera fantasía.

Quedémonos con la hipótesis del sueño, conforme a la cual, si atendemos a lo que nos cuentan nuestras experiencias no hay manera de distinguir si estamos soñando o no, pues nada diferencia las experiencias que tenemos cuando estamos despiertos de las que tenemos cuando estamos soñando. Pero si no podemos eliminar la posibilidad de que estemos soñando, entonces no podremos asegurar la verdad de ningún enunciado que pronunciemos sobre cualquier situación. Es así como la hipótesis del sueño logra invalidar cualquier afán de conocimiento sobre el mundo exterior. En general, tras las hipótesis escépticas, la experiencia deja de ser una garantía para justificar nuestra creencia en la existencia del mundo. Las contraposibilidades se convierten de este modo en una sólida forma de quebrar nuestra seguridad de que exista conocimiento del mundo exterior.

Estamos ahora en condiciones de entender el parecido que guardan las estrategias argumentativas del escepticismo y de la epistemología feminista que estamos abordando. Ambas aspiran a mostrar lo inadecuado de los recursos conceptuales y argumentativos con los cuales conocemos e interpretamos de hecho el mundo. De ahí que sugieran que desconfiemos —o en su versión más extrema, que rechacemos por completo— esos mismos recursos, así como las conclusiones epistémicas a las que llegamos mediante la utilización de estos recursos. Las dos posiciones intentan impugnar los mismos recursos conceptuales en los que necesitan confiar para apoyar la inteligibilidad de lo que esperan expresar. Ambas utilizan un conjunto de nociones o un

lenguaje con el objetivo de echar por tierra ese mismo lenguaje. Su pretendida fuerza reside en intentar dinamitar el lenguaje mediante su propio uso. Y en su supuesta fuerza reside precisamente su debilidad. En definitiva, el paralelismo entre las argumentaciones feministas que defienden la construcción de un lenguaje “de las mujeres” y las versiones escépticas a las que nos hemos referido, radica en que tanto unas como otras necesitan apoyarse en enunciados que, a la postre, se revelan como asignificativos.<sup>7</sup>

Pues bien, la existencia de este paralelismo permite juzgar la viabilidad de la propuesta del “lenguaje de las mujeres” desde los rendimientos que produce la crítica al escepticismo que desarrolla Wittgenstein en *Sobre la certeza*. A este respecto, la tesis básica de Wittgenstein es que la mera utilización de un lenguaje nos compromete inmediatamente con el tipo de cosas que podemos decir con sentido. Cualquier lenguaje posee unas bases que nos permiten distinguir lo que va a tener sentido de lo que carece de él; al cuestionar ese lenguaje se vacían de significado todas las frases que construimos desde él. En realidad, al poner en duda los fundamentos del lenguaje, nada de lo que digamos a continuación tiene sentido. De esta manera, el planteamiento wittgensteiniano permite mostrar que tanto el escéptico como este tipo de epistemóloga feminista incurren en inconsistencias internas al intentar formular sus propuestas. Estas inconsistencias tienen que ver con el cuestionamiento de las reglas básicas de donación de sentido en nuestro lenguaje; este cuestionamiento es absurdo y basta para descalificar sus argumentos. De desarrollar este argumento con más detalle me ocupó en la siguiente sección.

#### 4.2 Crítica desde Wittgenstein a la tesis del lenguaje “de las mujeres”

La teoría de Wittgenstein es muy sensible a la localización y crítica de aquellos conjuntos de palabras que, si bien parecen tener sentido en un principio, revelan carecer de él tras un análisis conceptual más riguroso. En concreto, ciertas combinaciones de palabras no logran tener sentido (son sinsentidos) porque el lenguaje que utilizamos para comunicarnos no permite encadenarlas de ese modo.

Un ejemplo de este tipo de proposiciones y pensamientos sin sentido es la duda externa sobre la existencia de objetos en el mundo exterior. Como nos dice Wittgenstein en *Sobre la certeza*: “¿En qué habría de consistir dudar ahora de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginarlo? ¿Qué creería si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del cual pudiera darse tal duda”.<sup>8</sup> “Si quisiera dudar de si ésta es mi mano, ¿cómo podría evitar la duda de si la palabra ‘mano’ tiene algún significado?

7 Además, la existencia de un lenguaje presupone la de una comunidad de usuarios del mismo — lenguaje, para Wittgenstein, es entre otras cosas socia—, lo que echa por tierra esta versión extrema del escepticismo. (Observación de Jonathan Sell.)

8 Wittgenstein, Ludwig (1991) *Über Gewissheit*, ed de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1969. §247. (*Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa).

Parece que eso lo he de saber”.<sup>9</sup> Mediante observaciones de este estilo, Wittgenstein consigue construir un argumento cuya primera premisa es que para poder dudar de una proposición debemos ser capaces de entender primero lo que esa proposición significa. Así, negar que sé que esto es una mano, requiere que entienda previamente qué significa que esto sea una mano. “‘No sé si esto es una mano’. Pero, ¿sabes lo que significa la palabra ‘mano’? Y no digas ‘Sé lo que significa esa palabra para mí y en este momento’ Después de todo, ¿no es un hecho empírico que esta palabra se utiliza *de esta* manera?”.<sup>10</sup> Ahora bien, cuando decimos “No sé si esto es una mano”, sugerimos que el significado que normalmente damos a “Esto es una mano”, es incorrecto; en caso contrario, no podríamos realizar una afirmación tan rotunda como “No sé si esto es una mano”. Formulado a la inversa, si el significado que normalmente adscribo a “Esto es una mano” fuera correcto, entonces no podría negar que sé que esto es una mano. Por tanto, negar que esto es una mano, implica que no sé lo que es una mano. Pero, de acuerdo con la primera premisa, si no entendemos lo que la proposición significa, entonces no podemos negarla. Luego, como no entiendo lo que es una mano, entonces no puedo negar que esto sea una mano. La consecuencia última de este argumento es que es un hecho que las proposiciones tienen el significado que tienen; que es imposible negar esas proposiciones, sin negar al mismo tiempo su significado. Pues si negamos que sabemos el significado de las palabras, entonces no podremos saber qué es lo que estamos negando.

El tipo de contradicción que Wittgenstein adscribe al escéptico se puede explicar también enfocando el asunto desde otro ángulo. Aceptar la duda escéptica implicaría aceptar que no estoy segura de ningún hecho. En ese caso, tampoco podría estar segura del sentido de mis palabras. Ahora bien, si no conozco el significado de mis palabras, entonces no hay manera de que pueda siquiera expresar mi duda: “Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras”.<sup>11</sup>

Mediante este tipo de consideraciones, Wittgenstein defiende que entender una proposición implica saber utilizarla correctamente en las innumerables ocasiones en que la introducimos en nuestras conversaciones. No se puede negar una proposición al margen de las prácticas comunicativas. Por tanto, cualquier duda acerca de una proposición debe tener en cuenta el juego de lenguaje en el que esa proposición se inserta: “La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: ‘¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?’ (Y la respuesta a ella no puede ser: ‘Sé que existen’). Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo?”.<sup>12</sup> La

---

9 Ibid., §369.

10 Ibid., §306.

11 Ibid., §114.

12 Ibid., §24.

argumentación de Wittgenstein muestra que cualquier duda pertenece a un juego de lenguaje y no puede, por tanto, ir en contra de él. Sostener la duda escéptica exigiría descartar nuestras prácticas lingüísticas; esta posibilidad no está, desde luego a nuestro alcance.

Así pues, la conclusión de Wittgenstein es que las tesis escépticas no llegan a ser inteligibles porque carecen de sentido.<sup>13</sup> La noción de *sinsentido* (“*Unsinn*”) hay que tomarla en serio. Wittgenstein no dice que esas frases no sean verdaderas o apropiadas, sino que carecen de la propiedad fundamental que debe tener todo enunciado para ser considerado como tal, a saber, la significatividad. Precisamente esta conclusión nos orienta con precisión sobre el tipo de problema en el que incurre la hipótesis del lenguaje “de las mujeres”.

En efecto, la utilidad de la crítica wittgensteiniana al escepticismo para evaluar la propuesta del lenguaje “de las mujeres” se entiende cuando tenemos en cuenta lo siguiente. Los argumentos feministas a los que me he referido intentan compaginar dos premisas diferentes. Por una parte, la idea de que estamos inmersos en un lenguaje profundamente masculino, es decir, un lenguaje cuyas nociones y reglas implican una forma masculina de representar e interpretar la realidad. Por otra parte, la idea, no sólo de que puede llegar a existir un lenguaje femenino, sino de que podemos tener una intuición —todo lo vaga que se quiera— de en qué pueda consistir éste. A partir de estas dos premisas, se construye la siguiente tesis compuesta: 1) Estamos situados y situadas en un marco de pensamiento o lenguaje masculino; 2) somos capaces de entender (aprehender, intuir, captar, etc.) la noción de un lenguaje o pensamiento femenino; 3) aunque en estos momentos no podemos todavía articular, desarrollar o desplegar ese lenguaje al completo.<sup>14</sup> Al defender que ciertas afirmaciones pretenden expresar cosas que (todavía) no pueden ser dichas propiamente, estas teóricas utilizan sentencias (pertenecientes a un supuesto lenguaje “en femenino”) para comunicar algo, al mismo tiempo que para negar que eso mismo pueda ser dicho. En suma, “nos dicen que esas afirmaciones son asignificativas (absurdas, ininteligibles, carentes de sentido) al tiempo que nos ofrecen una representación (interpretación, traducción o versión) aparentemente inteligible de qué es lo que las sentencias fracasan en decir”.<sup>15</sup>

Pues bien, si Wittgenstein tiene razón, esta tesis compuesta es contradictoria. Lo es porque supone que podemos combinar (cierta) falta de sentido con (cierta) inteligibilidad; cuando, en realidad, la significatividad es una condición necesaria para la inteligibilidad. Los teóricos que abrazan la tesis del lenguaje “de las mujeres” se parecen así a aquellos otros defensores de sinsentidos que denominamos escépticos. Ambos —los defensores de la tesis del lenguaje “de las mujeres” y los escépticos— se

---

13 Para un desarrollo más detenido de este asunto, puede consultarse Villarrea, Stella. *El problema del escepticismo en la filosofía analítica contemporánea*. Madrid, Universidad Complutense, 2003.

14 Crary, A. *op. cit.*, p. 385-38.

15 *Ibid.*, p. 386.



ven comprometidos a sostener que existen los *sinsentidos inteligibles* (iluminadores, perspicaces) —por utilizar la famosa interpretación de los mismos que propone Hacker y explica VillarMEA.<sup>16</sup> Como consecuencia, a los defensores de la tesis del “lenguaje de las mujeres” se les puede aplicar el mismo tipo de crítica que Wittgenstein aplicaba a sus colegas escépticos, y rebatir de igual modo su propuesta.

## 5. Innovación conceptual y movimientos emancipatorios

### 5.1 Lenguaje y movimientos emancipatorios

En mi opinión, la peculiar forma de racionalidad y crítica del lenguaje en que consiste la filosofía de Wittgenstein sirve muy bien para entender el tipo de innovación conceptual que producen los movimientos emancipatorios. Para comprender este asunto, es conveniente definir qué se entiende por “lenguaje emancipatorio” y por “movimiento emancipatorio”. Por “lenguaje emancipatorio” se entiende el cuestionamiento que determinados usos lingüísticos novedosos plantean a sistemas normativos y evaluativos previos. Por “movimiento emancipatorio” se entiende un tipo de movimiento social, que contiene importantes aspectos cognitivos y epistemológicos. Se trata de una forma de acción colectiva: “1) que apela a la solidaridad para promover o impedir cambios sociales; 2) cuya existencia es en sí misma una forma de percibir la realidad, ya que vuelve controvertido un aspecto de ésta que antes era aceptado como normativo; 3) que implica una ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que se desarrolla su acción; 4) que tiene capacidad para producir nuevas normas y legitimaciones en la sociedad”.<sup>17</sup>

¿Cómo se innovan las prácticas lingüístico-epistémicas? ¿Cómo adquieren un nuevo uso nociones que tienen un marco de referencia, una red de significados e inferencias prácticas asociadas ya a ellas? Mi tesis es que los movimientos emancipatorios no construyen un lenguaje *ex novo* —al contrario de lo que proponía las aproximaciones reductivistas de corte estructuralista o postestructuralista, antes mencionadas—, sino que su forma de proceder consiste en comprender, primero, cómo funciona un determinado término o segmento del lenguaje, eliminar después problemas y confusiones en torno a ese término, y proponer por último un uso creativo de dicho término que ilumine su sentido. En algunos casos, se puede llegar incluso a crear un nuevo término, cuyo significado puede ser entendido a partir del uso de otro término asociado y perteneciente al mismo juego de lenguaje. Mediante estas prácticas, el tipo de innovación conceptual que produce el lenguaje emancipatorio permite, claro está,

16 Hacker, Peter. *Insight and Illusion*. Revised edn. Oxford: Oxford University Press, 1986. VillarMEA, Stella (2010) “Another turn on the screw: scepticism and propositional analysis”, *Wittgenstein-Studien, Internationales Jahrbuch für Wittgenstein-Forschung*, 1/2010, pp. 221-242, Nueva York-Kassel, Walter de Gruyter.

17 Cfr. Laraña, 1999, 126-7; citado en de Miguel, 2005.

recobrar la salud lingüística y conceptual. Además de esto, pienso que contribuye, sobre todo, a mejorar la salud política y moral de la comunidad de hablantes y agentes, en su conjunto.

La reflexión sobre la innovación conceptual ocupa un lugar central en posiciones filosóficas tan distintas como la hermenéutica, el enfoque wittgensteiniano y la teoría crítica. En otro lugar he escrito sobre la explicación que la llamada teoría epistémica del significado, defendida por Michael Dummett en la línea del último Wittgenstein, realiza de la innovación conceptual promovida por los lenguajes emancipatorios.<sup>18</sup> Allí analicé hasta qué punto la teoría epistémica del significado puede[n] explicar, o no, la evolución en los contenidos y en el uso de algunos conceptos que proponen los proyectos de teoría crítica de género. Para ello apliqué esta teoría del significado al análisis de términos de acuñación reciente que, desde una perspectiva crítica de género, nombran experiencias de mujeres. Exploré entonces la introducción de conceptos como ‘feminización de la pobreza’, ‘trabajadora sexual’, ‘terrorismo doméstico’, “violencia machista”, ‘clase sexual’ o ‘trabajo emocional’. En aquel estudio intenté demostrar que la construcción del lenguaje emancipatorio constituye un excelente campo de pruebas para explorar los rendimientos de las teorías generales del significado, es decir, hasta qué punto determinadas teorías del significado pueden explicar, o no, la evolución en los contenidos y en el uso de algunos conceptos que proponen los proyectos de teoría crítica de género. Para ello apliqué esas teorías del significado al análisis de términos de acuñación reciente que, desde una perspectiva crítica de género, nombran experiencias de mujeres. Exploré entonces la introducción de conceptos como ‘feminización de la pobreza’, ‘trabajadora sexual’, ‘terrorismo doméstico’, “violencia machista”, ‘clase sexual’ o ‘trabajo emocional’. En aquel estudio intenté demostrar que la construcción del lenguaje emancipatorio constituye un excelente campo de pruebas para explorar los rendimientos de las teorías generales del significado. En lo que sigue intento aplicar este tipo de análisis a otro campo de trabajo.

### *5.2 Un movimiento emancipatorio novedoso: el activismo en torno al nacimiento y parto respetados*

Según hemos visto, los movimientos emancipadores producen una redefinición de la realidad al examinar el significado y uso de algunas nociones centrales a nuestras prácticas lingüísticas. En lo que queda de conferencia les propongo que prestemos atención a la *resignificación* producida en una serie de términos que, por pertenecer a un mismo campo semántico, comparten un aire de familia. Ya adelanto que se trata de un ámbito de la realidad humana poco investigado por la filosofía: el mundo del embarazo, parto, puerperio y lactancia. Entiendo que es un ámbito que puede estar más o menos

---

18 Villarrea, Stella. “Innovación conceptual y teoría epistémica del significado”, *Ágora. Papeles de filosofía*, vol. 25, 2006, n° 1, pp. 59-81.

cercano a la experiencia personal de cada cual. Más allá de estas vivencias individuales, sin embargo, considero de interés reflexionar filosóficamente sobre un hecho constatado: los procesos de racionalización instrumental, maximización del intervencionismo médico y objetivación del sujeto en torno al nacimiento han llegado a tal extremo que están, ciertamente, necesitados de utopía.

Durante los últimos cinco años, aproximadamente, los medios de comunicación de nuestro país se han venido haciendo eco de lo que comenzó siendo una queja y se ha transformado ya en una enérgica protesta, prolijamente argumentada: la deshumanización que suele acompañar a tantos partos. Antes de que el problema adquiriera visibilidad social, habían tenido que surgir diversos grupos y asociaciones cívicas, integrados en su mayoría por mujeres profesionales, usuarias de los servicios de salud y madres que luchaban por mejorar las condiciones de atención durante el embarazo, parto y posparto a las mujeres, niños y niñas (y también a sus acompañantes) en España.<sup>19</sup> La *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* de la UNESCO en el año 2005 ha consagrado el principio de autonomía.<sup>20</sup> Algunos procedimientos médicos parecen hacer excepción a esta regla cuando el ser humano es una mujer embarazada, reafirmando así la idea de que puede ser tratada como un mero “contenedor” de bebés. Sin embargo, el sujeto, no por embarazado, es menos sujeto. Para nombrar el hecho de que, con demasiada frecuencia, las mujeres se ven institucional y sistemáticamente privadas de la dignidad y libertad que les corresponde durante estos procesos —que, no olvidemos, son procesos tanto fisiológicos como biográficos—, el activismo en torno al parto respetado ha acuñado recientemente el término “deshumanización” en la atención al parto. Como alternativa, exige la “humanización” de la atención sanitaria, esto es, que las instituciones y sus profesionales asuman y respeten que las mujeres embarazadas, quienes paren y quienes acaban de dar a luz son, también ellas, *sujetos de pleno derecho*.

\* \* \*

La necesidad de humanizar el parto ha sido reconocida recientemente por el Ministerio de Sanidad como un asunto absolutamente urgente de salud pública. El Observatorio de Salud de la Mujer (de la Dirección General Agencia de Calidad del

19 Entre estos grupos cabe citar: Asociación El Parto es Nuestro ([www.elpartoesnuestro.es](http://www.elpartoesnuestro.es)), Foro Apoyo Cesáreas ([www.elistas.net/listas/apoyocesareas](http://www.elistas.net/listas/apoyocesareas)), Hospital Maternidad Acuario ([www.acuario.org/en](http://www.acuario.org/en)), Asociación Vía Láctea, Asociación Nacer en Casa ([www.nacerencasa.org](http://www.nacerencasa.org)), Asociación Comadronas Europeas por un Parto Activo y Natural ([www.comadrona.foro.st](http://www.comadrona.foro.st)) y Plataforma pro Derechos del Nacimiento (<http://www.pangea.org/pdn/plataforma.html>). No por casualidad, la mayoría de estos movimientos fueron creados y actúan fuera del entorno universitario y académico.

20 El principio de autonomía está recogido también en el *Convenio Europeo sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina: Convenio para la protección de los Derechos Humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina* (Oviedo, Consejo de Europa, 1997). La ley española de referencia es: *Ley Básica Reguladora de la Autonomía del Paciente y de Derechos y Obligaciones en Materia de Información y Documentación Clínica* (Ley 41/2002, de 14 de noviembre, BOE 274, 15 Noviembre 2002).

Ministerio de Sanidad y Consumo) ha respondido a esta demanda social, liderando en los últimos años un complejo proceso en el que han participado asociaciones profesionales, organizaciones de mujeres y administraciones sanitarias autonómicas vinculadas a la atención sanitaria al proceso del embarazo, parto y puerperio en diferentes foros y encuentro institucionales. Como resultado de este proceso, se han elaborado una serie de documentos estratégicos de consenso. Estos documentos estratégicos, con capacidad orientadora y normativa, tienen como finalidad producir una profunda reestructuración de los protocolos sanitarios vigentes.<sup>21</sup>

Entre los resultados más importantes de este trabajo conjunto cabe destacar la *Estrategia de Atención al Parto Normal*, publicada en 2007 y en fase de seguimiento en la actualidad. El objetivo de la estrategia es asegurar una atención sanitaria de excelencia, más personalizada, más centrada en las necesidades particulares de las personas usuarias. La actualización continua de conocimientos y el desarrollo permanente de habilidades y actitudes orientadas a satisfacer las necesidades y las expectativas de una población usuaria, cada vez más conocedora y exigente, son aspectos que cobran mucho interés. Por ello, y por sus repercusiones sociales, la atención al embarazo parto y puerperio en España es motivo de preocupación, documentación y declaraciones de los organismos internacionales relacionados con la salud y también de aquellos implicados en la defensa de los derechos de las mujeres.

Los contenidos de esta *Estrategia* son el fruto de la revisión de la evidencia científica, de la investigación existente, del análisis de las experiencias innovadoras identificadas, y de modelos de buena práctica. A partir de los estudios y análisis realizados, la *Estrategia* concluye que, aunque la atención al parto en nuestro Sistema Nacional de Salud se desarrolla con criterios de seguridad y calidad semejantes a los de los países de nuestro entorno, hay un sentimiento generalizado de necesidad de mejora en relación con los aspectos de calidez, participación y protagonismo de las mujeres en el proceso del parto.

En el ámbito internacional este sigue siendo un tema de amplia variabilidad tanto en sus prácticas como en sus indicadores asistenciales y de resultados en salud. En comparación con el entorno europeo, la atención sanitaria del parto en España se puede situar en un modelo intervencionista institucionalizado, atendido por profesionales de medicina y de enfermería especializados, como sucede en países como Irlanda, Rusia, República Checa, Francia y Bélgica. Coexisten en el entorno europeo otros modelos de atención alternativos. En un extremo se encuentra el modelo que, por ejemplo, siguen en Holanda y Países Escandinavos, el cual es institucionalizado y atendido

---

21 *Estrategia de Atención al Parto Normal* (Ministerio de Sanidad y Consumo, 2007), *Maternidad Hospitalaria* (Ministerio de Sanidad y Política Social, 2009), *Guía de Práctica Clínica para la Atención al Parto Normal* (Ministerio de Sanidad y Política Social, 2010) y *Cuidados desde el nacimiento. Recomendaciones basadas en pruebas y buenas prácticas*, Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad, 2011.

fundamentalmente por matronas cualificadas y autónomas. También hay un modelo intermedio que plantea un parto institucionalizado y humanizado, donde entran países como Reino Unido o Alemania.<sup>22</sup>

Por otro lado, la revisión realizada por el Observatorio de Salud de la Mujer y del Sistema Nacional de Salud respecto a la evidencia científica disponible en la atención al parto, aporta información valiosa para la actualización de algunas de las prácticas actuales hacia otras más basadas en el conocimiento. Fundamentalmente en lo que se refiere a la eliminación de algunas prácticas innecesarias, y a la incorporación de nuevas alternativas a las ya existentes. De la revisión de buenas prácticas referidas por la literatura internacional, se destaca la importancia de promover la participación informada de las mujeres en todo el proceso y en la toma de decisiones sobre las prácticas clínicas que se le apliquen. Esto mejora la salud integral de las mujeres, la relación entre profesionales y usuarias, la satisfacción en general, y disminuye las acciones judiciales emprendidas con motivo o sospecha de mala práctica. En resumen, la *Estrategia de Atención al Parto Normal* deja claro que la mayoría de las intervenciones hospitalarias de rutina que se hacen actualmente en torno al parto son inadecuadas, invasivas y potencial o realmente lesivas tanto para la madre como para el bebé. Todos los documentos estratégicos que se han puesto en marcha suponen, en definitiva, un cambio de paradigma respecto a las buenas prácticas, al señalar de manera explícita que, por norma, en los partos no se debe intervenir.<sup>23</sup>

\* \* \*

Acabamos de ver un ejemplo concreto, social y político del tipo de re-codificación de la realidad que producen los movimientos emancipatorios. Hablar de “humanización” en la atención al nacimiento es un modelo de uso creativo, innovador y emancipatorio del lenguaje. No es el único. Como resultado de una intensa labor de recogida, intercambio y análisis de testimonios en encuentros presenciales, foros electrónicos, blogs y redes sociales, el activismo en torno al parto respetado ha construido una nueva red de conceptos. Así, en las historias de parto que escuchamos o leemos, o en las descripciones que las mujeres hacen de sus propias vivencias

---

22 Hace décadas que Inglaterra, Holanda, Alemania y los países escandinavos emprendieron cambios para adecuar la atención materno-infantil a las recomendaciones de la OMS. Los países mediterráneos y los que pertenecieron a la antigua Unión Soviética muestran, por el contrario, una atención deficiente, tanto en los aspectos clínicos (inadecuación a la evidencia científica) como en el respeto a la autonomía de las mujeres y al derecho de los niños hospitalizados al acompañamiento familiar.

23 Para entender la importancia de esta recomendación, conviene saber que el índice actual de partos por cesárea—una de las intervenciones más frecuentes, junto con la aplicación de oxitocina artificial, el uso de analgesias, la práctica de episiotomía y la extracción con fórceps o ventosas— en España es de alrededor de un 30%, que en Estados Unidos es superior al 30%, y que en Reino Unido, con un sistema de comadronas mejor desarrollado, aunque no óptimo, tiene un 23%, Holanda un 14% y Canadá un 24%. En Chile, el índice general es de un 40% y el índice de cesáreas en mujeres atendidas por obstetras privados oscila entre 57-83%.

corporales o emocionales, encontramos términos como los siguientes:<sup>24</sup>

1. “mujer cesareada”, “mujer cortada” (= “cesárea”, en lengua aymara), “inne-cesárea”
2. “depresión postparto”, “síndrome de estrés postraumático por parto”, “herida emocional”
3. “usuaria (de los servicios de salud)” (en vez de “paciente”, en el caso de las parturientas)
4. “ginesaurio”(= ginecólogo con prácticas obstétricas obsoletas)
5. “maltrato obstétrico”, “violación obstétrica” o “violencia obstétrica” (como una forma de violencia institucional o de violencia de género)
6. “turismo obstétrico” (el trasladarse a otra ciudad donde atiendan un parto respetado)
7. “parto no molestado”
8. “parto gozoso”, “erótica del parto”
9. “*sujeto embarazado*” [expresión mía]

No puedo entrar aquí en el análisis pormenorizado de estos términos —lo hago en otro lugar. Lo que sí quiero es dejar constancia del interés que tiene aplicar la perspectiva wittgensteiniana para analizar casos concretos de innovación conceptual en el interior de estas prácticas emancipatorias. Wittgenstein responde la pregunta de qué es y cómo es posible la comprensión, relacionando el significado de un término con su utilización. Bajo este planteamiento, las cuestiones relacionadas con la normatividad, el método y la validez quedan definitivamente ligadas a la historicidad de la interpretación. A este respecto, el estudio de la innovación conceptual producida por un movimiento emancipatorio como es el activismo pro parto y nacimiento respetados

---

24 Testimonio extraído de las historias de parto publicadas en la web oficial del El Parto es Nuestro ([www.elpartoesnuestro.es](http://www.elpartoesnuestro.es)). El Parto es Nuestro es una asociación dedicada a promover los derechos de las embarazadas y los recién nacidos durante la atención al parto. Fue creada para prestar asistencia legal y apoyo psicológico a mujeres que habían sufrido cesáreas y partos traumáticos. Actualmente colabora con el Ministerio de Sanidad y otras instituciones para mejorar la atención al embarazo, parto y puerperio. Una de las socias fundadoras describe así los motivos que la impulsaron a involucrarse en esta causa: "La mayoría de nosotras habíamos llegado a la maternidad bien entrados los treinta, con cierto grado de seguridad económica y profesional y la sensación de que las luchas feministas (o, al menos, las “verdaderas” luchas feministas como el acceso al empleo o a la educación, al aborto o a la igualdad ante la ley) eran logros del pasado conseguidos mucho tiempo atrás. Pensábamos que podríamos disfrutar tranquilamente de los frutos del esfuerzo de nuestras madres y abuelas sin necesidad de seguir esforzándonos o colaborando con la causa feminista. Creíamos que la discriminación sexista sólo afectaba a las mujeres de las clases sociales más desfavorecidas. Pero esas creencias se desmoronaron en el momento en que dimos a luz a nuestros propios hijos y fuimos humilladas, infantilizadas, utilizadas y brutalmente privadas por médicos, enfermeras, e incluso nuestras propias familias, de nuestra dignidad y de la fantasía de que la igualdad era un logro ya conseguido”.

resulta, sin duda, iluminador.<sup>25</sup>

## 6. Racionalidad crítica en un lugar desconocido para la filosofía

En el parto se condensan, más que en ninguna otra vivencia que yo haya experimentado nunca, respuestas a todos los interrogantes clásicos de la filosofía: qué es la vida, la muerte, el yo, el otro, el cuerpo, el dolor, el placer, la felicidad, el bien, la verdad, la belleza, la libertad, el tiempo, el presente, el poder, la trascendencia ... ¿Cómo es que la filosofía no ha hablado (en extenso) de ello?

El silenciamiento por parte de la filosofía del cuerpo de la mujer y, en especial, de todas aquellas experiencias que son marcadamente femeninas, pues tienen que ver con el embarazo y el parto, es, cuando menos, una carencia. Me llama la atención que, en filosofía, lo “otro” pueda ser el mundo, que puedan ser los otros sujetos: el prójimo, el ajeno, incluso la “otra” (pienso en Simone de Beauvoir), pero ese otro que aparece en la experiencia del embarazo, parto y puerperio, esa alteridad que denomino “sujeto embarazado”, ése no es (¿por definición, decreto, inercia?) auténtico tema filosófico.

Sin embargo, el parto y el nacimiento constituyen lugares privilegiados para estudiar temas contemporáneos como la identidad, el cuerpo, tecnología, naturaleza, construcción social, biología, cultura, narratividad, género, y otra serie de cuestiones de la racionalidad teórica y práctica. En este sentido, considero que la filosofía tiene todavía un largo trecho que recorrer a fin de lograr una concepción válida del *sujeto embarazado*. El discurso del parto y nacimiento tiene numerosos lugares ocultos que han sido poco estudiados, analizados o criticados. Un atisbo: desde la filosofía podríamos, por ejemplo, criticar la extendida noción, según la cual el embarazo, parto y nacimiento son procesos no-rationales, vinculados exclusivamente a la naturaleza, ajenos por tanto al ámbito de la subjetividad y la ley.

La revolución del nacimiento continúa pendiente. Estas cuestiones tienen un impacto considerable sobre nuestra visión del mundo y nuestra forma de vida. Por mi parte, estoy convencida de que en relación con la noción de parto y nacimiento ponemos en juego nuestro concepto del mundo y del ser humano. A mi entender, el conocimiento es no sólo una representación de la realidad sino también la respuesta normativa a cómo vivir en esa realidad.

## 7. Conclusión

En esta conferencia he intentado explorar algunas de las enseñanzas que sobre estos temas podemos extraer a partir de la obra tardía de Wittgenstein, *Sobre la certeza*. Mi

---

<sup>25</sup> Este tipo de análisis puede aplicarse también al lenguaje promovido por otros movimientos emancipatorios como los utilizados por asociaciones de discapacitados, por ejemplo. (Reflexión sobre evolución y desarrollo en el discurso de sordomudos o discapacitados motores en los últimos quince años y sobre la influencia que en ellos ha tenido el discurso de género y feminista.)

intención ha sido apoyarme en esta obra para extraer algunos rendimientos filosófico-políticos de su pensamiento. Me ha interesado indagar qué nociones son fructíferas para abordar teóricamente la cuestión del cambio y la innovación conceptual en los lenguajes emancipatorios. He utilizado algunas herramientas wittgensteinianas para señalar las paradojas y limitaciones que acompañan a ciertas representaciones de los lenguajes emancipatorios, en concreto, las de corte estructuralista y postestructuralista. También he intentado indicar las condiciones bajo las que es posible un juego del lenguaje emancipatorio. Para ello, he propuesto que prestemos atención a la reciente resignificación producida en un ámbito de la realidad humana poco investigado por la filosofía: el mundo del embarazo y del parto. En este ámbito, los procesos de racionalización instrumental y objetivación del sujeto han alcanzado un nivel de insostenibilidad difícilmente soportable en términos de salud pública e individual. El activismo en torno al parto respetado ha logrado codificar una nueva red de conceptos y campos semánticos. En mi conferencia he pretendido dejar constancia de que es posible aplicar la perspectiva wittgensteiniana para analizar casos concretos de innovación conceptual en el interior de estas prácticas emancipatorias. Con ello me gustaría haber ayudado a mostrar que el *embarazo del sujeto* (el mundo del parto, del nacimiento y del puerperio) constituye un terreno especialmente fecundo para la reflexión filosófica contemporánea sobre las relaciones entre normatividad, praxis y utopía.





# METAFÍSICA



# EL PROBLEMA DEL TIEMPO EN EL ESTOICISMO: INSTANTE Y DURACIÓN

## THE PROBLEM OF TIME IN STOICISM: MOMENT AND DURATION

---

ANTONIO DOPAZO GALLEGO

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** Se analiza resumidamente, a través de la contradicción denunciada por Plutarco en *Sobre las nociones comunes*, *Contra los Estoicos*, la presencia en el estoicismo de una doble lectura de la noción de tiempo, rastreando en las escasas fuentes conservadas (Zenón, Crisipo, Posidonio) la manera de armonizarlas deshaciendo el planteamiento plutarquiano. Finalmente, se recurre a los autores de la Stoa Nueva (Séneca y Marco Aurelio) a fin de observar el importante papel que el tiempo desempeña en la doctrina de la felicidad, terreno de la Ética.

**Palabras clave:** Tiempo, paradoja, instante, cuerpo, incorpóreo.

**Abstract:** The present work offers a brief examination of a double reading of time present in the stoic philosophy, trying to overcome the contradictory view set out by Plutarch in *Of common conceptions*, *Against the Stoics* in favour of a more harmonic approach that can be tracked down in the scarce documental sources on the matter (Zeno, Chrysippus, Posidonius). Finally, it turns to the authors from the Roman Stoa (Seneca and Marcus) in order to observe the significant role that time plays in the doctrine of happiness that is pivotal to Ethics.

**Keywords:** Time, paradox, moment, body, incorporeal.

## 1. El método de reconstrucción en filosofía

La filosofía es una disciplina singular. Por una especie de maldición historicista, parece que cuando uno quiere practicarla no le queda más remedio que rendir tributo a la tradición pasada y limitarse a hacer Historia de la Filosofía (la filosofía es, se dice con acierto, la única disciplina que no ha dejado de dialogar con sus orígenes en sus veintiséis siglos de vida). Pero cuando uno acepta ese mandato y se dispone finalmente a leer las fuentes antiguas (y, más específicamente, las griegas) absteniéndose de introducir en ellas especulaciones ajenas a lo estrictamente documental, se da cuenta de que allí no hay manera de reconstruir nada si no es filosofando, pues lo que se encuentra de otro modo es un puñado de textos que le miran al modo de una esfinge de un tiempo remoto que sólo profiere enigmas irresolubles.

Por una maldición historicista, entonces, parece que sólo se puede filosofar haciendo historia de la filosofía, pero por una aún mayor maldición antihistoricista, parece que sólo se puede hacer historia de la filosofía filosofando. En efecto, aun concediendo que leer filosofía siempre sea “pensar con” el filósofo al que se lee, hay que admitir que, en el caso de ciertas escuelas antiguas, el estado de ruina documental en que nos han sido legados los textos casi lo convierte en un “pensar sin”, o, cuando menos, con alguien cuyo pensamiento se está reconstruyendo a la vez que se lo lee. Frente a esta dificultad ponía en guardia a sus estudiantes de secundaria el filósofo Henri Bergson en la apertura de un curso sobre filosofía griega impartido a la edad de 25 años:

Si la Historia de la Filosofía Moderna sólo tiene que encontrar sus textos y ordenarlos para hacer la exposición de los sistemas, la Historia de la Filosofía Griega está obligada a seguir un *método de reconstrucción* de los antiguos problemas filosóficos, pues faltan demasiados documentos como para poder considerarla una ciencia meramente informadora o testimonial.<sup>1</sup>

La dificultad del “método de reconstrucción” parece residir en el esfuerzo por captar la intuición central que anima esos sistemas de pensamiento, ahora arruinados, y que habilitaría al investigador a restaurarlos *desde dentro*, como quien devuelve a un

---

1 Bergson, Henri. “Cahier noire”, Cours d’Histoire de la Philosophie Grecque, Université Clermont-Ferrand, 1884-85, Lección 1ª. En: *Cours*, Vol. IV, París: PUF, 1998.

cadáver a la vida, en lugar de *desde fuera*, como quien sutura los pocos jirones dispersos de una prenda que inevitablemente quedará mutilada y deforme. El historiador de la filosofía antigua detenta así un papel de creación fundamental, y de hecho es cuestionable que el título de “historiador” sea adecuado para él. Si lo es, está claro que define un tipo de labor propiamente filosófica donde los problemas deben ser reanimados verosímilmente: frente a una serie de textos muertos y fragmentados, escritos lacónicamente en una lengua extraña y en una época donde la escritura era la excepción y no la regla, uno siempre tiene la tentación de tratarlos como haría con los primeros movimientos erráticos de un infante que trata de echar a andar e inevitablemente tropieza y cae. Sin embargo, cuando se los observa desde dentro y uno lee entre las líneas que nos han dejado y aprecia la viveza de sus polémicas, bien podría acabar concediendo que todos los problemas de la moderna filosofía han sido ya comprendidos por aquellos sabios austeros, y que a excepción de una mayor afectación que da lugar a toda una serie de falsas querellas, la filosofía no ha hecho sino extraviarse desde entonces.

Me gustaría exponer a continuación un ejemplo proverbial de este tipo de reanimaciones a las que se ha tenido que enfrentar la historia de la filosofía, sobre el cual ni siquiera actualmente hay consenso entre los investigadores: el de la doctrina estoica del tiempo.<sup>2</sup> En el caso del estoicismo, el problema se agrava más si cabe por el hecho de que es una filosofía que nos ha sido mayoritariamente transmitida por letra de sus enemigos. Esto añade una dificultad, y es la de extraer coherencia a partir de una imagen invertida, *vilipendiada* y deliberadamente tergiversada por la hostilidad de los comentaristas, ya sean éstos académicos, escépticos o peripatéticos.

Nadie como Plutarco para ofrecer una muestra de la aludida dificultad. En su obra titulada *Sobre las nociones comunes. Contra los estoicos*, parte de un grupo más amplio de textos conocidos como los “Tratados antiestoicos”<sup>3</sup>, ofrece una presentación del estoicismo bajo la forma de una abundante serie de absurdos concernientes a la Ética y la Física. La intención de Plutarco es desenmascarar las contradicciones internas al pensamiento del Pórtico, sin por ello atenerse a la colección de paradojas por medio de las cuales éste era expuesto habitualmente por Crisipo y sus seguidores, quienes a menudo se divertían dando a sus obras la forma de una sucesión de extravagantes y braquilógicas aporías que servían para ridiculizar las torcidas opiniones del común de los mortales.<sup>4</sup> A fin de no caer en las redes del juego estoico, el académico Plutarco se propone esquivar dichas paradojas propedéuticas, que eran finalmente explicadas

2 Para un resumen de algunas de las principales posturas al respecto, cf. Sellars, J. “Aion and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time”. En *Collapse, Philosophical Research and Development*. 2007, vol. III. Sellars, por su parte, ofrece un estudio de la cuestión a nuestro entender parcial e insatisfactorio, y su artículo parece escrito en la tradición polémica de un Plutarco.

3 Estos textos han sido agrupados en una magnífica edición a cargo de Raúl Caballero Sánchez en Plutarco. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Vol. XI. Madrid: Gredos, 2004.

4 Cf. Plutarco, *op. cit.* 1060 A-B, así como la Introducción de Raúl Caballero, p. 360.

accediendo a un conocimiento profundo de la doctrina, y denunciar otras mucho más reales y perentorias que en su opinión resquebrajan el sistema estoico desde su interior.

## 2. Deshaciendo a Plutarco. La doble lectura estoica del tiempo

A tal fin es presentada la doctrina del tiempo en unas pocas páginas. En ellas Plutarco ofrece dos lecturas supuestamente sostenidas por Crisipo que son, sin embargo, notoriamente incompatibles entre sí. La primera de ellas parece acomodarse sin mayor inconveniente a la ortodoxia aristotélica, y alude a un ahora “absolutamente inexistente” que no es unidad mínima de tiempo y del cual una parte siempre pertenece al futuro y otra al pasado, entre las que hace de encabalgamiento. Antes de contrastar esta lectura con la segunda, Plutarco arremete contra ella sosteniendo que es propio de locos afirmar la inexistencia del “ahora”, pues si todo fragmento de tiempo es tal como el “ahora” (suposición que introduce él mismo), el tiempo en su totalidad “se disolverá por completo en límites, conexiones y junturas”, de modo que habremos nacido sin haber empezado a vivir (pues el primer “ahora” de nuestra vida se dividirá remitiendo a su pasado inmediato) y moriremos sin que vayamos a dejar de vivir (por las mismas razones), o bien ninguna acción tendrá término, pues cuantas veces se diga por ejemplo que “Platón está escribiendo”, será mentira que alguna vez Platón vaya a dejar de escribir (pues, al dividirse en su futuro inmediato, habrá que decir en cada caso que “escribirá”). En resumen, y para traer una imagen plutarquiana, esta primera concepción presenta el tiempo como el agua que atrapamos con la mano: “cuanto más se aprieta más se cuela y se escapa entre los dedos”.<sup>5</sup>

Lo más significativo, no obstante, ocurre cuando Plutarco combina esta lectura del “ahora” con una noción del “presente” tomada igualmente de los textos estoicos. Según ella, “hay un tiempo presente”<sup>6</sup> que según Crisipo “tiene existencia real”<sup>7</sup>, mientras que “el tiempo que es pasado y futuro no existe, sino que subsiste”.<sup>8</sup> Nótese cómo en este caso la existencia (*hypárchei*) tiene asignada una carga de realidad que está ausente de la mera subsistencia (*hyphestanai*); no es de extrañar que a ojos de Plutarco ello sólo venga a aumentar el absurdo cuando se lo combina con la anterior concepción del “ahora” (asimilando “ahora” y presente), pues de ambas resulta que “lo que en el tiempo tiene existencia real se divide en las partes irreales de tal realidad”.<sup>9</sup>

De la exposición de Plutarco, y siempre que que no nos dejemos impresionar del todo por la reducción al absurdo que allí se pretende operar, podemos extraer dos conclusiones muy valiosas. La primera es que hay en el estoicismo, según parece, una doble manera de tratar el tiempo: una como “ahora” inactual que nunca permanece y se

5 Ibid., 1082 A.

6 Cita literal de los estoicos en Ibid., 1081 D.

7 Ibid., 1081 F.

8 Ibid.

9 Ibid., 1082 A.

divide en pasado y futuro subsistentes, y otra como “presente” real al cual se otorga la existencia. La segunda conclusión es que, pese a la aparente y por lo demás clamorosa contradicción en que ambas nociones incurren si se las toma como haciendo referencia a la misma cosa o a la misma manera de captar el tiempo, todo parece indicar que los estoicos lograban armonizarlas desde el interior del sistema (pues, de otro modo, ¿por qué se empeñaría tanto Plutarco en presentarlas como contradictorias dejando en evidencia a sus rivales, si es que los propios estoicos ya las admitían abiertamente como tales?).

El único camino seguro para resolver la aporía, entonces, consistirá en separar lo que Plutarco ha unido y acertar a entender cuál puede ser el presupuesto teórico implícito que permite a los estoicos diferenciar entre un tiempo tomado como “ahora” inexistente y otro tomado como “presente” existente. A ello nos dedicaremos a continuación.

La cuestión remite de inmediato a la oposición entre lo real y lo irreal en el estoicismo. ¿Cuál es el criterio de distinción de ambas nociones? La respuesta es conocida y forma parte del núcleo doctrinal de la escuela: sólo lo corpóreo posee existencia, y aquí se está llamando corpóreo a la mezcla de dos principios: uno activo, la materia o sustancia descualificada y en eterno flujo, y otro activo, el fuego etéreo o Inteligencia divina que, penetrando en la anterior, la dota de cualidades estables y la individúa.<sup>10</sup> El principio activo, en efecto, se distiende o extiende a lo largo y ancho del principio pasivo, la materia, dando lugar a toda la diversidad de seres reales, que no obstante, tomados como universo corpóreo, constituyen un único ser vivo (limitado y esférico) identificado con Zeus, a cuya escala divina todas las distensiones parciales (la pluralidad de seres) son vistas de forma unívoca y simultánea. Y si bien en los seres parciales el alma es mortal y perece sólo algún tiempo después de su separación del cuerpo, del alma del mundo, como elemento originario que nunca llega a desaparecer y abraza y reabsorbe a todos los demás, se dice que es inmortal.

Hay, por otro lado, una segunda categoría que comprende cosas que no son cuerpos, sino incorpóreos irreales que residen únicamente en el pensamiento (*diánoia*) y que por consiguiente no poseen existencia, sino *subsistencia*, y a los cuales pertenece el tiempo (*chrónos*).<sup>11</sup> Ahora bien, si por Plutarco y otras fuentes<sup>12</sup> sabemos que los estoicos atribuyen existencia real al presente, entonces la cuestión que se nos impone es la de dilucidar bajo qué condiciones es posible pasar de un tiempo incorpóreo concebido como “ahora” inactual que se divide en pasado y futuro subsistentes (la primera acepción según Plutarco) a un “presente” real que necesariamente, en virtud de su

10 Cf. Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2007, VII, 134,137, así como Plutarco, *op. cit.*, cap. 50.

11 Sexto Empírico. *Adv. Math.*, X, 218, citado por Bréhier, E. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1987 (7ª ed.), Introducción.

12 Notablemente Ario Didimo, fr. 26, en Crisipo de Solos. *Testimonios y fragmentos*. Vol. II, Madrid: Gredos, 2006, fr. 412.



existencia, debe participar de la naturaleza corpórea. Dicho de otro modo, nuestra búsqueda se reduce a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible, si es que lo es en absoluto, que el tiempo se “incorpore”, que un “incorpóreo” se vuelva “real”? ¿Hay algún tipo de vínculo o conexión entre los cuerpos y los incorpóreos por la cual los segundos se “realizan” o pasan a la existencia? ¿No es esta suerte de participación entre lo ideal y lo corpóreo contraria al espíritu corporeísta y antiplatónico de los Estoicos?

Si nos ceñimos a los términos estrictos de las preguntas anteriores a la hora de interrogar a las fuentes conservadas, la cuestión debe ser declarada irresoluble, pues en ningún lugar encontramos nada parecido a una teoría del tránsito entre el ahora y el presente. Ahora bien, algo que sí podemos hacer antes de concederle a Plutarco el absurdo de la doctrina es atender al funcionamiento de una pareja de incorpóreos que guardan un sospechoso parecido con nuestra problemática: el vacío (*kénon*) y el lugar (*tópos*).<sup>13</sup> El primero es un concepto meramente negativo definido como la ausencia de cuerpo<sup>14</sup>, y en la cosmología estoica se sitúa en el exterior del universo corpóreo, prolongándose infinita e indefinidamente en todas direcciones y ejerciendo el papel de garante de sus distensiones y contracciones cíclicas (pues aunque los estoicos postulan un universo *interiormente* lleno, exigen un vacío *exterior* capaz de albergar sus contracciones y dilataciones cíclicas); el segundo, en cambio, es el límite ocupado por un cuerpo.<sup>15</sup> Algo de lo que conviene apereibirse es que ambos son abstractos, y por consiguiente incorpóreos, lo cual quiere decir el límite no es en ningún caso condición definitoria de las cualidades de un cuerpo o parte intrínseca de él, sino un efecto secundario que se le atribuye en función de sus actos (que son a su vez, y a riesgo de ser redundantes, contracciones o distensiones del principio hegemónico).

¿Cómo es posible que el límite de un individuo sea algo ajeno al propio individuo?, se preguntará respecto a esta noción de lugar. Este problema nos introduce de lleno en la novedosa ontología que late en el seno del estoicismo. En efecto, allí donde en los pitagóricos o el platonismo todo ente era inseparable de un contorno formal que lo limitaba y le otorgaba una esencia (al modo en que, por ejemplo, una figura geométrica circular obtiene sus cualidades esenciales de la forma “círculo”), los Estoicos ubican este proceso de cualificación al nivel más profundo del hálito que penetra los cuerpos dotándolos de un determinado grado de tensión. De este modo, el contorno ya no le viene impuesto al individuo desde fuera, al modo de una causa artesanal (símil del demiurgo platónico en el *Timeo*), sino interiormente, al modo en que, por ejemplo, pensaríamos en el lindero de un bosque: ¿dónde empieza o acaba el bosque? Lo cierto

13 La sospecha a la que se alude no es demasiado original, sino que se apoya en la frase recogida por Ario Didimo en el fragmento aludido en la nota anterior: “*Del mismo modo* [cursiva nuestra] que el vacío es en su totalidad ilimitado por doquier, también el tiempo es todo él ilimitado en los dos sentidos, pues tanto el pasado como el futuro son ilimitados” (trad. cast. F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras).

14 Cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 47.

15 Estobeo. *Eclogae*, I, 161, 8 [*SVF* II, 162, 39], citado por Bréhier, *op. cit.*

es que no percibimos un límite claramente definido, sino más bien una frondosidad que se va atenuando conforme pasamos del bosque al sotobosque y de éste al malezal.<sup>16</sup> El límite es dado ahora por el estado de tensión (*tónos*) o la potencia que se ejerce interiormente; la de los estoicos constituye así una ontología tonal y ya no formal-geométrica. Y como es la propia corporeidad la que carga con el peso de la cualificación y la individuación, el límite abstracto puede permitirse quedar reducido al índice o medición numérica que siempre es aplicada a instancias del acto; mientras que en las ontologías “geometrizarantes” era la medida la que daba forma a los seres, aquí es sólo un efecto de sus acciones.

No es descartable que los estoicos se entregaran a esta ontología tonal a fin de solventar las aporías del movimiento planteadas por Zenón de Elea. En efecto, allí donde otros se veían en grandes apuros para explicar, por ejemplo, cómo Aquiles atrapa a la tortuga salvando los infinitos intervalos espaciales que los separan, ellos podían aducir que el acto de superar a la tortuga de Aquiles es simple y propiamente indivisible, y que si nos empeñamos en trocearlo mediante infinitas divisiones ello sólo ocurre al nivel del pensamiento, y no de las cosas reales. Dicho de otro modo: las acciones son modos de ser de los cuerpos, y por medio de ellas los cuerpos se distienden en el espacio de forma *continua e indivisible*, sin que la medida sea más que un índice añadido a la representación sensible, que es la que aporta el criterio de verdad al conectar con el principio rector (parte inteligente o más pura del alma). El pensamiento, por tanto, no asigna un lugar a una cosa si no es con el beneplácito de la sensación corpórea, sanción de la que carecen los infinitos lugares que Aquiles ocupa entre él y la tortuga según Zenón de Elea (pues el alma no tiene noticia de ninguna impronta que hayan dejado en ella). De ello deriva igualmente que en el vacío no habrá lugares, al no haber cuerpos (de cualquier lugar que se pretenda tomar en el vacío se podrá decir que es divisible al infinito, pues ningún acto real pondría límite a la división), así como que el lugar más amplio de todos es el correspondiente al propio universo esférico tomado como ser vivo. Y, aunque del lugar no se puede decir propiamente que exista (pues sigue siendo un incorpóreo), lo que sí debe decirse es que ha quedado anclado, determinado o llenado por la acción de un cuerpo, y que, aunque impropia o tangencialmente, “existe” en la justa medida en que ha sido incorporado.

Pues bien, pese a la inexistencia de una pareja de nombres que ayude a trazar el paralelismo de forma plena (siendo el tiempo *–chrónos–* un único incorpóreo)<sup>17</sup>, hay motivos para pensar que en la doble acepción que Plutarco pretende volver

16 Tomo este ejemplo de G. Deleuze, curso sobre Spinoza, clase del 17 de febrero de 1981 (*En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Ed. Cactus, 2008, p. 380).

17 Aunque esto es cierto para la Stoa Antigua, Marco Aurelio sí da la impresión de usar *aión* en el sentido marcado de tiempo infinito en pasado y futuro, aunque nunca de un modo concluyente (cf. por ejemplo, *Meditaciones*. Madrid: Cátedra, 2011, 10.31 y 10.17). En ello se apoyan Victor Goldschmidt (*Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969) y Gilles Deleuze (*Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2005) para hacer uso de la pareja complementaria *chrónos-aión*.

contradictoria hay presente un funcionamiento similar al del vacío y el lugar. Esto explicaría, por un lado, que en la infinitud del tiempo pasado y futuro no haya ningún segmento mínimo, hasta el punto de que cualquier “ahora” se divide para ilustrar su falta de consistencia (es decir, la falta de *cuerpo* del cual se diga que “ahora” está ejerciendo un acto, del mismo modo que ocurría con la división en el vacío del pensamiento). Pero en segundo lugar, vendría también a explicar la enigmática “existencia” del presente, que ahora no sería más que el equivalente crónico del lugar: el intervalo limitado de duración en el cual un cuerpo lleva a cabo una acción (esto es, tiempo *incorporado*). Así lo confirma la definición canónica del tiempo estoico aportada por Diógenes Laercio en su exposición de Zenón de Citio: “También el tiempo (*chrónos*) es incorpóreo, siendo el intervalo (*diastêma*) del movimiento del universo. Del tiempo, el pasado y el futuro son infinitos, pero el presente es limitado”.<sup>18</sup> Nótese cómo en este caso, al igual que en Plutarco, las dos definiciones son presentadas en conjunto, pero esta vez netamente armonizadas y ya no en disputa (no es casual, ni mucho menos, que ésta sea precisamente la definición que Plutarco omite en su tratado): el pasado y el futuro son infinitos e inexistentes *como el vacío*<sup>19</sup> y el presente es limitado y existente *como el lugar* (casi diríamos: un *bloque de duración*), si bien esta existencia, como la del lugar, se dirá impropia y tangencialmente de él, pues le viene dada por su incorporación a un ser real. Y se dirá, más aún, que aunque el “ahora” *propriadamente dicho* (es decir, *pensable*) es el instante divisor arriba aludido, hay otro “ahora” impropio empleado para aludir al menor intervalo corpóreo (es decir, *sensible*) que se da entre el pasado y el futuro. Así lo confirma Posidonio en otro de los fragmentos omitidos por Plutarco.<sup>20</sup>

### 3. De la Física a la Ética. El sabio y sus contrafiguras

Explicada la “contradicción” plutarquiana en “doble lectura” (Lógica y Física), podemos preguntarnos, para terminar, por la ayuda que esta doctrina presta a las intenciones terapéuticas del estoicismo: ¿qué hace la Ética con esta noción de tiempo que privilegia el presente negando la existencia al pasado y el futuro? Son los textos de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio, es decir, de los autores de la Stoa Nueva, los que permiten responder a esta cuestión. En ellos observamos la insistente alusión a un tipo de personajes caracterizados por su preocupación o desasosiego: el arrepentido, el aspirante a fama futura, el timorato, el anhelante, el melancólico o el esperanzado.<sup>21</sup> No es difícil darse cuenta de que en todos los casos se trata de gente arrojada a partes

18 Diógenes Laercio. *op. cit.*, VII, 141 (trad. cast. Carlos García Gual).

19 Ver nota 13 más arriba.

20 Estobeo I, 8, 42 [= 1.105.17W]; *Dox. Gr.* 461 (Ario Dídimos, fr. 26), en Posidonius, *Vol. 3, The translation of the fragments*, I.G. Kidd, Cambridge University Press, 1999, fr. 98. Cf. también Goldschmidt, *op. cit.*, §14.

21 Cf., por ejemplo, Séneca. *De la tranquilidad del ánimo*. XII. En Zambrano, M. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra, 1987.

inexistentes del tiempo, tiempos que subsisten en la mente del *pre*-ocupado (o *post*-ocupado) y que él toma como reales. Este equívoco le hace enfermar de pura tristeza y perder el control del único tiempo que le pertenece, que queda contagiado de pasado y futuro hasta volverse la expresión de un fantasma dianoético.

A fin de librarse de esta lacra, Séneca y Marco Aurelio no dejan de animar a sus lectores a reconquistar su autosuficiencia mediante una operación que toma elementos de las dos lecturas anteriores. En primer lugar, recuerdan la pequeñez e insignificancia del lote de tiempo que ha sido concedido a cada ser humano. Este recordatorio, aunque pesimista en apariencia, posee una función muy concreta, y es la de eliminar de dicho presente mínimo (que coincide con el segundo “ahora” al que hacía mención Posidonio) toda referencia al pasado o el futuro. Alguien podría cuestionar el valor terapéutico de este método: ¿no quedamos así sometidos al acontecer más crudo y descarnado, que nos azota como una permanente tempestad y a cuya merced nos vemos plegados? Ciertamente, ni Marco Aurelio ni Séneca pretenden ocultar en ningún momento la fragilidad del “ahora” resultante de esta reducción: “El tiempo, dice Marco Aurelio en las *Meditaciones*, es como un río de sucesos y un flujo violento. En cuanto algo se ve, ya ha pasado de largo y otra cosa distinta es la que pasa, que también pasará”.<sup>22</sup> Sin embargo, es importante darse cuenta de que estos pasajes heraclíteanos son sólo la antesala de la obtención de la felicidad; más que un canto pesimista a la fugacidad del tiempo, conviene ver en ellos el exorcismo que el sabio profiere contra los chantajes de una tristeza abstracta, que siempre pretendería imponernos la carga de una deuda pasada o futura con la que el presente tendría que acarrear lastimosamente.

Con el ahora convertido en un átomo ligero (aunque macizo e indivisible) en mitad de una corriente tempestuosa, la labor del sabio será consolidar su posición como quien se refugia tras los muros de una ciudadela, sin que nada ajeno le perturbe y aceptando los acontecimientos conforme se producen. En esta segunda operación, la más difícil de todas, el sabio se distingue de otro tipo de personaje que, como él, pretendería abrazar el Destino, aunque de un modo bien distinto: se trata en esta ocasión del intérprete o adivino que busca dilatar su presente hasta ser capaz de pronosticar acontecimientos futuros o resolver la verdad de los pasados. La manera que el sabio tiene de “hacerse igual a Dios”<sup>23</sup> no es, ciertamente, tratar de abrazar un presente cósmico que todo lo contemple, sino ser como Dios *a pequeña escala*: así como el presente de cada período cósmico es delimitado por la acción divina y conquistado al flujo incesante de la eternidad, infinita en pasado y futuro, el sabio delimita su acción al aquí-y-ahora y gobierna el tiempo infinito incorporando *en cada ocasión* el acontecimiento que se le presente. Dios, respecto a la eternidad, procederá como el sabio respecto a su propia vida: detiene el flujo, se apercibe del no-ser y concentra en una totalidad acabada una

22 Marco Aurelio, *op. cit.*, 4.43. Cf. también Séneca. *Cartas a Lucilio*, ep. XLIX. En Zambrano, M. *op. cit.*

23 Cf. Epicteto, *Diss.*, I, XIV, 11-12, citado por Goldschmidt, *op. cit.*, p. 73.

dispersión infinita, haciendo pasar al acto una “virtualidad evanescente”<sup>24</sup>, la de los acontecimientos no incorporados que sobrevuelan como fantasmas la línea del tiempo infinito antes de ser anclados a la “realidad” de su cuerpo.

---

24 Goldschmidt, *op. cit.*, §99.

# APUNTES EN TORNO AL *VERSTEHEN* HERMENÉUTICO-ONTOLÓGICO, A PARTIR DE LAS APORTACIONES DE DILTHEY, HEIDEGGER Y GADAMER

## NOTES ON THE HERMENEUTICAL-ONTOLOGICAL “*VERSTEHEN*”, THROUGH THE CONTRIBUTION OF DILTHEY, HEIDEGGER AND GADAMER

---

MARCO ANTONIO HERNÁNDEZ NIETO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** Dentro de los extensos límites y el ambicioso horizonte de una revisión crítica general de la corriente filosófica de *la Hermenéutica*, el presente trabajo pretende *reivindicar* la atención a un concepto que es central para la mencionada corriente: el de la “comprensión” o “el comprender” (el “*Verstehen*” hermenéutico). Para ello, en concreto, *se propone* aquí una relectura de las teorías de la comprensión aportadas por tres de los máximos exponentes de la Hermenéutica: W. Dilthey, M. Heidegger y H.-G. Gadamer. Con tal análisis, y quizá esto es lo crucial, *se ensaya* la obtención de una cierta perspectiva sobre *los retos y las posibilidades que la Hermenéutica, como ontología de la comprensión, necesita y puede afrontar*.

**Palabras clave:** Hermenéutica, ontología, comprensión (*Verstehen*), sujeto trascendental, posmodernidad.

**Abstract:** A critical revision of Hermeneutics has got enormous limits and an ambitious horizon. This paper focuses on a part of it, *claiming* a significant hermeneutical concept: the understanding (the hermeneutical “*Verstehen*”). In this way the reading of three outstanding philosophers of Hermeneutics is *suggested*: Dilthey, Heidegger and Gadamer. Perhaps this is the essential result: this paper *tries* to know *what challenges and possibilities are necessary and desirable for Hermeneutics, whenever Hermeneutics is understood as ontology of the Verstehen*.

**Keywords:** Hermeneutics, ontology, understanding (*Verstehen*), transcendental subject, postmodern condition.

“...cuánto acontecer es operante en todo comprender”  
(H.-G. Gadamer)

### 1. Presentación de estos “apuntes”

El tema abordado en las siguientes páginas es fácilmente “localizable” dentro del mapa de la filosofía reciente, entre otras cosas porque se halla en las dependencias de una de las principales corrientes de pensamiento del siglo XX y también de la actualidad: me refiero a la Hermenéutica filosófica. En el marco de la misma, una de las teorías fundamentales, que de un modo u otro recorren todos los autores voluntaria o involuntariamente adscritos al movimiento hermenéutico, es aquella que tiene que ver con el llamado “círculo hermenéutico”. La clave epistemológica del “círculo hermenéutico” es la operación interpretativa (“*ars interpretandi*”, “*interpretari*” en las hermenéuticas tradicionales; las hermenéuticas románticas alemanas populizarán las nociones de “*Auslegungslehre*” o “*Auslegerkunst*”). En el reverso de la interpretación figura la operación comprensiva (*intelligere*; *Kunst des Verstehens* o *Kunstlehre des Verstehens* entre los hermeneutas románticos).

A esta última, a la comprensión (*Verstehen*), noción joven aunque consolidada de la Hermenéutica, se dedica este trabajo, por un doble motivo. En primer lugar, debido a un profundo interés particular por este genuino concepto filosófico; y en segundo lugar, porque, desde el punto de vista aquí defendido, esta noción no solo tiene una elevada carga ontológica, sino que además es un lugar privilegiado para atender tanto a los problemas y retos (por un lado) cuanto a las posibilidades (por otro lado) que nos brinda la corriente mencionada, la hermenéutica, de cara a los ajustes de cuentas con la filosofía pasada y de cara también a la filosofía del porvenir.

El enfoque ofrecido a continuación es hermenéutico-ontológico, y por ello se reivindicará la legitimidad de poder hablar de “ontología u ontologías de la comprensión o el comprender”, con lo que pretendidamente se quiere volar mucho más lejos que el obvio enfoque *meramente* epistemológico del “comprender”. Esto no es fácil de *comprender* –si se permite la ironía–.<sup>1</sup> Entre otras cosas, porque sobre nosotros suele

---

<sup>1</sup> A reparar en esta gran dificultad me ayudó mucho la conversación mantenida con Eduardo Zazo a la salida de su estupenda ponencia en el marco del Congreso. Aprovecho la ocasión para agradecersele encarecidamente.

caer el lastre de una forma de ser, de pensar, de decir, de amar, de hacer,... que tiene poco de *comprensiva*. “Ontología de la comprensión” puede leerse en los dos sentidos del genitivo: se trata de un tipo de ontología, una ontología hermenéutica, una investigación imbuida de lo que se denomina el “comprender” (*Verstehen*); pero al mismo tiempo, aquella fórmula hace alusión al hecho de que el fenómeno de la comprensión, tal y como expresa Heidegger en *Ser y tiempo*, “abre” un rotundo horizonte ontológico, no meramente cognitivo; seguramente una apropiada comprensión del comprender exige darse cuenta de este matiz. En resumidas cuentas, pasa aquí a primer término el comprender como toda una concepción del mundo, un modo de ser y de tratar con la realidad, como una ontología y a la vez una ventana al “*ontos*”; a un tipo de *ontos*, dicho sea de paso, que sin duda no va a ser ya el “objeto” que el “sujeto trascendental” conoce (perspectiva epistemológica, clásica). En definitiva: la noción misma de “comprender” exigiría *per se* una cierta des-trascendentalización.

Dicho de otro modo: asumir una perspectiva hermenéutico-ontológica del “comprender” y tomar con ello en serio la invitación que en *Ser y tiempo* encontramos de cara a “comprender el 'comprender'”<sup>2</sup>, lleva aparejada una labor de autorreflexión para la Hermenéutica misma, acerca, como se ha comentado hace un momento, de sus retos y posibilidades en tanto que postura y actitud filosófica en el mundo post-Moderno y posmoderno.

Pese a todo, este recorrido es principalmente un leve atrevimiento, una sugerencia de tema de debate, un “abrir una puerta” aun a riesgo de recibir no más que el golpe de un portazo: un “desmarque” aun con enormes papeletas para quedar “en fuera de juego”. Se trata de apuntes ontológico-hermenéuticos acerca de la noción de “comprensión” que se hilvanan a partir de las aportaciones legadas por tres de los grandes filósofos de la Hermenéutica, con sus respectivas teorías del comprender: Dilthey, Heidegger y Gadamer. Y a partir de todo lo que estos filósofos acortan y aportan (es decir, de lo que dejan sin resolver y de lo que han logrado consolidar y poner en horizonte), establezco cuatro notas, cuatro *comentarios-escuchas*. ¿No es ésa una de las actividades fundamentales de la hermenéutica: *hacer escuchas*, escuchar, “desmarcarse” en, por y para el *Logos* y su jugada: comprender: estallar?

## **2. Primera escucha: *diferencias, desencuentros que ralentizan.***

Desde que, como tal, el concepto de comprensión (*Verstehen*) cobra un protagonismo especial con la hermenéutica romántica (pensemos en Friedrich Ast, por ejemplo, pero sobre todo en Schleiermacher), el tratamiento del *Verstehen* hermenéutico y su circularidad empieza a tomar diferentes rostros, según el proyecto filosófico en el que se enmarque. Es decir, prácticamente desde su mismo nacimiento filosófico, la noción se supedita a una acusada heterogeneidad.

<sup>2</sup> Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE, 2001. §32, p. 171.



Así, en el caso de Dilthey hay que entender la comprensión como la llave maestra a través de la cual las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) sintonizan con la “melodía” de la vida.<sup>3</sup> En este sentido, la clave reside en la tríada o “nexo” que Dilthey establece en términos de *Erlebnis-Ausdruck-Verstehen* (vivencia-expresión-comprensión), de una parte; y en la contraposición (tomada de Droysen) entre *Verstehen* y *Erklären*: las *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) explican, pero únicamente las *Geisteswissenschaften* comprenden.<sup>4</sup> Y comprender es escuchar la vida, es retornar a ella a través de esa escucha que permite la “razón histórica”<sup>5</sup>, propia y exclusiva de las ciencias del espíritu. El objetivo final de Dilthey es elevar la dignidad de las ciencias humanas a la altura epistemológica que ostentan las ciencias positivas. Para ello acomete la tarea de fundamentar las primeras, en lo cual la comprensión ocupa un lugar, por tanto, clave. En síntesis, y para lo que interesa retener aquí, conviene insistir en que “en el intento de Dilthey de fundamentar hermenéuticamente las ciencias del espíritu, [la comprensión es] una operación que seguiría, en dirección inversa, al impulso de la vida hacia la idealidad”.<sup>6</sup>

En *Ser y tiempo*, con “comprender” Heidegger alude tanto al “poder ser” del *Dasein* cuanto (y por ello mismo) al *nexo* clave entre la “Analítica” (que es, recordemos, secundaria, “es solo un camino”, leemos en el §83) y su sentido (*la pregunta que interroga por el ser*). La “Analítica” muestra que el *Dasein* es aquel ser que se hace la pregunta por el ser, que *comprende* y *precomprende* el ser. El *Dasein* tiene el *modo de ser* de ““ver a través” de su existencia”.<sup>7</sup> El “comprender” es por tanto el nexo entre el *Dasein* y el ser, y en dicho nexo consiste para Heidegger la “verdad”<sup>8</sup> – que, en todo caso, no hemos de confundir con un nexo epistemológico, sino existencial.

Y en cuanto a Gadamer, en este tercer caso encontramos nuevamente a la comprensión como forma de ser del *Dasein*, ciertamente. Pero Gadamer quiere ir más lejos, profundizar en la cuestión de qué significa comprender, el comprender como forma de estar en el mundo.<sup>9</sup> Y dentro del capital *acontecimiento de la comprensión*,

3 Véase la cita con la que concluye el presente trabajo.

4 Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 1986. p. 275

5 Definida dicha “razón histórica” como “la facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él” (DILTHEY, W. *Op. cit.* p. 84).

6 Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2003. p. 325.

7 Heidegger, M. *Op. cit.* §6, p. 31. Dicho de otro modo, interesante en la medida que enfoca la cuestión del círculo hermenéutico-comprensivo: “El ente al que en cuanto “ser en el mundo” le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular” (*Op. cit.* §32, p. 172)

8 “La “verdad” ontológica del análisis existencial se despliega sobre la base de la verdad existencial original”, y esta última es la que radica en el comprender en tanto que “poder ser” (HEIDEGGER, M. *Op. cit.* §63, p. 343). En la misma línea, leemos que “Ser –no entes– sólo lo “hay” hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo es, hasta donde y mientras el “ser ahí” es” (*Op. cit.* §44, p. 251; Cf. también §32, p. 170 y §43, p. 232).

9 El objetivo de *Verdad y método* “no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende” (Gadamer, H.-G. *Op. cit.* p. 365).

Gadamer se interesa sobre todo por cómo se da el “*Verstehen*” en la lectura: qué significa leer; focaliza por tanto la lectura de los clásicos y el diálogo mantenido con ellos, entendidos por el autor de *Verdad y método* como “fusión de horizontes” y “aplicación”.<sup>10</sup> De hecho, en ello estribaría la comprensión: en pertenencia (*Zugehörigkeit*) y aplicación hermenéutica; todo lo cual, en última instancia, implica una zambullida en la “lingüisticidad” (*Sprachlichkeit*) del ser. Del ser... que puede ser comprendido<sup>11</sup>, punto éste en el que Gadamer reserva terreno a cierta noción de “verdad”, entendida como experiencia hermenéutica.

Es palmaria la gran heterogeneidad que existe entre los tres planteamientos del “comprender” (que además son tres de los históricamente más importantes, sino los más relevantes). El comprender como un cierto *método* especial y sutil de las ciencias del espíritu; o bien como un *existenciario* vinculado a la “cura” del *Dasein*, “*el ser, en cada caso, mío*”, y *al que “le va su ser”*<sup>12</sup>; o, por último, como acontecimiento humanístico<sup>13</sup> de *apropiación* de la tradición.

La valoración de estas diferencias y desencuentros desde el punto de vista de los intereses de la ontología de la comprensión se traduce en los siguientes términos: puede parecer e incluso ser enriquecedora en primera instancia; pero conlleva una cierta torpeza en la tarea si lo que se pretende es trabajar y afianzar un concepto joven como el de “*Verstehen*”.<sup>14</sup> Es decir: ha predominado la falta de “consenso” hermenéutico en torno a la noción, que se ha visto agitada por bruscos vaivenes en unas u otras direcciones dependiendo del marco programático-filosófico en el que se integrara (crítica de la razón histórica, ontología fundamental del *Dasein* y hermenéutica filosófica –respectivamente–).

### 3. Segunda escucha: coincidencias, co-intuiciones que... también entorpecen.

De lo dicho se colige que la utilización del “círculo de la comprensión” con la ambición de vertebrar cada sistema filosófico respectivo parece provocar que la “potencia” del concepto de “comprensión” *en sí mismo* queda supeditada al marco de cada proyecto, queda como “puesta entre paréntesis”, en *stand by*. Quizás se puede salir del estado de espera si se juntan los tres esfuerzos, es decir, si escuchamos ahora las co-

10 Así señala Gadamer “lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un “objeto” dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende” (Gadamer, H.-G. *Op. cit.* pp. 13-14).

11 Referencia a la célebre tesis gadameriana: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, H.-G. *Op. cit.* p. 567).

12 Heidegger, M. *Op. cit.* §9, pp. 54-55.

13 Gadamer como un humanista, en sentido amplio, un lector-traductor-filósofo al que prioritariamente le interesa enseñarnos la verdad que encierran *las palabras* del pasado.

14 Aun si se considerase positiva semejante polisemia filosófica, seguiría resultando entorpecedora toda vez que dicha polisemia no se hiciera consciente en el sentido de ser *interiorizada* como tal virtud, a modo de “incremento de potencia” en su campo filosófico-semántico. Hay razones para pensar que, dentro de la Hermenéutica, los pormenores de una interiorización como la sugerida no se han puesto en marcha.

intuiciones implicadas por las tres teorías de la comprensión. Veamos cómo esta esperanza es en parte pertinente y en parte inviable. Empecemos (o, más bien, continuemos) con la perspectiva más pesimista.

Tanto Dilthey como Heidegger (en menor medida Gadamer), cada uno a su manera, *trascendentalizan* el concepto de *comprensión*. En los tres proyectos hermenéuticos tropezamos con sendos criticismos: (1) Crítica de la razón histórica; (2) Crítica del ser histórico, en “caída” y “proyecto” (*Dasein*); y (3) Crítica de la verdad histórico-hermenéutica. Al fin y al cabo, criticismos. Al fin y al cabo, búsquedas de condiciones de posibilidad. Lo cual no es en sí mismo un problema; lo que ocurre es que siempre supone algo parecido a abrir el paraguas dentro de casa, probarlo, ponerlo a punto, etc. – sin salir afuera con el paraguas. Aun a pesar de la lucha programática que los tres pensadores acometen contra *el sujeto trascendental* (en especial contra el sujeto moderno), en los tres casos subiste en el “comprender” un cierto tipo de “subjetividad comprensiva” que no deja *totalmente* de ser el viejo sujeto trascendental... (esto, hay que volver a insistir, es menos evidente y por tanto más cuestionable en el caso de Gadamer).<sup>15</sup>

A tal respecto, se torna capital y urgente recordar lo que ya el propio Dilthey dijo bella y tajantemente: “Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant *no corre sangre verdadera*”.<sup>16</sup> Aunque los tres filósofos huyan del cientificismo, curiosamente los tres se enredan en aporías *metodológicas* y *epistemológicas*<sup>17</sup>, y en las que además hay cierto parecido o paralelismo en los tres casos. Y es muy posible que ese “enredo” surja siempre en el punto en el que intentan fundar una *nueva objetividad*, cierto que diferente, sutil, no al estilo de las clásicas objetividades, pero objetividad y suelo seguro a fin de cuentas.<sup>18</sup> El propio Gadamer se pronuncia explícitamente sobre la importancia de hacer una teoría de la comprensión para “legitimar filosóficamente” “la pretensión *de verdad* de estas formas de conocimiento exteriores a la ciencia”, de un tipo de verdad “que no puede ser verificada”<sup>19</sup> (he aquí la controvertida *Sachlichkeit* gadameriana...) También Heidegger y Dilthey demuestran una enorme preocupación por la grave cuestión de las condiciones de verdad y por el peligroso y amenazante

15 Para el tipo de lectura crítica con respecto a Gadamer que se está sugiriendo, Cf. Racionero, Q. “Heidegger urbanizado (notas para una crítica de la hermenéutica)”. *Revista de Filosofía*, Nº 5, 1991, pp. 65-131.

16 *Crítica de la razón histórica*, II. 2, p. 39, párr. 3º hasta su final en p. 40

17 Esta lectura crítica aquí acometida no debe sorprender a nadie en lo que respecta a Dilthey, a quien precisamente *siempre* se le reprocha precisamente este tipo de problemáticas en su filosofía (quizás con demasiada y ciega insistencia, por cierto). En cuanto a Heidegger, cf. Heidegger, M. *Op. cit.* §5; §10 (p. 62); §14 (p. 79); §25 (p. 131); §42; §58 (pp. 306 y 314); §59; el fundamental §63; §64 (p. 349); §67; etc. así como Gadamer, H.-G. *Op. cit.*, p. 318. Por último, en lo concerniente a Gadamer, vuelvo a remitirme a la exhaustiva y original lectura aportada por Racionero, Q. *Op. cit.*

18 ¿Tal vez ése es el destino hacia el que aboca siempre aquel colosal problema que Ricoeur denomina como “la paradoja metodológica de las ciencias humanas”? (Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE, 2002. p. 183).

19 Gadamer, H.-G. *Op. cit.*, p. 24. En el original no se presenta cursiva.

fantasma del relativismo, que a toda costa se quiere evitar. Estas preocupaciones son tanto mayores cuanto más se trata de filosofías que dan la espalda a la Modernidad y el positivismo.

Este problema del intento de *fundamentar las condiciones de posibilidad de una nueva verdad* (“vida”, “cosas mismas” o *Sache*, prometido nuevo acceso al ser, etc.) cae con el peso de una losa sobre las esperanzas puestas en la noción de “comprensión”, hasta el punto de poder *sospechar* si (retomando las palabras de Dilthey) por las venas del sujeto que comprende corre o no sangre verdadera, tal y como ese sujeto que comprende es presentado por Dilthey, Heidegger y Gadamer.

#### 4. Tercera escucha: *coincidencias que alumbran*

Sin embargo, aunque sin perder de vista el ajuste de cuentas propuesto, por fin conviene apreciar en qué sentido las ontologías de la comprensión implícitas en las hermenéuticas de Gadamer, Heidegger y Dilthey concentran, todas por igual e incluso “al unísono”, una valiosa contribución para “comprender el “comprender”” como un tipo de epistemología y (mejor dicho) de ontología con importantes y ricas posibilidades filosóficas, máxime si se tienen en cuenta las categorías epistemológicas y metafísicas tradicionales, sometidas en los dos últimos siglos a un desfallecimiento lento, doloroso, difícil, pero también inevitable.

Retomando lo mejor que nos brindan las ontologías de la comprensión que están siendo consideradas en este trabajo, hay que señalar en primer lugar la potencia hermenéutica del carácter circular de la comprensión (con las consiguientes categorías de la “precomprensión”, los “prejuicios”, etc.), lúcidamente contrapuesto siempre a la linealidad y “unidireccionalidad” de las lógicas y epistemologías clásicas. Así, por ejemplo, la asunción y perfeccionamiento (a su manera) de la perspectiva fenomenológica le permite a Heidegger ahondar los pormenores del “ser en el mundo”, concepto en el que se percibe muy bien la importancia del “círculo de la comprensión”: deja de tener sentido el *esquema* dualista sujeto-objeto, trascendental, hiper-abstracto, así como una ontología metafísica marcada por la reducción del mundo a “lo cósmico” o “no más que ante los ojos”. De este modo casi lapidario está recogido en *Ser y tiempo*: “jamás se da un mero sujeto sin mundo”.<sup>20</sup>

Además, el círculo de la comprensión no llega solo. Por sí mismo, implica aplacar el lastre de las fundamentaciones. Así caracteriza Heidegger la tarea de su ontología fundamental, que es una ontología fenomenológica y *hermenéutica*: “no se trata de una fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo”; dicho de otro modo: el objetivo es “abrir el *a priori* no es construir ‘apriorísticamente’”.<sup>21</sup>

Y llegan más “panes bajo el brazo”: el *Verstehen* hermenéutico es una noción que

20 Heidegger, M. *Op. cit.*, §25, p. 132

21 Heidegger, M. *Op. cit.*, §2, p. 17; y §10, p. 62 (respectivamente).

opera en la línea del fin de la perspectiva positivista, aquella perspectiva que Ortega denominó magistralmente con la expresión de “imperialismo de la física”. Y también opera en la línea del fin de la metafísica nihilista, que inventa categorías abstractas bajo la fundamentación epistemológica basada en el “Yo” que “conoce” y domina el “No-Yo”. Por último, trabaja en la senda de otro tipo de verdad y de acceso al ser, cuestión ésta que alberga serios problemas (¿nuevos planteamientos trascendentales?), como se ha visto hace un momento, pero que en todo caso tiene la relevante consecuencia de dejarnos en la puerta de la búsqueda de *otro tipo de trato con los entes, otros modos de ser y de estar, formas alternativas de abrir y (re)crear seres y estancias*, de re(crear) lo que es y lo que está, de “vérnoslas” con “lo que hay”; búsqueda, decimos, de aventuras ajenas o al menos diferentes a las ofrecidas por la predominante ciencia moderna, por la asfixiante defensa de Verdades y Principios mayúsculos<sup>22</sup>, por el “hombre unidimensional” del llamado “pensamiento único”, y por la *way of life* del capitalismo mundial integrado.

### 5. Cuarta escucha: comprender el “comprender” en la *Hermenéutica del siglo XXI*

Como consecuencia, en lo que al concepto de comprensión concierne, es probable que el trabajo epistemológico esté lo suficientemente avanzado y parece que ya no es lo prioritario, a no ser que se quiera sucumbir ante un cierto tedio por la cuestión, y ante el peligro de que la insistencia eterna en la distinción entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* se nos vaya de las manos, como se nos está yendo ya (descontrolada como aparece, llena de equívocos, lugares comunes, presupuestos muy cuestionables, intereses económicos y políticos, etc.). Un ejemplo de “trabajo trascendental” sería escribir una obra sobre lo que el “comprender” permite frente al “explicar”, sobre su relación con otro tipo de ciencia, de racionalidad, etc. Pero tal vez necesitamos, más bien, pensar sobre modos posibles y urgidos de comprensión para nuestro tiempo; no solo *demostrar* el comprender, sino sobre todo, a la vez, *mostrarlo* en su demanda para las esferas públicas y para una nueva forma general de pensar-vivir. En ese sentido, *paradojas* y problemas epistemológicos como el del relativismo perderían interés, en detrimento de *los abismos (ontológicos, y por tanto ético-políticos –y viceversa)*.<sup>23</sup> Quizá no vale la pena entrar en esos “rompecabezas”, no cuando urgen dimensiones tales como: tacto, abrazo, *comprensión*, comunidad, más allá del bien y del mal, vida, vida, vida. Reincidiendo otra vez en el hechizo dilttheyano: por las venas del sujeto trascendental no corre sangre. El sujeto trascendental ni siquiera tiene venas –ni penas.

---

22 “La plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad, ya se presente como delirio de *una ilustración absoluta*, como delirio de una experiencia libre de los prejuicios de *la tradición metafísica* o como delirio de una superación de la ciencia por *la crítica ideológica*” (Gadamer, H.-G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2006. p. 179)

23 Juego conceptual con el lema que da título al IV Congreso: “Paradojas y otros abismos”.

Para la(s) ontología(s) del comprender, sería un fructífero y casi obligado campo de trabajo la contribución a la fundación de una ética, una política y una estética de la comprensión. Algo así como *una hermenéutica de la vida diaria*, en tanto que, como dice Gadamer,

la comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo (...). La capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás.<sup>24</sup>

Si el ser, como expresó Nietzsche y Gianni Vattimo reivindica, es pura interpretación, entonces cobra urgencia la demanda de ponernos manos a la obra con el “interpretar”, con el “comprender”, en el actual, complicado y triste contexto nacional e internacional en el que nos encontramos. Esto puede implicar al menos dos cosas, que conectan con las viejas acepciones del “*hermeneuein*” griego: **A)** necesitamos “desmarcarnos” hacia un buen lugar, trasladar nuestra comprensión hacia los parajes privilegiados en los que *se escuche* bien, y ponernos a escuchar “dándolo todo” en nuestra escucha, comprendiendo la voz de lo que acontece.<sup>25</sup> **B)** Consecuentemente, por tanto, necesitamos *interpretar* un buen papel, interpretar bien nuestro papel en medio de la voz comprendida, que puede ser la voz del director, del guionista, de la narración misma –pero la máscara es nuestra.

## 6. Conclusión

W. Dilthey, H.-G. Gadamer, M. Heidegger: con mucha frecuencia se tienden a pasar por alto las diferencias que hay entre el tratamiento que cada uno de estos tres grandes hitos de la Hermenéutica filosófica contemporánea hace de la comprensión y del correlativo “círculo del comprender”. O lo que es lo mismo: tales diferencias, profundas desde el punto de vista que aquí se ha defendido, son diluidas bajo una maraña de lugares comunes. Una de las consecuencias más indeseables de esto es la pérdida del “peso” filosófico –y ontológico– del concepto de “comprensión” aportado por cada una de estas hermenéuticas. A la vez, se pierde también la crucial toma de conciencia en torno a los problemas y obstáculos que dejan irresueltos tanto Dilthey como Heidegger y su discípulo Gadamer de cara a fundar una ontología del comprender

---

24 Gadamer, H.-G. *Verdad y método II. cit.* p. 319. Cf. también pp. 293 y 303. No obstante, hay que tener en cuenta que Gadamer emplea esas ideas para defender la “universalidad” de la hermenéutica (¿y de la ética hermenéutica? ¿Moral universal?).

25 Intérprete e *interpretandum* no pueden pues entenderse y ni siquiera acaecer el uno sin el otro, ni por ende fuera del acto de comprensión, que los co-implica y fusiona en la experiencia hermenéutica. Entendida como *escucha*, la hermenéutica y la comprensión no conllevan en modo alguno una actitud pasiva o receptiva.

retrospectiva (crítica) y actual. Correlativamente, una segunda consecuencia, también muy importante, es que la noción ontológica del “comprender”, como tal noción, específica y nuclear de la Hermenéutica, es neutralizada en sus más altas y diversas posibilidades y contribuciones.

La noción de “comprensión” en Dilthey conlleva, desde un punto de vista ontológico, *un tipo de trato* con los entes (en especial Dilthey insiste en el trato epistemológico con los entes que caen bajo la perspectiva del historiador o intérprete, que es la perspectiva de la “razón histórica”). En última instancia, la comprensión según Dilthey nos reinserta en el devenir vital, histórico y humano, y de un modo no violento además (lo cual son dos contundentes notas distintivas con respecto al tipo de trato con los entes deparado por las ciencias positivas, que cumplen majestuosamente la labor explicativa –*erklären*–, pero lamentablemente no alcanzan a comprender –*verstehen*–). Los esfuerzos de Dilthey, a pesar de todo, tienen su límite en su insistencia epistemológica y psicologista, en su halo de neokantismo trascendental.

Suele decirse que el primer Heidegger supera en *Ser y tiempo* ese problema, conduciendo a la Hermenéutica hacia un giro que marcará el porvenir de la corriente: un llamado “giro ontológico”, que se traduce, desde luego, en un “giro ontológico” del “comprender”. Pero este lugar común puede llevar aparejados malentendidos si no se tiene en cuenta que la ontología heideggeriana de la comprensión en *Ser y tiempo* está totalmente condicionada por el hecho de que el “comprender” es tomado en esta obra como un “existenciario”, quedando supeditado al carácter de “poder ser” de la “existencia” del *Dasein*, al que en su “ser posible” “le va” su ser. Por un lado, el “comprender” es *un modo de ser* del *Dasein*, uno tal que, además, supone un tipo de acceso al ser. Pero ese ‘acceso al ser’ (una vez más, como para Dilthey, no violento, no científico-técnico), por otro lado, es pese a todo de carácter “existenciario”-*trascendental*, y aquí residiría el límite de la ontología heideggeriana de la comprensión.

Gadamer dice retomar el “giro ontológico” de la hermenéutica abierto por Heidegger. Con ello, podríamos decir que lleva a cabo una labor de fundamentación y enriquecimiento de las ciencias del espíritu que llega mucho más lejos que la de Dilthey, y en ese sentido su ontología del “comprender” muestra quizá mejor que ninguna otra un trato *hermenéutico* con los entes, con lo real. Sin embargo, de modo indelible a este paso que el autor de *Verdad y método* da adelante, y quizá por ello mismo, es reafirmado el gesto trascendental-epistemológico, por mucho que quiera atenerse al “comprender” existenciario (o quizá precisamente debido a ello...).<sup>26</sup>

Alumbrados por las geniales intuiciones de estos tres hermeneutas, y a la vez desengañados o advertidos con respecto a las limitaciones de sus respectivos paradigmas del “comprender” (vistas retrospectivamente, desde los requerimientos de una ontología actual), se gana un importante terreno de cara a plantear *los retos* que una ontología actual del “comprender” tiene por delante, así como *las virtualidades* que

26 Cf. Racionero, Q. *Op. cit.*

puede ofrecer en el contexto del preguntar metafísico de nuestros días.

Para la mesa de debate en torno a la investigación en Metafísica que se organizó en el Congreso en el que las presentes reflexiones y propuestas fueron dadas a conocer, se habían planteado dos grandes preguntas filosóficas que son plenamente pertinentes: “¿Es la metafísica occidental nihilista?”; y en segundo lugar: “si lo fuera, ¿cabe disposición filosófica no nihilizante?” Pues bien, una de las pretensiones vertebradoras de este trabajo es mostrar que la ontología de la comprensión puede aspirar a seguir siendo una disposición filosófica no nihilizante, un *trato con la realidad* cualitativamente distinto al operado por la metafísica occidental, la cual, efectivamente, resulta nihilista, algo que también ha sido y debe seguir siendo advertido por las ontologías del “comprender”, especialmente sensibles a las insatisfacciones legadas por la historia de la metafísica y la Modernidad, con sus agresivos dualismos, sus fúnebres inversiones, su pérdida del “sentido de la tierra”, su coronación del sujeto (*transcendental*) y del libre individuo (*hiper-narcisista y capitalista*), su antropocéntrica y descontrolada noción de “humanidad”, su fe supersticiosa y ontoteológica en el progreso y la “ciencia positiva”, su proclamación de grandes relatos, etc. Teniendo esto en cuenta, el planteamiento de las ontologías del comprender, en la dirección de la Hermenéutica, abarca obviamente consecuencias que se extienden al plano de la Historia de la Filosofía y al plano ético-político –tan indisolublemente ligados como ambos se hallan, o habrían de hallarse: toda vez, desde luego, que se aspire a la utilidad (y no al perjuicio) de la Historia para la vida.

La comprensión (*Verstehen*), que al fin y al cabo es un concepto filosófico “recién nacido”, resulta un nexo privilegiado con el que operar la revitalización<sup>27</sup> de la filosofía para el siglo XXI, ya se entienda esta operación (y así, también, esta actualidad, este nuestro “ahora”<sup>28</sup> y “mañana”) como una escucha de pasados que reclaman nuestro oído, o bien como otra escucha muy distinta: la de aconteceres antes jamás explorados, antes inaudibles, inauditos, imposibles, inexistentes. De una u otra manera, lo que acontece cuando el comprender opera es la *interpretación* de un papel: el increíble baile con el enemigo, la extraordinaria aniquilación del hermano. Es como si el hermeneuta quebrara y estallase por todas partes. Escucha e interpretación. Vida, vida, vida.

La vida puede describirse, *narrarse*, “se puede rastrear el acento y el ritmo, por decirlo así, en esa agitada melodía. Pero es imposible descomponer la vida en sus

---

27 Revitalización: no porque la filosofía *en sí misma* esté hoy muerta (inaceptable ilusión de pesimistas y/o de “charlatanes”), no porque haya que devolverla a la vida, sino... revitalizarla precisamente porque *es* vida, y porque *tiene que ser vida* (nuestra vida), tiene que ser *vivida (interpretada)*: en este último sentido, sí que la filosofía parece haber sido mutilada hoy día, en la ¿consumación? de la época del consumo.

28 Aparece este adverbio, “ahora”, no sin cierta ironía, a la luz de la extraordinaria conferencia de Agustín García Calvo con la que se abrió el IV Congreso de Jóvenes Investigadores de Filosofía organizado por la Asociación Tales. Entre otros muchos “latigazos” intelectuales, García Calvo nos brindó en qué sentido hablar del “ahora” es haber perdido ya el ahora. Ahora no es el “ahora”.



factores. No es posible expresar qué es en una fórmula o explicación, pues el pensamiento no puede retroceder más allá de la vida en cuyo seno aparece y en cuya conexión se funda. El pensar está en la vida, y no puede, por lo tanto, ver detrás de ella (...). El pensamiento no puede remontarse más allá de la vida porque es expresión de la misma”.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Dilthey, W. *Op. cit.*, pp. 184-185.

# ANÁLISIS DE LA RESPUESTA DE REINHARDT GROSSMANN A LA PARADOJA DE LA PREDICACIÓN

## REVIEW OF REINHARDT GROSSMANN'S RESPONSE TO THE PREDICATION PARADOX

---

**ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE**

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** El estudio que Grossmann lleva a cabo de las diversas paradojas lógicas, de teoría de conjuntos y semánticas muestra que su verdadero origen y la resolución de todas ellas está en la Ontología. En este ensayo se observa, a través del análisis de la paradoja de la predicación, que es precisamente el hecho de que se asuman determinados principios *ontológicos* como verdaderos el responsable de que se produzca ésta y otras paradojas. El objetivo que se persigue es desmontar la creencia intuitiva en el principio de abstracción de propiedad implicado, en concreto, en el surgimiento de la paradoja de la predicación, pues éste es falso, y el fundamento de ello está en la imposibilidad de que existan propiedades complejas. Pero el fin último que se busca aquí es detectar cómo detrás de cuestiones lógicas como son las paradojas, se encuentran determinadas premisas que son principios de la ontología, que son los presupuestos más fundamentales y básicos conforme a los que tiene lugar nuestro razonamiento.

**Palabras clave:** paradojas, propiedad compleja, ontología, ejemplificación, Identidad.

**Abstract:** The analysis that Grossmann makes of the various logical, set-theoretical and semantic paradoxes shows that their real origin and the solution of all of them lies in Ontology. The analysis of the Predication Paradox that is carried out in this essay helps one realize that the truly responsible cause for this and other paradoxes is precisely the fact that one assumes certain ontological principles to be true. Our aim is to take to pieces the intuitive belief in the Principle of Property Abstraction which is involved in the Predication Paradox, since it is false. The cause of its being false is that there are no complex properties. But the final goal we want to achieve in this essay consists in detecting that, beyond all logical matters, there are certain premises that are principles of Ontology, which are the most fundamental and basic assumptions in accordance to which our reasoning takes place. Thus, when we are faced with a paradox, whose logical reasoning seems in no way erroneous, we should reexamine the validity of these principles in order to check whether they are the real cause that leads to contradiction.

**Abstract:** paradoxes, complex property, ontology, exemplification, identity.

## 1. Introducción

El análisis que Grossmann lleva a cabo de las diversas paradojas lógicas, de teoría de conjuntos y semánticas tiene lugar fundamentalmente en sus obras *Ontological Reduction*<sup>1</sup> y *The Categorical Structure of the World*.<sup>2</sup> En él se muestra que las paradojas no se originan a causa de ningún fallo en nuestro razonamiento o argumentación, ni porque tengamos nociones equivocadas de las entidades implicadas en ellas (conjuntos, propiedades, proposiciones, etc.). De hecho él mismo estudia algunas de estas nociones principalmente en su obra última, compilatoria y más fundamental, *La estructura categorial del mundo*, y explica cómo han de entenderse en el sentido de categorías o tipos básicos e irreducibles de entidades que se dan en el mundo.

Más bien considera que las contradicciones se producen porque los razonamientos que conducen a ellas presuponen la creencia en que determinados principios ontológicos son verdaderos, y su tarea consistirá en ponerlos a prueba para comprobar si realmente lo son. Es decir, en el examen que hace de las paradojas se observa que, tanto detrás de la argumentación que conduce a ellas, como detrás de las propuestas de distintos autores para solucionarlas, se encuentran principios ontológicos que se asumen como premisas implícitas y que Grossmann trata de sacar a la luz para examinar su verdad. Con esto puede verse cómo el curso de nuestro razonamiento depende y responde en último término a determinadas asunciones ontológicas, ya que el pensamiento tiene primaria y fundamentalmente una ambición ontológica, de adecuación a lo real, pues su verdad está condicionada por lo que hay, lo que es real.

Uno de esos principios ontológicos tomado implícitamente como premisa, por ejemplo, en la paradoja de la predicación es lo que Grossmann llama el *principio de abstracción de propiedad*, por el que se deduce la existencia de una propiedad simplemente a partir del hecho de que podemos construir una forma proposicional, una expresión descriptiva del tipo “el tal y tal”. Otro de estos principios, implicado esta vez en la paradoja del conjunto de todos los conjuntos o en la del conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos, es el *principio de abstracción de conjunto*, que autoriza a concluir, a partir del hecho de que una determinada propiedad existe, que ha de existir también el conjunto de todas las entidades que tienen esa propiedad.

---

1 Grossmann, R.. *Ontological Reduction* (OR). Bloomington: Indiana University Press, 1973.

2 Grossmann, R.. *The Categorical Structure of the World* (CSW). Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Grossmann va a demostrar que estos principios son *falsos*, como efectivamente se confirma cuando se ve que pensar otra cosa conduce a una contradicción. Pero va incluso más allá de lo que las paradojas nos enseñan en concreto en cada caso y pretende explicar el fundamento de ello. Por ejemplo, con respecto a la paradoja de la predicación, quiere demostrar no sólo que *no todas* las formas proposicionales representan una propiedad -como se muestra al enfrentarnos con esa paradoja- sino que *ninguna* lo hace porque aquéllas son complejas y no existen propiedades complejas, sino que todas las propiedades son simples. Grossmann argumentará su postura por diversas vías, tanto indirectamente al decir que la aceptación de propiedades complejas lleva a contradicciones, como directamente, mediante argumentos para probar las imposibilidades e inconveniencias que surgen si se admiten y que le enfrentan a la postura de David Armstrong.

De esta manera se verá que el estudio detallado del surgimiento de las paradojas trae consigo importantes lecciones para la ontología: se aprende que son en realidad falsos algunos principios que se daban erróneamente por supuestos, por ejemplo, que es falso que a partir de una forma proposicional pueda derivarse la existencia de una propiedad. Y se explica la causa de ello al ver la imposibilidad de existan propiedades complejas.

Por tanto, el análisis de estas paradojas no es un capítulo aparte o un añadido en la tarea ontológica de Grossmann, sino que se inserta directamente en su propósito fundamental, en concreto en el estudio de la categoría de propiedad, la de conjunto y las relaciones entre nuestras expresiones descriptivas y la existencia o no de las entidades que describen.

Para mostrar este modo de proceder de Grossmann respecto a las paradojas, voy a ceñirme en este ensayo a su tratamiento de la paradoja de la predicación -que se repite y sirve como modelo para el análisis de las demás-, por la importancia de las enseñanzas ontológicas que se desprenden de ella en su filosofía.

## 2. Formulación de la paradoja

Se parte del hecho de que hay ciertas propiedades que se ejemplifican a sí mismas, mientras que otras no lo hacen.<sup>3</sup> Por ejemplo, nos parece que la propiedad de ser rojo no

---

3 Para una opinión contraria, cfr. Inciarte, F., *First Principles, Substance and Action: Studies in Aristotle and Aristotelianism* (Lourdes Flamarique ed.). Hildesheim (Germany): Georg Olms Verlag, 2005, cap.1. Aquí Inciarte defiende en su interpretación de Aristóteles la tesis aristotélica de la imposibilidad de que existan accidentes de accidentes ("An accident is not an accident of an accident, unless it be because both are accidents of the same subject" Aristóteles, *Metafísica*, 1007a 20-1007b 3) en conexión con la necesidad de admitir la sustancia. Su argumento para ello es que no son los accidentes los que sufren cambios, no hay accidentes variables -como tampoco números variables- (simplemente se 'sustituyen' unos a otros, unos dejan de ser mientras que otros empiezan a ser), sino que es la sustancia misma permanente la que es alterada. Considera, siguiendo a Aristóteles, que no reconocer la sustancia, sino sólo una encadenamiento de accidentes de accidentes pone el peligro el principio de no contradicción.

es roja ella misma, sino que lo rojo son las cosas individuales en las que se da. En cambio, hay propiedades que se ejemplifican a sí mismas, como la propiedad de ser una propiedad, ya que ésta es efectivamente una propiedad.<sup>4</sup>

En base a estos hechos, se define una propiedad *F* tal que:

*F* = propiedad de no ejemplificarse a sí misma que tiene una propiedad; propiedad que tiene cierta propiedad de no ejemplificarse a sí misma.

Si se admite que esta propiedad *F* *existe*, puede derivarse la siguiente proposición: “Toda propiedad *f* tiene *F* (la propiedad de no ejemplificarse a sí misma) si y sólo si *f* no es *f*”. La contradicción se produce cuando se considera que la propiedad que ejemplifica la propiedad *F* es *la propiedad F misma*. En este caso, tenemos la siguiente expresión contradictoria:

La propiedad *F* (que es la propiedad de no ejemplificarse a sí misma que tiene una propiedad) es/tiene/ejemplifica la propiedad *F* (la propiedad de no ejemplificarse a sí misma que tiene una propiedad) si y sólo si la propiedad *F* no se ejemplifica a sí misma. Es decir, se llega a una contradicción de la forma “*F* es/tiene *F* si y sólo si *F* no es/no tiene *F*”.

El carácter problemático aparece cuando se supone que *existe* la propiedad *F*, es decir, cuando se piensa que la *descripción* “la propiedad *F* que una propiedad *f* tiene si y sólo si *f* no es *f*” describe una entidad existente. Sin embargo, si consideramos el *enunciado* “una propiedad *f* tiene *F* si y sólo si *f* no es *f*”, podemos ver que éste es verdadero *para determinados valores de F y f*. Por ejemplo, si *F* representa la propiedad ‘color’, y *f*, la propiedad ‘rojo’, es verdadero el enunciado de que “la propiedad ‘rojo’ es un color si y sólo si el rojo no es rojo”, ya que para que cierta entidad sea un color determinado (por ejemplo, el rojo) es necesario, es una condición necesaria que no se ejemplifique a sí mismo, que el rojo no sea rojo, pues ningún color determinado puede ser color a menos que no se ejemplifique a sí mismo. Es decir, respecto a los colores se cumple el hecho de que no ejemplifican el color que representan.

Si tomamos otros valores de *F* y *f* en el enunciado “una propiedad *f* tiene *F* si y sólo si *f* no es *f*” -por ejemplo, si estos se interpretan ambos como representando la propiedad ‘rojo’-, llegamos al siguiente enunciado: “el rojo es rojo si y sólo si el rojo no es rojo”. Éste no sólo no es contradictorio como podría parecer a primera vista, sino que es verdadero si se tienen en cuenta los distintos significados del ser y se interpretan de cierta manera los “es” que aparecen en el enunciado. Desde luego que si los dos “es” se interpretan en el sentido del ser como *identidad*, el enunciado expresa una contradicción. Pero si en su primera aparición se toma el ser como significando *identidad*, mientras que en la segunda expresa *ejemplificación*, entonces el enunciado resultante es verdadero, ya que el color determinado que es el rojo es tal sólo si el rojo no se ejemplifica a sí mismo, pues para que algo sea un color se requiere que él mismo

4 Cfr. Grossmann, R., *CSW*, op. cit., p. 223.

no se ejemplifique.

Pero que este enunciado sea verdadero para determinados valores de  $F$  y  $f$  *no significa*, como veremos que muestra la paradoja, que exista la *propiedad* que otra propiedad tiene si y sólo si esta última no se ejemplifica a sí misma, ya que ésta sería una propiedad compleja, y veremos que según Grossmann éstas no existen.

### 3. El origen de la contradicción en la paradoja de la predicación: la trampa de las abreviaturas y el principio de abstracción de propiedad

Grossmann explica que el surgimiento de la contradicción se debe a que creemos, estamos convencidos de que *existe* la propiedad  $F$ , la propiedad de no ejemplificarse a sí misma que tiene una propiedad, cuando en realidad esto no es así. Pero, ¿por qué creemos que existe?, ¿qué nos lleva a estar tan ciertos de que esa propiedad es un existente más cuando no lo es? Grossmann responde que se debe a que introducimos el signo “ $F$ ” ‘por definición’, de manera arbitraria como una *abreviatura* de una expresión más larga, y luego, por un salto ilegítimo, se emplea como si representara una propiedad. Es decir, el mero hecho de haberle adjudicado una definición hace pensar a muchos que puede hablarse legítimamente de él como de un existente, que representa una entidad.

Sin embargo, es obvio que el puro hecho de tomar un determinado signo y definirlo, o nuestra capacidad para construir una expresión descriptiva del tipo “el tal y tal” o “el/un  $F$ ” no trae a la existencia o “crea” automáticamente la propiedad  $F$ , es decir, ella sola no implica, *no garantiza* que aquello que es definido o descrito efectivamente exista. Grossmann muestra esto en concreto al analizar las dos formas en que puede introducirse un signo -en este caso  $F$ - por definición: por definición contextual y como una abreviatura estricta.

En el caso de las *definiciones contextuales*, en las que, por ejemplo, en nuestro caso, se dice que ‘ $f$  es  $F$ ’ es una abreviatura de ‘ $f$  es no- $f$ ’, está claro que  $F$  no puede representar una propiedad existente nueva: “La definición contextual de  $F$  concebida como una mera abreviatura no garantiza la existencia de ninguna propiedad  $F$ ”.<sup>5</sup> Esto se debe a que este signo se ha estipulado, se ha introducido convencional y arbitrariamente como una mera *abreviatura*, con el único propósito de proporcionar mayor brevedad en la expresión y, por tanto, sin significado independiente, (pues las abreviaturas no crean nada nuevo, por su misma naturaleza no introducen novedad en el enunciado), por lo que no hay forma de que a través de él se establezca la existencia de una nueva propiedad. Dice Grossmann:

No hay en absoluto razón para asumir que  $F$  representa una propiedad (o varias propiedades). Ciertamente no se sigue del hecho de que queramos adoptar una

5 Grossmann, R., *OR* op. cit., p. 116.

forma corta de escribir expresiones más largas, que el signo arbitrario F sea un predicado. Más aún, no hay ninguna garantía de que el *definiens* represente una propiedad (o propiedades). Más bien al contrario, debido a que el *definiens* es una forma –una forma compleja– no es posible que represente una propiedad.<sup>6</sup>

Y si la propiedad F no existe, tampoco se da lugar a la contradicción. Grossmann observa que el motivo por el que se piensa que signos como F representan entidades novedosas, en este caso una propiedad, proviene del hecho de que se elige como abreviatura un signo que *normalmente* suele utilizarse para representar propiedades, y esto genera, como es natural, la confusión. Este error de hacer asunciones ontológicas encubiertas bajo la apariencia de meras abreviaturas podría evitarse si se toma como abreviatura cualquier otro signo que no lleve asociado ningún significado previo. Por tanto, este procedimiento de elegir como abreviatura de algo casualmente una expresión, un signo que ya está condicionado por un significado previo es *sospechoso*, pues se utiliza el signo preciso que interesa para dar lugar a la confusión y así introducir ontológicamente cierta entidad de manera oculta. Ahora vamos a ver que esta estrategia de emplear como abreviatura justamente un signo con un significado anterior puede emplearse también para conseguir lo contrario: *reducir, eliminar* un tipo de entidad a otro a través del uso supuestamente inofensivo de una abreviatura.

Me refiero a otro ejemplo que Grossmann pone de un enunciado acerca de los miembros de un conjunto.<sup>7</sup> En este caso se sustituye ‘e es F’ por ‘e es miembro del conjunto determinado por la propiedad F’. Como Grossmann observa, es imposible que la expresión que contiene los términos ‘conjunto’ y ‘miembro’ sea abreviatura de la otra que se refiere a propiedades –y no sólo por el hecho de que la primera es más larga que la segunda–, ya que se refieren a distintos tipos de entidades. Lo que se pretende en estos casos con definiciones de este tipo no es sólo *abreviar* inofensivamente una expresión por otra, pues si realmente se quisiera sólo esto, se elegirían otros signos que no tuvieran un significado anterior, no se hablaría precisamente de ‘conjuntos’ y ‘miembros’. Es decir, el uso específico de estas palabras *levanta la sospecha* de que en realidad no se están utilizando solamente para abreviar, sino que se ha elegido ese signo en concreto porque se da una verdadera *equivalencia* –y una equivalencia *verdadera*– entre el enunciado que hace referencia a un tipo de entidad (conjuntos y sus miembros) y el que hace referencia a otro (individuos y sus propiedades). Sin embargo, esta equivalencia no se trata, no se reconoce como tal, no es admitida abiertamente, sino que se encubre, se oculta bajo la apariencia de una mera abreviatura. Es decir, se pretende hacer creer que estamos ante una mera definición, en el sentido en que una definición es convencional, expresa una propuesta de abreviatura y, en consecuencia, no es verdadera ni falsa. Esto hace pensar que en estos casos el *objetivo último* que se persigue al

6 Ibid., p. 99.

7 Cfr. Grossmann, R., *CSW*, op. cit., p. 17. Grossmann, R., *OR*, op. cit., p.113.

emplear estas definiciones contextuales es la *reducción* de un tipo de entidades (en este caso los conjuntos y sus miembros) a otros (individuos y sus propiedades), de manera que, una vez más, se intenta sacar un rendimiento ontológico de ellas. Al hacer creer que se ha introducido la primera expresión referida a conjuntos como *abreviatura* de la segunda acerca de propiedades, se pretende justificar que ambas son *idénticas*, apoyándose en el hecho de que las abreviaturas, al ser meras abreviaturas, no introducen nada nuevo, de modo que queda abierto el camino para proclamar que en realidad todo discurso acerca de conjuntos puede reducirse a expresiones acerca de propiedades, con lo que se eliminarían los conjuntos en favor de las propiedades.

Sin embargo, como critica Grossmann, la expresión “e es miembro de un conjunto determinado por la propiedad F” no puede ser una definición en este sentido de abreviatura de “e es F”; un enunciado que hace referencia a conjuntos y miembros *no puede reducirse*, es decir, *no es idéntico*, no puede expresar la ‘misma’ cosa –y, en consecuencia, no se puede utilizar como mera abreviatura- de otro acerca de individuos y sus propiedades, sino que el enunciado “e es miembro de un conjunto determinado por la propiedad F si y sólo si e es F” hace referencia a una *equivalencia*, y ésta puede perfectamente ser verdadera o falsa, a diferencia de las definiciones. Por tanto, es confuso llamar a equivalencias como éstas (que son verdaderas o falsas) “definiciones”, y parece que quien lo hace no lo hace inofensivamente, sino con el propósito de reducción ontológica que hemos visto.

Encontramos, entonces, que el procedimiento de la definición contextual se ha utilizado con dos fines opuestos igualmente rechazables: por una parte, para la supuesta “creación” de entidades como la propiedad F, simplemente por el hecho de que este signo se ha definido, se ha adoptado como una abreviatura de otra expresión más larga; y, por otra parte, para intentar eliminar entidades de cierto tipo ontológico, es decir, de cierta categoría, por reducción a otras de otro tipo, partiendo del hecho de que son equivalentes. Sin embargo, hemos visto que ambos intentos de crear o destruir entidades son erróneos porque, en primer lugar, la utilización de abreviaturas es ontológicamente inofensiva, no tiene en ningún caso un rendimiento ontológico, sino meramente de economía del lenguaje; y, en segundo lugar, tampoco de la existencia de enunciados equivalentes puede derivarse la reducción de uno a otro.

El otro modo de introducir por definición un signo –en este caso F– es tomándolo como *abreviatura estricta* de otra cosa –no-f-. Pero está claro que aquí tampoco puede decirse que F represente una propiedad, ya que sólo puede representar lo mismo que no-f.<sup>8</sup> Y si la propiedad F no existe, ya dijimos que no se produce la contradicción; para que pueda derivarse ésta, se ha de reconocer la existencia de F.

Por tanto, hemos visto hasta ahora que *uno de los motivos* que ha llevado a algunos

8 De hecho, no se puede decir propiamente que ‘no-f’ represente lo mismo que la propiedad F, pues en sentido estricto es al revés: no hay nada que F pueda representar al margen de ‘no-f’, ya que consiste única y exclusivamente en representar ‘no-f’.



a creer que el signo F representa una propiedad es el puro hecho de que se haya adoptado como abreviatura de otra expresión. Pero *otro motivo* más común por el que tenemos tendencia a admitir intuitivamente la existencia de esa propiedad es que encontramos casos de propiedades que no se ejemplifican a sí mismas, y esto nos lleva a dar por supuesto erróneamente que ha de existir esa propiedad. Técnicamente hablando, se cree que la existencia de la propiedad F se sigue del principio de abstracción de propiedad (*principle of property abstraction*), por el que “existe una propiedad g que una entidad e tiene si y sólo si hay un contexto proposicional bien formado respecto a la entidad e”.<sup>9</sup> Aplicando esto a nuestro caso, si este contexto proposicional es “f no es f”, entonces, por el principio de abstracción de propiedad, se dice que ha de existir una propiedad (F) que la entidad f –que en este caso es una propiedad- tiene si y sólo si f no es f. Como dice Grossmann, lo que nos hace creer equivocadamente en la verdad del principio de abstracción de propiedad es el hecho de que estamos convencidos de que *toda forma proposicional representa una propiedad*, ya que podemos producir fácilmente la propiedad que se postula para toda forma proposicional. Por ejemplo, en nuestro caso, a partir de la forma proposicional “f no es f”, deducimos que existe la propiedad F de no ejemplificarse a sí misma que tiene una propiedad. O, a partir de la forma proposicional “es verde y es redondo”, por el principio de abstracción de propiedad, se cree que existe la propiedad compleja de ‘ser verde y redondo’ que una entidad tendría si y sólo si es simultáneamente verde y redonda. Y nos parece que lo mismo puede hacerse en todos los casos. La fuerte convicción que tenemos en que la propiedad F existe es la responsable de que la prueba de su inexistencia –en la que consiste precisamente la paradoja misma– nos resulte tan chocante y sorprendente.

Al encontrarnos con la paradoja nos damos cuenta de que, contrariamente a lo que pensábamos, F no puede existir y, en consecuencia, el principio de abstracción de propiedad ha de ser falso: *no toda* forma proposicional representa una propiedad, no puede producirse una propiedad para cada forma proposicional, sino sólo una expresión descriptiva, una descripción que, en este caso, no describe nada.

No obstante, Grossmann va aún más allá porque quiere explicar el *fundamento* de esto, por qué *no toda* forma proposicional representa una propiedad. Responde que se debe a que, en realidad, *ninguna* forma proposicional lo hace, y esto ocurre a su vez porque, dado que las formas proposicionales son entidades complejas, si éstas representaran una propiedad, ésta habría de ser también compleja, y las propiedades son todas *simples* según Grossmann. Es decir, el motivo fundamental para explicar que la descripción “la propiedad F que una propiedad f tiene si y sólo si f no es f” no describe ninguna entidad es que, si lo hiciera, ésta tendría que ser una propiedad compleja, y Grossmann va a argumentar que éstas no existen frente a lo que defendía Armstrong.

De acuerdo con esto, podemos ver que la *causa última* de que surja esta paradoja,

9 Grossmann, R., *CSW*, op. cit., p. 147; Grossmann, R., *OR*, op. cit., p. 117-18.

su *verdadero origen* está en que se admiten implícitamente las propiedades complejas. Hemos de aprender la lección más allá de lo que esta paradoja particular nos enseña: no sólo hemos de caer en la cuenta de que la propiedad F, en concreto, no puede existir (y, por lo tanto, *no toda* forma proposicional representa una propiedad), sino que hemos de entender la causa de esto: que no puede existir una entidad como ‘la propiedad de no ejemplificarse a sí misma que tiene una propiedad’ porque ésta es una propiedad compleja, y éstas no pueden existir, como Grossmann va a mostrar muy acertadamente. Es decir, si el origen de la paradoja está en que se cree que *toda* forma proposicional representa una propiedad (no sólo constituye una expresión descriptiva –la cual puede en algunos casos no describir nada-), para evitar ésta e ir al fondo de su enseñanza hemos de ver que en verdad *ninguna* forma proposicional representa una propiedad porque no existen las propiedades complejas. Esta tesis implica que tampoco hay propiedades conjuntivas ni relacionales,<sup>10</sup> ni esencias individuales según la forma particular de entenderlas que tiene Grossmann.<sup>11</sup>

#### 4. El rechazo de las propiedades complejas y el debate con Armstrong:

El principal argumento que Grossmann da contra la existencia de propiedades complejas (él toma como ejemplo la propiedad de un objeto de ser ‘redondo y verde’) es que, si éstas se admiten, se da lugar a una multiplicación innecesaria de los hechos, ya que en ese caso el hecho complejo de que “x es redondo y x es verde” sería *distinto*, un hecho *diferente*, no representaría lo mismo que el hecho “x es redondo y verde”, porque las propiedades implicadas en esos hechos serían distintas (uno de ellos contendría dos propiedades simples y, el otro, una propiedad compleja). Hay que darse cuenta, entonces, de que la descripción “la propiedad de ser redondo y verde” no describe ninguna propiedad *al margen* de la propiedad de ser redondo y la propiedad de ser verde, sino que es simplemente una *abreviatura* de éstas y, por tanto, describe lo mismo que ellas, pues ya hemos visto que no puede deducirse la existencia de cierta entidad (en este caso, una propiedad compleja) a partir del hecho de que podamos utilizar una abreviatura de una expresión más larga. Así, aunque efectivamente hay hechos complejos, no puede decirse lo mismo de las propiedades: *no existe una tercera propiedad distinta compleja* “redondo y verde”.

El argumento principal de Armstrong<sup>12</sup> a favor de las propiedades complejas, que

10 Grossmann dice que éstas son en realidad funciones proposicionales y, por tanto, pertenecen a la categoría de estructura, por lo que se han denominado erróneamente “propiedades”.

11 Grossmann considera únicamente dos concepciones de las esencias individuales: en primer lugar, como *propiedades complejas* que constan de todas las propiedades que un individuo tiene de manera esencial y, en segundo lugar, como la *propiedad de ser idéntico a un individuo*, es decir, como una propiedad relacional.

12 Cfr. Grossmann, R.; Armstrong, D.. *Phenomenological Realism vs. Scientific Realism: Reinhardt Grossmann- David M. Armstrong Metaphysical Correspondence*. Cumpa, J.; Tegtmeier, E. Eds., Hausenstamm: Ontos Verlag, 2009.

podría denominarse el argumento a partir del progreso científico, se basa en la posibilidad (lógica y empírica) de que la ciencia descubra que una propiedad que se creía simple es en verdad compleja, consta de otras, es decir es idéntica a una propiedad conjuntiva. Pero Grossmann le responde que *no es el científico* el que determina la existencia de propiedades complejas, la identidad de una propiedad compleja y sus propiedades conjuntadas, *sino el filósofo*, pues los hallazgos científicos se refieren a la conexión legal de unas propiedades con otras, es decir, consisten en el descubrimiento de la verdad de un enunciado de equivalencia, pero no de una identidad, no del hecho de que una propiedad conste de las otras de manera que ambas sean parcialmente idénticas.

También Putnam reflexiona en su ensayo *De las propiedades* acerca del principio de individuación, el criterio o las condiciones de identidad de las propiedades, en concreto, de lo que él llama propiedades físicas<sub>1</sub>, que son los predicados científicos. Se plantea la pregunta de si podemos obtener hoy en día un criterio extensional para la identidad de estas propiedades y sostiene que aún no podemos determinar uno, aunque estamos en el buen camino, pues esto depende según él de que se consigan *reducir* los términos teóricos de las disciplinas no fundamentales a términos físicos, de la ciencia física (propiedades físicas<sub>2</sub>): “el problema de enunciar un principio de individuación para propiedades físicas, magnitudes, etc., se reduce al problema de describir las restricciones metodológicas para la reducción”.<sup>13</sup> Es decir, dos propiedades son la misma propiedad si y sólo si una se puede reducir a otra. Pone el ejemplo de la temperatura, que es la energía cinética molecular media, y dice que éste “es un ejemplo clásico de la reducción de una magnitud física a otra”. Entonces se ve que hay que conseguir explicar la ley de reducción para así poder determinar también el criterio de identidad de las propiedades físicas<sub>1</sub>.

Sobre este tema parece que Grossmann tiene razón frente a Putnam o Armstrong, pues sostiene que el análisis científico sólo puede determinar la *conexión*, la *equivalencia* entre enunciados. Es decir, puede descubrir que ciertas propiedades están conectadas con otras, pero en ningún caso debe declarar haber logrado *reducir* unas a otras, haber demostrado su identidad. Por ejemplo, lo que la ciencia descubre no es que la temperatura se reduzca a energía cinética molecular media, sino que cierta propiedad está conectada o depende legalmente de otra, en este caso, que a cada temperatura le corresponde cierta energía cinética o que el color de un objeto está conectado legalmente con ciertas características de los átomos de su superficie. Pero el enunciado que habla de temperatura (o del color) no puede ser *el mismo* que el que hace referencia a la energía cinética (o las propiedades de los átomos), pues ambos contienen predicados diferentes. Y esto mismo puede aplicarse, como dice Grossmann, a la tesis de filósofos reduccionistas que pretenden demostrar la identidad de propiedades mentales y físicas, reducir lo mental a lo físico.

---

13 Putnam, H.. *De las propiedades*, trad. Martha Gorostiza. México: Universidad Nacional Autónoma, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1983, p. 7.

La crítica de Grossmann más fuerte contra las propiedades complejas que ataca la idea central de Armstrong es que, aun cuando se admitiera no sólo la equivalencia, sino la *identidad* (y, en consecuencia, la reducción) del hecho “a es G” (“a es cuadrado”, siguiendo el ejemplo de Armstrong) y el hecho “a es Q y a es R” (“a es una figura plana y a tiene cuatro lados iguales”), no podría concluirse de aquí, esto no serviría para probar que “G es (Q+R)”, es decir, que la propiedad G es una propiedad compleja que consiste de otras propiedades. Esto se debe a que admitir la identidad de “a es G” y “a es Q y a es R” simplemente significa que “a es G” es una *conjunción* de dos hechos, esto es, que es un *hecho* complejo, pero *no* que G es una *propiedad* compleja pues, para ello, para asumir que existe además una propiedad compleja, tendría que existir, aparte del hecho conjuntivo “a es Q y a es R”, otro hecho simple más, “a es (Q+R)”, que contendría la propiedad compleja.

Por ejemplo, si se diera el caso de que pensáramos, siguiendo el ejemplo de Grossmann, que la propiedad “ground” es una propiedad simple, pero de repente descubriéramos que las cosas ‘ground’ son siempre verdes y redondas (green and round), entonces lo que se descubriría es que “a es ground” representa un *hecho* complejo, una conjunción de la forma “a es green y a es round”, pero no se probaría que ‘ground’ es una *propiedad* conjuntiva, que existen las propiedades complejas, pues para eso tendría que probarse no sólo que se da el hecho conjuntivo que hemos dicho, sino también otro hecho adicional de la forma “A es green-and-round”. En conclusión, como afirma Grossmann, “la ciencia no puede decidir si estamos tratando con un hecho conjuntivo o con un hecho que contiene una propiedad conjuntiva, por lo que no puede descubrir que hay propiedades conjuntivas, no es algo que tenga que ser decidido por la ciencia, sino por la ontología.”<sup>14</sup>

En conclusión, la paradoja de la predicación muestra que no hay, no existe la propiedad F, no hay ninguna propiedad que una propiedad tenga si y sólo si ésta última no se ejemplifica a sí misma, pues admitirlo nos conduce a una paradoja, y el motivo último por el que esto es así es que no existen las propiedades complejas.

## 5. Si no hay propiedades complejas, ¿puede hablarse de ideas complejas?

En conexión con la crítica de Grossmann a las propiedades complejas, podemos plantear la pregunta de si las *ideas* son también, como las propiedades, siempre simples o si puede aplicarse a ellas la distinción simple-complejo, pues podría parecer que las ideas simples apuntan o hacen referencia a propiedades simples y las ideas complejas lo hacen a realidades complejas. Empiristas clásicos como Locke distinguían entre ideas simples e ideas complejas según provengan, respectivamente, de la experiencia del sujeto –y en este caso el sujeto se comporta de manera pasiva (ideas de sensación y de reflexión)–, o de la actividad del espíritu (al combinar unas ideas simples con otras). Así

<sup>14</sup> Grossmann, R., Armstrong, D., op. cit.

se consideraba, por ejemplo, que “hombre” es una idea compleja, ya que *consta* de las propiedades de ser racional, animal, etc. Es decir, se nos plantea aquí la pregunta de si, dado que hemos visto que no hay propiedades complejas, tiene sentido hablar de ideas complejas o no.

En esta cuestión podemos aplicar la misma respuesta que Grossmann da respecto a las propiedades complejas. Mientras que sí existen palabras compuestas (como, por ejemplo, puntapié, sabelotodo, quitasol, coche-cama) que *constan* de varias palabras simples (aunque hay que notar que estas palabras complejas expresan una idea simple, tienen un significado único), hablar de una idea compleja no significa que ésta *consista* de varias ideas simples, de una conjunción de ellas que la mente haya de tener necesariamente presente para conocer esa idea. La idea de hombre, que según Locke es compleja, es en realidad simple y apunta intencionalmente a una propiedad determinada y también simple. Locke considera esta idea como compleja porque confunde el hecho de que algo (en este caso una idea) *esté formado* por otras cosas y el hecho de que esté *conectado* legalmente con ellas. En concreto, no es que la idea de hombre conste de muchas otras ideas, sino que está conectada con ellas (con la idea de racionalidad, la idea de animal, etc.) precisamente porque la propiedad hombre también está asociada a otras propiedades en el sentido de una equivalencia.

Si se asume, como parece que Locke hace, que las ideas son complejas meramente por el hecho de estar conectadas con otras, entonces tendríamos que decir que *todas* las ideas son complejas. Pues no es que sólo toda idea nos despierta, en el plano psicológico, ciertas asociaciones de este mismo tipo (ya que la idea simple del amarillo me puede traer recuerdos del sol, del campo de hierba seca que vi el fin de semana, de que es amarillo el paraguas que me compré el otro día, o que este color es el favorito de un amigo); sino que también las propiedades (y, por tanto, las ideas) están conectadas legalmente con otras en el sentido de una equivalencia. Por ejemplo, la propiedad ‘amarillo’ está conectada legalmente con la propiedad de tener cierta longitud de onda; y la propiedad de ser un cuadrado lo está con las propiedades de ser una figura plana o tener cuatro lados iguales; es decir, en estos casos siempre se da una propiedad *si y sólo si* se da la otra.

Por tanto, hay que decir que todas las ideas son simples, al igual que las propiedades, aunque es cierto que están *conectadas* con muchas otras ideas o propiedades, según el caso. Así, no es cierto que una idea simple apunte a una realidad también simple, y una compleja lo haga a algo complejo.

Tras ver esto acerca de las ideas, nos quedaría examinar si ocurre lo mismo respecto a los pensamientos, si hay pensamientos complejos que apunten a estados de cosas (que son complejos), de manera que se daría una relación de isomorfismo entre ellos y sus objetos, o si los pensamientos son también simples como las ideas, a pesar de que hagan referencia a algo complejo. Esto pertenece ya a otro tema, pero nos limitaremos a decir aquí que hay que distinguir muy bien el plano de lo real, el plano

ontológico, y el de lo ideal, mental. Una vez que se ha hecho esto, puede notarse que, aunque es cierto que es la mente la que ha de adecuarse a lo real que quiere captar para ser verdadera, a veces hace mejor esto no asemejándose, sino distinguiéndose de aquello que quiere conocer.

En este sentido se entiende la tesis de Grossmann de que, para apuntar intencionalmente a algo complejo, por ejemplo, una proposición, un juicio o un hecho, el pensamiento, la entidad mental que se refiere a ello ha de ser simple. Según él, todos los contenidos mentales son siempre simples e inanalizables:

Nos parece que todos los contenidos son simples. Un contenido mental se expresa por una proposición y tiene por objeto intencional un estado de hechos. Tanto la proposición como el estado de hechos son cosas complejas. Pero el contenido mental mismo no es una cosa compleja<sup>15</sup>.

Esto es así porque, si se admitieran contenidos complejos, habrían de admitirse también las propiedades complejas -pues el contenido es una de las dos propiedades que tienen los actos mentales junto con la cualidad o tipo de acto mental<sup>16</sup>-, y ya hemos visto que esto es inviable. Además, es fácil disipar las dudas de cómo es posible que un contenido simple pueda apuntar a un objeto complejo, pues esto se entiende a caer en la cuenta de que la relación de intencionalidad no es una relación de isomorfismo, paralelismo o correspondencia biunívoca entre mente y mundo, y por ello sólo cierto tipo de entidades muy especiales pueden estar en este tipo de relación a otras cosas: los contenidos mentales, que son peculiares porque se caracterizan por ser pura remitencia a los objetos a los que apuntan, y para poder hacer esto las ideas y los juicios han de ser transparentes, inmateriales, no son en absoluto “cosas”, de modo que no hay que conocer nada en ellos para conocer los objetos reales a los que apuntan. Es decir, si esto es así, no se puede decir que tengan un ser real, sino intencional.

## **6. Otras respuestas a la paradoja y conclusión:**

Hemos visto hasta aquí cómo Grossmann resuelve la paradoja de la predicación. Y esto lo hace a la vez que critica otros intentos de explicarla y evitarla que no han acertado en la causa exacta por la que surge. Por ejemplo, analiza, entre otras, la tesis de Russell de que se origina a causa de un incumplimiento de la teoría de tipos que se comete en el primer paso del razonamiento que lleva a la paradoja, al admitir como significativas expresiones del tipo “f no es f”. Grossmann le objeta, en una línea similar

---

15 Grossmann, R, *La estructura de la mente* (EM), trad. Juan Carlos García Borrón, Barcelona: Labor, 1969, p. 117. Aquí se encuentra la refutación por parte de Grossmann mediante una reducción al absurdo de la tesis de Twardowski de que hay también contenidos complejos, que constarían de partes materiales y formales (p. 117-120) isomórficas a las del objeto apuntado intencionalmente.

16 Ibid., p. 113.

a lo que responde a Cocchiarella, que las expresiones que predicán una propiedad de otra, sea ésta del mismo tipo o no, no sólo son perfectamente significativas, sino verdaderas en muchos casos, por lo que no existe ninguna ley ontológica<sup>17</sup> que prohíba que una propiedad ejemplifique otra del mismo tipo, como Russell asumía.

Grossmann aplica la misma explicación de la paradoja de la predicación al resto de ellas, pues sostiene que todas se producen de la misma forma. Si no pueden evitarse mediante las diversas soluciones que se han propuesto (prohibición de las descripciones impredicativas, distinción entre Clases y Sets, empleo de la teoría de tipos...), su origen ha de estar en nuestras intuiciones erróneas acerca de qué cosas existen, en que asumimos demasiado rápido que algunas cosas han de existir, que ciertas descripciones describen entidades realmente existentes, como, por ejemplo, la propiedad F.

Es decir, las paradojas son en realidad pruebas de inexistencia de ciertas entidades y, mediante el estudio de ellas que Grossmann lleva a cabo, se desvela el motivo por el que no pueden existir: no es una cuestión meramente fáctica, sino que no existen porque las creencias ontológicas que nos habían llevado a dar intuitivamente por supuesta su existencia son falsas. Así se muestra que detrás de nuestra argumentación se encuentran siempre unos presupuestos ontológicos que se asumen desde el principio como verdaderos. Es decir, nuestro razonamiento parte de unas premisas que son principios de la ontología, y responde, tiene lugar conforme a ellos, pues estos son los principios más fundamentales y básicos, son los presupuestos de los que parte el pensamiento y, en consecuencia, los menos cuestionados y reexaminados, los que no se tienden a volver a poner a prueba.

Aquí se encuentra la razón por la que, cuando uno de estos principios asumidos en nuestra argumentación es falso, aparece una paradoja, se llega a conclusiones imposibles a partir de un razonamiento que, sin embargo, nos parece a todas luces correcto, sin ningún error lógico. Es decir, el carácter paradójico y sorprendente de estas pruebas de inexistencia en que consisten las paradojas —y la causa de que no se hayan sabido explicar y resolver correctamente en muchos casos—, se debe a que no se encuentra nada erróneo en el razonamiento explícito que conduce a la contradicción, nos parece que éste es totalmente correcto. Entonces lo que ocurre es que son las premisas implícitas, los presupuestos ontológicos asumidos en ese razonamiento los que están equivocados. Pero su carácter básico, fundamental y, en consecuencia, menos susceptible a ser cuestionado o revisado, es lo que nos dificulta caer en la cuenta de ello

---

17 Las leyes ontológicas son las que determinan lo que tiene sentido y lo que no, de modo que decir que una expresión no tiene sentido es lo mismo que decir que es una imposibilidad ontológica. Grossmann va a defender la tesis de que las imposibilidades ontológicas, a pesar de carecer de sentido, son concebibles (aunque no imaginables): “He afirmado que incluso las imposibilidades ontológicas son concebibles. Por ejemplo, es concebible que una cosa individual esté ejemplificada por otro individuo, aunque esto es ontológicamente imposible”, de modo que distingue el sinsentido de lo inconcebible. Y justifica esta tesis porque, “dado que podemos concebir las leyes ontológicas, podemos también concebir sus negaciones” (Grossmann, R., *CSW*, op. cit., p. 225).

y entender así el origen de las paradojas y su solución.





# HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



# LA CRÍTICA PLATÓNICA DE LA POESÍA COMO CRÍTICA DE LA TRADICIÓN ORAL

## PLATO CRITICISM OF POETRY AS CRITICISM OF ORAL TRADITION

---

EDUARDO ZAZO JIMÉNEZ

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** En el presente artículo examinaremos la expulsión de los poetas de la ciudad de la *República* de Platón. En primer lugar, pondremos de relieve los estudios sobre oralidad en Homero y Platón; en segundo lugar, analizaremos qué era la poesía en la época de Platón y para Platón y, apoyándonos en esa contextualización, analizaremos la crítica de la poesía de los libros II-III y del libro X; y en tercer lugar, propondremos una solución a las divergencias existentes entre los libros II-III y X en relación a la condena de la poesía a partir de la cuestión de la escritura en Platón.

**Palabras clave:** Platón, República, poesía, condena, escritura.

**Abstract:** This article examines the banishment of poets in Plato's Republic. Firstly, we present the history of the research on orality in Homer and Plato; secondly, we examine what poetry meant in Plato's time and for Plato and, based on this contextualization, we examine the criticism of poetry in the books II-III and X; thirdly, we propose a solution to the differences between the books II-III and X in relation to the condemnation of poetry from the Plato's point of view on writing.

**Keywords:** Plato, Republic, poetry, condemnation, writing.

## 1. Introducción

En este artículo pretendo analizar uno de los aspectos más incomprensidos de la obra de Platón: la expulsión de los poetas de la ciudad diseñada en la *República*. Platón ve un gran peligro en algo que a nosotros nos parece totalmente inofensivo: la poesía. Intentaré dar razón de este controvertido capítulo de la filosofía griega. Mi *paradoja* es la paradoja de un pensador, Platón, que tuvo como maestro a Sócrates, ágrafo, y como discípulo a Aristóteles, filósofo riguroso y conceptual. El aspecto escritural es aquí importante, pues no se comprende la expulsión de los poetas si no la colocamos en el contexto de la paulatina sustitución de una cultura oral poético-mimética por una cultura de la escritura alfabética. Mi *abismo* se abre cuando intentamos entrar en la ciudad de la *República* y vemos que los poetas se quedan fuera. ¿Por qué expulsa Platón a los poetas de la ciudad? En nuestra ciudad ideal se quedan fuera Dante, Shakespeare, Calderón, Goethe, Lorca, Hölderlin, Leopardi, etc. Si se materializara la polis ideal de Platón y fuéramos a una biblioteca a leer a estos autores, ¿estarían prohibidos?

Ya desde la Antigüedad no se entendió esta condena de los poetas. Muchas explicaciones se han ofrecido desde entonces para “salvar” a Platón:

[1] Que Platón no es tan perspicaz en el ámbito artístico.

[2] Que se refiere a la crítica literaria sofista que consideraba a los poetas como fuente de saber.

[3] Que no condena toda la poesía, puesto que admite los himnos a los dioses y los encomios a los hombres de bien.

[4] Que se refiere sobre todo al teatro.

[5] Que se trata de un reto lanzado a Aristóteles para saber si éste habría sido capaz de rehabilitar la poesía.

[6] Que como el proyecto de la República es ideal, hipotético e irrealizable, la condena de la poesía “solamente” muestra el carácter eminentemente irracional de la poesía y su peligro para la polis y para el hombre racional.

[7] Se ha llegado a sostener que se trata de una broma.<sup>1</sup>

Sin embargo, considero que la expulsión de los poetas sólo se entiende como crítica

---

1 Galí, N.. *Poesía silenciosa, pintura que habla*. Barcelona: Acantilado, 1999, p. 346-349.

de la tradición oral. Continuando la senda iniciada por Havelock, Goody y Watt, Gentili, Svenbro, Detienne, Galí y Reale, entre otros, quiero defender que el objetivo básico de Platón en *La República* es la promoción de una nueva política (y una nueva pedagogía) en conflicto con la educación poética propia de una cultura predominantemente oral -además de con la de los sofistas-. Para ello haré una lectura detenida de los libros II, III y X. Este programa de investigación asume como un hecho de importancia capital en la explicación del dinamismo de la cultura y la literatura griegas desde Homero hasta Aristóteles la lenta introducción de la escritura alfabética. En este marco más general, la obra de Platón supone un punto de inflexión.

Aunque consideraciones sobre la poesía aparecen en casi todos los diálogos de Platón, no me interesa tanto la cuestión del carácter divino del poeta o la cuestión de si la poesía es un arte o no cuanto la cuestión de qué significa poesía en Platón. Nosotros, hijos del romanticismo, partimos de una concepción del poeta como escritor que realiza obras artísticas: poemas.<sup>2</sup> Leemos poesía y pensamos en Baudelaire, Cernuda, Rilke, Leopardi o Eliot. Pero Homero –referente de poeta para Platón- no es, como estos poetas, un poeta literario o estético. Homero es un poeta eminentemente oral. Por eso no se pueden separar los estudios sobre la poesía en Platón de los estudios sobre la oralidad en Homero.

## 2. Estudios sobre oralidad en Homero y Platón

Homero es la referencia poética de Platón. Primer escritor de Occidente, también se puede considerar a Homero como una etapa final de una larga tradición de poetas orales. Este carácter mixto, superpuesto, permite realizar una historia de Occidente a través de las recepciones de Homero. La primera en importancia y sistematicidad es la de Platón, quien a su vez expulsa a los poetas, con Homero a la cabeza, de su ciudad. Aunque hay que señalar que no sólo se trata de Homero cuando Platón censura a los poetas, Homero es el prototipo de poeta oral que quedaría extramuros.

Si, como sostengo en este texto, la crítica platónica de la poesía no se comprende sino como crítica de la tradición oral, entonces debemos remitirnos a los estudios sobre oralidad en Grecia. Es bien conocido que la escritura alfabética no aparece en Grecia hasta el siglo -VII aproximadamente, y que, sin embargo, la cultura griega se fundamentó hasta finales del siglo -V en la oralidad. Es decir: que durante unos 300 años ambas “tecnologías” convivieron, de forma subordinada a veces (la escritura subordinada a la oralidad, sobre todo antes de Platón), de forma complementaria otras (a partir de Platón). Estudiar los textos griegos de este período, no como textos escritos para ser leídos, sino como recitaciones consignadas *a posteriori* por escrito, es una perspectiva reciente en la investigación filológica. Sólo desde hace algo más de un siglo

---

2 A nuestra formación de origen romántico se suma el hecho de que en el libro X Platón compara al poeta con los artesanos/artistas, y eso nos imposibilita captar el objetivo central del libro.

-aunque ya se sospechaba desde el siglo XVIII-, desde los estudios de Milman Parry, se considera en la investigación a Homero como un poeta eminentemente oral. Y sólo desde hace unos cincuenta años se ha relacionado este carácter eminentemente oral de Homero y de los demás poetas griegos con la condena platónica de la poesía. Esta perspectiva arranca en 1963, con *Prefacio a Platón* de Havelock y el extenso artículo “Las consecuencias de la cultura escrita” de Jack Goody y Ian Watt. Estos autores, en una sobreinterpretación habitual de los pioneros en cualquier descubrimiento con porvenir, consideraron que la escritura alfabética era condición suficiente para el surgimiento del platonismo. Para ellos, la escritura alfabética sería el factor causal exclusivo, único, que explicaba el platonismo. Más tarde, esta perspectiva logró introducirse en el campo de la filología griega (como en el caso de Gentili, Detienne o Reale). Sin embargo, los filólogos redujeron su alcance: la escritura alfabética sólo es condición necesaria para el surgimiento del platonismo. Y así ha llegado a los estudios filosóficos.

Estos primeros autores asimilaron el rechazo platónico de la poesía con el rechazo de la oralidad poética. La cuestión, sin embargo, no es tan simple. Los sofistas también utilizaban el alfabeto y sus enseñanzas no entraban en conflicto con la tradición oral poético-mimética. Y Platón no proponía una *paideia* basada exclusivamente en la escritura alfabética. El *Fedro* y la *Carta VII* impiden esa interpretación. Por lo tanto, en Platón, poesía no remite sin más a oralidad, sino a tradición oral. Veamos.

## 2. La poesía en Platón

### *a) La narración poética es parte de la música*

Quizá sorprenda esta manera de encarar un texto tan importante para el mundo occidental. Sin embargo, el propio Platón, tanto al inicio como al cierre de la discusión sobre la poesía en los libros II (376e) y III (398b), clasifica la narración poética dentro de la música. Dice al inicio:

-Pues bien, ¿cuál va a ser nuestra educación? ¿No será difícil inventar otra mejor que la que largos siglos nos han transmitido? La cual comprende, según creo, la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma.

-Así es.

-¿Y no empezaremos a educarlos por la música más bien que por la gimnástica?

-¿Cómo no?

-¿Consideras –pregunté- incluidas en la música las narraciones o no?

-Sí, por cierto.

-¿No hay dos clases de narraciones, unas verídicas y otras ficticias?<sup>3</sup>

3 Rep. 376e (pp. 154-155). Cito por la edición de Platón. *República*. Madrid: Alianza, 2008. A partir de ahora pondré entre paréntesis la página de la edición aquí citada a la que remite la cita.

Y poco después de la famosa expulsión de los poetas, al concluir el pasaje dedicado a la poetas en los libros II y III, dice Sócrates:

-Pues bien, -continué-; ahora parece, querido amigo, que hemos terminado por completo con aquella parte de la música relacionada con los discursos y mitos. Ya se ha hablado de lo que hay que decir y de cómo hay que decirlo.<sup>4</sup>

La clasificación de la narración poética como parte de la música no debe sorprender. A principios del siglo IV no hay todavía autonomía del texto escrito. Homero no era un escrito sino principalmente relato oral. En época de Platón se conocía a los poetas principalmente de oídas, a través del oído; apenas se los leía.<sup>5</sup> La poesía tradicional se componía de recitación, acompañamiento musical y baile. Nosotros sólo podemos analizar uno de los tres aspectos, el que tenemos: el texto que hemos recibido y que recoge más o menos “fielmente” la recitación.

#### *b) Poesía significa tradición oral*

De ese modo, si la narración poética forma parte de la música, el poeta proscrito por Platón aparece a otra luz. Éste es el núcleo de mi exposición. ¿Qué hace un poeta en la Grecia de los tiempos de Platón? ¿Cuál es la función de la poesía? El mismo Platón lo deja claro. En el libro X, en plena crítica de los poetas, afirma:

Habrà que examinar el género trágico y a Homero, su guía, ya que oímos decir a algunos que aquéllos conocen todas las artes y todas las cosas humanas en relación con la virtud y con el vicio, y también las divinas.<sup>6</sup>

La función tradicional del poeta era conocer todas las cosas humanas y divinas. Nuestros poetas modernos no tienen desde luego esa función. El saber está demasiado especializado como para que un poeta –o cualquiera– lo sepa todo en relación a los hombres y en relación a los dioses. Sin embargo, esta es la función habitual de un poeta en una sociedad que no conoce la escritura: transmitir el saber socialmente relevante. También la poesía tradicional griega es una poesía inserta en un contexto oral; debido a esta ausencia de escritura para recoger y transmitir los saberes socialmente relevantes, posee, apoyada en la memoria, un carácter enciclopédico y didáctico; y se desarrolla en

4 Rep. 398b (p. 192).

5 Sobre la circulación de libros en la Atenas socrática y platónica, Turner, E. G., “Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a.C.”. En Cavallo, Guglielmo. *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 25-49. Sobre los modos de lectura, Svenbro, J. *Phrasikleia: anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. [s.l.] La découverte, 1988 y Svenbro, “La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa”. En Cavallo, G.; Chartier, R. (dirs.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 1998. p. 57-93.

6 Rep. 598e (pp. 562-563).



un marco situacional de recitación o representación ante un auditorio que aprendía y se divertía a través de la identificación emotiva con el poeta y con sus relatos. Debido a la lenta introducción de la escritura alfabética, esta función de la poesía estaba en crisis en época platónica. De ahí su ataque a la poesía en tanto que tradición oral. En su época, la poesía ya no era capaz de dar a conocer todas las cosas humanas en relación a la virtud y el vicio y también las divinas. Ese papel le correspondía, según Platón, a la filosofía. Y por eso se enfrenta a la tradición oral. En la investigación, este cambio de perspectiva en la consideración del poeta sólo se comprendió con las obras de Havelock, quien por primera vez sostuvo que Platón estaba criticando la forma tradicional de aprendizaje poético-mimético de una cultura oral.

En esta forma tradicional de aprendizaje el poeta ocupa un lugar fundamental, pues se encarga de transmitir el saber social. Por eso el poeta es tan importante y debe invocar a las Musas. Así, la poesía, como recopilatorio del saber, es una herramienta didáctica que sirve para transmitir la tradición. El poeta, depositario del patrimonio cultural, educa y hace mejores a los hombres y es juzgado en relación a la amplitud y eficacia con que ha educado en aspectos cruciales de la cultura y la vida –ese es el criterio funcional de la valoración social de los poetas-. El buen poeta enseña las virtudes, públicas y privadas. Por eso la poesía ha de ser didáctica y cívicamente útil, fuente de todo conocimiento. Platón está de acuerdo en el criterio y por eso rechaza la poesía. Dice que bien lejos de lo verdadero está el arte imitativo (598b) y que el poeta ha de componer con conocimiento sobre las artes, las cosas humanas en relación a la virtud y el vicio y las cosas divinas (598e). *Platón no está interesado en juzgar los méritos estéticos de la poesía, sino en desacreditar su función social y educativa.* La poesía era fuente de instrucción y saber. Platón propone una nueva *paideia* en la que los poetas no son necesarios.

*La República* apenas trata de la política, como su nombre induciría a pensar; *La República* trata sobre todo de la educación, algo, sin embargo, eminentemente político en la Grecia de Platón. Además, de la educación se ocupaban los poetas. Por eso hay que considerar que la poesía no es una mera actividad literario-estética, sino fundamentalmente política y constitutiva de la polis. De hecho, es tan constitutiva que no cabe en la polis ideal de Platón. El sistema educativo tradicional griego, basado en los poetas, es sometido a examen y condenado.

Podemos hallar este criterio de valoración de los poetas en muchos otros textos de Hesíodo a Platón. Podríamos citar textos de Jenófanes, Heráclito o Heródoto, pero me limitaré a Hesíodo, por la antigüedad, y a Aristófanes, por la claridad.

**Hesíodo:** dice un verso de la *Teogonía* que las musas “cantan y celebran las normas y las sabias costumbres.”<sup>7</sup>

**Aristófanes:** en el proceso judicial de *Las Ranas* que debate quién, si Eurípides o

7 Hesíodo. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000, p. 73. El verso citado es el v. 66.

Esquilo, es el mejor de los poetas, dice Esquilo a Eurípides: “¿por qué razón hay que admirar a un poeta?”, y Eurípides responde: “por su destreza y su capacidad educadora, y porque hacemos mejores a los hombres en la ciudad.” Y poco después afirma Esquilo: “esos son los temas en que deben ejercitarse los poetas. Y mira, en efecto, desde los primeros tiempos cómo los poetas de más noble corazón son los que más útiles han resultado. Ahí está Orfeo, que nos enseñó los Misterios y a abstenernos de los muertos; y Museo, la curación de las enfermedades y los oráculos; y Hesíodo, el trabajo del campo, las estaciones de los frutos y el arado. ¿Y el divino Homero, de dónde tanto honor y gloria como tiene, sino de que nos enseñó las cosas más nobles: ejércitos ordenados, la virtud y el armamento de los varones? ” Y un poco después el mismo Esquilo afirma: “el poeta debe ocultar la perversidad y no llevarla a escena y sacar enseñanzas de ello, pues a los niños pequeños los educa el maestro y a los hombres en sazón, los poetas. Con que menester es que hablamos sólo de las cosas más nobles.”<sup>8</sup>

Los investigadores que han seguido la perspectiva abierta por Havelock también han señalado la función de la poesía tan distinta de la nuestra y que se conecta estrechamente con la función primordial de la poesía en una sociedad que no conoce la escritura: allí la poesía es útil, educativa y cívico-social:

En Grecia [sostiene Havelock], la poesía fue funcional y, al mismo tiempo, magistral y enciclopédica. La llegada de la escritura hizo que las cosas fueran cambiando poco a poco. [...] La poesía no era “literatura”, sino necesidad política y social. No era una forma de arte, ni provenía de la imaginación personal; era una enciclopedia, sostenida en esfuerzo común por los “mejores ciudadanos griegos.”<sup>9</sup>

El quehacer poético [sostiene Gentili] no se coloca en un nivel creativo-estético, sino heurístico-imitativo, como reproducción bien del dato natural bien de los modelos poéticos tradicionales. [...] La actividad del poeta se configuraba como una *performance* durante la cual él representaba gestualmente el relato siguiendo el ritmo de los versos y la música. La ejecución no mantenía inactivo al espectador, sino que mediante el placer psico-somático inherente a los aspectos visuales y auditivos, es decir gestuales y rítmico-musicales del espectáculo, le implicaba hasta hacerle partícipe y actor él mismo de la acción mimética. Una completa identificación del oyente-espectador con los varios personajes del relato. En particular, ¿cuál fue la función propia de la poesía épica que aún en tiempos de Platón los rapsodas recitaban ante el público ateniense? Havelock ha ilustrado exhaustivamente cómo el cantor épico, mediante la narración de las aventuras heroicas, transmitía al auditorio todo el saber jurídico, religioso, científico y

8 Aristófanes. *Comedias III*. Madrid: Gredos, 2007, pp. 283-287. Los versos citados son los vv. 1106-1055.

9 Havelock. E., *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid, 1994, p. 99 y p. 125.

técnico de su tiempo. Un saber no expuesto de manera sistemática y abstracta o en forma de digresión, sino perfectamente incorporado al tejido del relato. De ahí la feliz definición de la epopeya homérica como la enciclopedia dentro de la cual estaba organizada toda la sabiduría de la sociedad griega.<sup>10</sup>

El poeta [sostiene Detienne] es capaz de ver la Alétheia, es un “maestro de Verdad”. “Su “Verdad” es una “Verdad” asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. “Verdad” fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional, Alétheia no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la “mentira”; lo “falso” no se yergue cara a lo “verdadero”. La única oposición significativa es la de Alétheia y Lethé. En este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de videncia, su palabra tiende a identificarse con la “Verdad”.<sup>11</sup>

El grado de participación [sostiene Galí] que tenía la poesía en la formación y la vida de los ciudadanos no es, por tanto, equiparable con otros periodos de la historia occidental. La poesía no era considerada como simple entretenimiento, ni siquiera en el ámbito de los espectáculos teatrales. Por el contrario, se la valoraba como un vehículo privilegiado de conocimiento y verdad. Es precisamente esta valoración de la poesía lo que Platón rechaza tajantemente.<sup>12</sup>

### *c) Divergencias entre los libros II y III y el libro X en la condena de la poesía*

Una vez que [i] se ha demostrado la importancia de la poesía en la Grecia de la época platónica; [ii] se ha señalado que la crítica platónica de la poesía nada tiene que ver con motivos estético-literarios, podemos investigar los motivos que inducen a Platón a distinguir varios tipos de poesía y a las discordancias en cuanto a la condena entre los libros II y III y el X, pues, mientras la condena de la poesía en el libro X es total, en los libros II y III sólo queda condenada la poesía mimética.

La reforma de la *mousiké* de los libros II y III se justifica en función de criterios morales; concretamente, en razón de los perniciosos efectos morales que suscitan en los tiernos infantes la mayor parte de los poetas. Platón trae a colación versos de Homero, Hesíodo, Esquilo, Eurípides, Píndaro, etc., donde aparecen ejemplos que incitan al vicio. Apoyados en esos perniciosos ejemplos extraídos de los poetas griegos tradicionales, los fundadores de la ciudad ofrecen a los poetas líneas generales de los

10 Gentili, B.. *Poesía y público en la Grecia antigua*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996, p. 24 y p. 87.

11 Detienne, M.. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Sexto piso, 2004, p. 73 y p. 76.

12 Galí, N., *Poesía silenciosa, pintura que habla*. Barcelona: Acantilado, 1999, p. 353.

valores morales que sus narraciones deberían fomentar, pues los mitos narrados por los poetas a los infantes deben ser moralmente formativos. Esta censura en cuanto al contenido de las narraciones condiciona a su vez la manera en que los poetas se expresan. Distingue así Platón tres tipos de narraciones en cuanto a la *lexis* o modos de narrar (o “técnica de comunicación verbal”, según Havelock): simple, imitativa y mixta.<sup>13</sup> La narración simple es aquella, como los ditirambos, que está hecha por el propio poeta; la narración imitativa es aquella, como la tragedia y la comedia, en que el poeta imita a los actores; la narración mixta es aquella en la que, como la poesía épica, el poeta habla por sí mismo y por boca de otro.<sup>14</sup> En la narración problemática, la narración imitativa (y por ende la narración mixta), el poeta acomoda su modo de hablar al del personaje, habla como si fuera él, se hace semejante a él, y por eso lo imita y la poesía compuesta de esa forma se llama poesía imitativa. Y Platón la rechaza porque contradice el principio general sobre el que se sustenta la polis: cada individuo sólo puede dedicarse a un oficio. Los guardianes, pues en los libros II y III se trata de la educación de los guardianes, no pueden participar en la narración imitativa. Quizá sorprenda esta última afirmación, puesto que está claro que los guardianes no son poetas. Pero no hace falta dedicarse profesionalmente a la narración imitativa, como los poetas, para violar el principio de especialización según el cual cada individuo sólo puede dedicarse a un oficio. El hecho de participar como oyentes en el espectáculo poético (como ya he señalado anteriormente, en esa situación de comunicación oral definida por la identificación emotiva), impide a los guardianes el correcto cumplimiento de su labor. Por eso la *lexis* o el modo de hablar es crucial: los guardianes tienen que habituarse a imitar “caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes”,<sup>15</sup> utilizando la *lexis* correspondiente. Platón censura la poesía imitativa; pero admite las narraciones simples que ensalcen los caracteres nobles que han de definir a los guardianes. En último extremo, es posible además “traducir” narraciones imitativas en imitaciones simples a condición de que ensalcen las virtudes, caracteres y comportamientos del hombre de bien.

Así, mientras que en los libros II y III Platón propugnaba una reforma de la *mousiké*, en cuanto a contenido (los dioses son buenos) y en cuanto a forma (*lexis*: es decir, poesía no imitativa), en el libro X la condena de la poesía, asimilada a la mimesis, es total.<sup>16</sup> En el libro X Platón sostiene que, además de ser mimética, la poesía envuelve al auditorio en un mundo proteico y desmesurado, separando en varios pedazos el alma

---

13 Rep. 392d (p. 182).

14 Platón ofrece la traducción en narración simple de la narración mixta de la Iliada. I, 17-42 en Rep. 393e-394a (p. 184).

15 Rep. 395c (p. 187)

16 Abundan en ese sentido las expresiones que consideran a los poetas como un todo, sin realizar distinguos: “Todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores” (600e, p. 566); “El poeta no sabe más que imitar” (601a, p. 567); “Los que se dedican a la poesía trágica, ya sea en yambos, ya sea en versos épicos, son todos unos imitadores.” (602b, p. 569)

del oyente. Además, como el poeta no posee los conocimientos que presume tener y carece de toda *epistémé* y *techné*, se encuentra a una triple distancia de la verdad. Su saber es ilusorio, y además despierta, aviva y nutre la parte irracional del alma. Aunque situado en la escala social por debajo de los productores, el poeta llama a la insubordinación contra el poder de los filósofos. Por eso la poesía y la mimesis son condenadas y expulsadas de la ciudad sin paliativos.

Las principales diferencias entre los libros II y III y el libro X son las tres siguientes:

[a] En el libro X Platón considera que toda poesía es mimética. En los libros II y III la mimesis es solamente una de las tres formas de narración (simple, imitativa y mixta) y se permite la narración simple.

[b] La mimesis se condena en los libros II y III por sus perniciosos efectos morales; en el libro X porque nutre el elemento irracional del alma.<sup>17</sup> En todo caso, las consecuencias políticas son nefastas. Contra la mimesis, Platón afirma la filosofía.

[c] En los libros II y III se está regulando la educación de los guardianes; en el libro X la de los filósofos.

Quizá esta diferente regulación de la educación en función del estrato social – guardianes y filósofos – permita justificar la posición más laxa de Platón con respecto a la poesía en los libros II y III –pues se trata de la educación de los guardianes– y la más estricta en el libro X –pues se trata de la educación de los filósofos–. Sin embargo, esta explicación contradice el proceso general de formación expuesto a lo largo del libro. Lo que diferencia a los guardianes de los filósofos, en cuanto a la educación, es que estos últimos reciben con posterioridad una educación superior, pero en los estadios inferiores la educación es común.

Otra explicación de esta divergencia consiste en afirmar que, aunque más dura, la condena del libro X está sustentada en la teoría de las ideas desarrollada en libros anteriores y que no había sido expuesta en los libros II y III.<sup>18</sup> Por eso se puede considerar que la postura más radical del libro X es la definitiva y que toda poesía debe ser desterrada de la ciudad platónica. Sin embargo, esta explicación, a pesar de ser convincente, tampoco es plausible. En el propio libro X se admite cierto tipo de poesía: “no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios a los héroes.”<sup>19</sup> Además, en la mayor parte de los diálogos platónicos, especialmente en *Las Leyes*, si bien se advierte del peligro de la poesía, habitualmente se permiten y se

17 “El poeta implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella” (Rep. 605b-c, p. 576).

18 De ese modo, Luc Brisson, en “Les poètes, responsables de la déchéance de la cité”: En Dixsaut, M. *Études sur la République de Platon* Vrin, 2005. p. 25-41, distingue entre un enfoque ético-político en el libro III y un enfoque ontológico en el libro X. A pesar de ser una distinción acertada, puede hacer que dejemos de lado los motivos ético-políticos de la condena de la poesía del libro X. Véase la cita de la nota anterior.

19 Rep. 607a (p. 578)

consideran beneficiosos ciertos tipos de poesía. De ese modo, la primacía de la condena del libro X, justificada por el desarrollo previo de la teoría de las ideas, es contradicha por los numerosos pasajes platónicos que muestran una postura tolerante y precavida ante la poesía.

Parece, pues, que no hay criterios internos al texto de la *República* que nos permitan dilucidar si la condena de la poesía es total o no. Si defendemos la condena parcial, esta opción nos lleva a contradicciones con otros pasajes de la República. Lo mismo ocurre si defendemos la condena total. Si consideramos, en cambio, el resto de los diálogos platónicos, parece que desde el punto de vista de la totalidad la condena es parcial. Ello no evita, sin embargo, que en el libro X la condena sea total. Ante esta imposibilidad de alcanzar una postura que no conduzca a contradicciones con otros textos platónicos, la única salida consiste en reconducir el problema de la condena de la poesía (recordemos que en tanto que tradición oral) al problema de la escritura en Platón. Así quizá aparezca con más nitidez la postura de Platón ante la tradición oral.

### 3. Platón y la escritura

Como he afirmado varias veces anteriormente, poesía no significa oralidad y la crítica platónica de la poesía no es la crítica de la oralidad, sino “solamente” de la tradición oral, compuesta principalmente por Homero, educador de Grecia, Hesíodo y los trágicos. Aunque esta es la perspectiva con la que arrancaron, con Havelock, los estudios sobre los poetas en Platón, hoy la crítica es más moderada. Los puntos de vista centrales de Havelock (en primer lugar, que la crítica de la poesía es la crítica del estadio oral de la cultura griega y, en segundo lugar, que Platón propone en la *República* una *paideia* basada en la escritura alfabética) han sido superados. No es posible obviar las críticas a la escritura del *Fedro* y de la *Carta VII*. En estos textos Platón defiende la superioridad en el plano axiológico de la oralidad, en especial, de la oralidad dialéctica, sobre la escritura.

En el *Fedro*, Platón critica la escritura mediante cuatro argumentos.<sup>20</sup> En primer lugar, el escrito no es un remedio para la memoria, sino un medio para suscitar el recuerdo de lo que ya se sabe, por lo que no añade nada nuevo, sino, al contrario, permite el surgimiento de engreídos que, sin saber nada desde dentro, desde sí, creen saber muchas cosas, siendo en realidad unos ignorantes mayúsculos. Así, en vez de sabios, la escritura forma portadores de opinión. En segundo lugar, el escrito dice una sola cosa, que es la misma siempre, formando la imagen muerta o inerte del discurso oral, pues no puede variar. En tercer lugar, el escrito no discrimina entre entendidos e ignorantes, y circula por todas partes. Y en cuarto lugar, el escrito es huérfano, necesita de la ayuda de su padre, al no ser capaz de defenderse ni de “hablar”: el escrito separa al autor de sus palabras.

---

20 *Fedro*, 275c-e, en Platón. *Fedón. Fedro*. Madrid: Alianza, 1999, p. 267-268.

En la famosa *carta VII*, Platón afirma que sobre las cosas de mayor valor “no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas”.<sup>21</sup> Sin introducimos en los debates sobre las doctrinas no escritas de Platón, este testimonio muestra a las claras la confianza platónica en la oralidad dialéctica. Los argumentos para no dejar por escrito las enseñanzas sobre las mayores cosas son tres. En primer lugar, este conocimiento exige un largo aprendizaje en una serie de intercambios verbales entre maestro y discípulo en una vida común. Esto no quiere decir que dicho conocimiento sea comunicable, sino que exige una comunidad de vida y un discurso oral prolongado y fluido, condiciones ambas que no satisface la escritura. En segundo lugar, estas enseñanzas, si se pusieran por escrito, no beneficiarían a casi nadie, pues se trata de doctrinas que la mayoría no comprendería y con esa incomprensión vendría asociado el rechazo y el desprecio de los “iniciados”. En tercer lugar, tampoco tiene sentido ponerlas por escrito para el recuerdo en caso de olvido; se trata de doctrinas que, una vez comprendidas, por su simplicidad e importancia, no se olvidan.

Así, esta acérrima defensa de la oralidad no casa bien con las propuestas de Havelock, según el cual el objetivo básico de Platón en la *República* consiste en la promoción de una cultura alfabética que rechaza toda forma de pedagogía basada en la oralidad.<sup>22</sup> Havelock confunde de este modo poesía, mimesis y oralidad. Podemos distinguir, sin embargo, al menos tres formas de oralidad en la época de Platón: la oralidad poético-mimética tradicional, la oralidad sofista y la oralidad dialéctica platónica.<sup>23</sup> Platón condena las dos primeras. En esta conferencia me he ocupado de explicar la más escandalosa: la condena de la oralidad poético-mimética, la oralidad tradicional de Grecia, la de los poetas con los que toda Grecia siempre se educó. Así, y a modo de conclusión, querría finalizar diciendo que, cuando investigamos la poesía en Platón, tenemos que saber que no se trata de literatura, arte o estética, sino de ordenamiento político y jurídico y de educación. Platón no expulsa a Baudelaire de la ciudad; expulsa a Homero y a la tradición oral poético-mimética, fuente de todo el saber y ordenadora de la polis. Pero no expulsa las enseñanzas orales de su ciudad. No rechaza *in toto* ni la escritura ni la oralidad. A pesar de los recelos del *Fedro*, Platón fue y es y será un gran escritor, el primer gran escritor de Occidente;<sup>24</sup> a su vez, el cénit de

21 Carta VII, 341c, en Platón. *Diálogos VII*. Madrid: Gredos, Madrid, 1992, p. 513.

22 Extracto algunos pasajes de Havelock, E., *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós, 1992: “La diferencia obvia, que hemos señalado ya, es que las enseñanzas de Platón, desde el punto de vista formal, no eran poéticas. Estaban compuestas en prosa. ¿Era eso un accidente superficial? ¿O bien, visto que las enseñanzas platónicas habían de reemplazar a la poesía, habían de reemplazar también a la oralidad” (p. 27); “El platonismo, siendo un texto escrito, fue capaz de formular un nuevo tipo conceptual de lenguaje y de pensamiento que reemplazaba la narrativa y el pensamiento orales.” (p. 53); “El uso de la vista para recordar lo que se había dicho (Homero) se sustituyó por el uso de la vista para inventar un discurso textual (Tucídides, Platón) que parecía hacer obsoleta la oralidad” (p. 94).

23 Reale, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder, 2002, pp. 42-44

24 Cfr. *Ibid.*, pp. 112-14, quien a su vez remite a las tres reglas de la escritura que ofrece Platón en *Fedro* 277b-c.

su programa educativo se halla en una oralidad dialéctica que no debe ni puede ponerse por escrito. La sabiduría suprema no se puede escribir en papel, sino en el alma de los hombres. *En resumidas cuentas: su programa político-educativo rechaza la oralidad poética, supone la escritura alfabética y se decanta por la oralidad dialéctica.* Por eso considero que la poesía no es totalmente condenada. Incluso en los dos pasajes de los libros III y X más citados a propósito de la expulsión de los poetas, no toda poesía queda prohibida:

Parece, pues, que, si un hombre capacitado por su inteligencia para adoptar cualquier forma e imitar todas las cosas, llegara a nuestra ciudad con intención de exhibirse con sus poemas, caeríamos de rodillas ante él como ante un ser divino, admirable y seductor, pero, indicándole que ni existen entre nosotros hombres como él ni está permitido que existan, lo reexpediríamos con destino a otra ciudad, no sin haber vertido mirra sobre su cabeza y coronado esta de lana; y, por lo que a nosotros toca, nos contentaríamos, por nuestro bien, con escuchar a otro poeta o fabulista más austero, aunque menos agradable, que no nos imitara más que lo que dicen los hombres de bien ni se saliera en su lenguaje de aquellas normas que establecimos en un principio, cuando comenzamos a educar a nuestros soldados.<sup>25</sup>

Así, pues –proseguí-, cuando topes, Glaucón, con panegiristas de Homero que digan que este poeta fue quien educó a Grecia y que, en lo que se refiere al gobierno y dirección de los asuntos humanos, es digno de que se le coja y se le estudie y conforme a su poesía se instituya la propia vida, deberás besarlos y abrazarlos como a los mejores sujetos en su medida y reconocer también que Homero es el más poético y primero de los trágicos; pero has de saber igualmente que, en lo relativo a la poesía, no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios de los héroes. Y, si admites también la musa placentera en cantos o en poemas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en vez de la ley y de aquel razonamiento que en cada caso parezca mejor a la comunidad.<sup>26</sup>

---

25 Rep. 398a-b (pp. 191-192)

26 Rep. 606e-607a (pp. 578-579)





# DE LA UNIDAD COMO PRINCIPIO FORMAL A LA UNIDAD COMO CONTENIDO: ACERCAMIENTO A LA FILOSOFÍA DE LA MÚSICA EN AGUSTÍN DE HIPONA

**From the Unity as formal criterion to Unity as content: An approach to philosophy of Music on Augustine**

---

**MAXIMILIANO PRADA DUSSÁN**

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** El presente trabajo es una aproximación a la filosofía de la música en Agustín, teniendo como obras de referencia tanto sus escritos iniciales sobre el tema -*De Musica* y *De Ordine*-, como en obras posteriores -*Enarrations in Psalmos* y *De Doctrina Christiana*-, obras en las cuales emerge el principio de Unidad como eje articulador de la experiencia y la teoría musical. En este rastreo del problema serán desplegados los dos principales sentidos que Agustín dio a la Unidad en la música: por un lado, el de servir de criterio formal para distinguir la belleza; por otro, el de fungir como contenido significado en las obras musicales. En cada una de estas consideraciones, será necesario, a su turno, examinar los aparatos teóricos que las sustentan y algunos de los elementos principales que implican. Con todo, se intenta mostrar que la segunda vertiente señalada se desmarca de los análisis iniciales de Agustín, en los cuales la crítica usualmente ha centrado su atención.

**Palabras clave:** San Agustín, Filosofía de la música, Edad Media, Unidad

**Abstract:** This paper is an approach to philosophy of music on Saint Augustine, referencing *De Musica*, *De Ordine*, *Enarrations in Psalmos* and *De Doctrina Christiana*, from which the principle of Unity emerged as focal point of the experience and the theory of music. Two aspects of this principle will be explained here: on one hand, the Unity as a formal criterion to identify and appreciate beauty, on the other hand, it served as the meaning content of musical works. In order to develop these conceptions, it will be necessary to examine their underlying theoretical apparatus and some of key points involved. In the end, we will attempt to show the second aspect mentioned above that is distancing itself from the initial analysis of Augustine, which has been focused by researchers.

**Keywords:** St. Augustine, Philosophy of Music, Middle Ages, Unity.

“¡Cuánto lloré con tus himnos y tus cánticos,  
 fuertemente conmovido con las voces de tu Iglesia,  
 que dulcemente cantaba!  
 Penetraban aquellas voces en mis oídos y  
 tu verdad se derretía en mi corazón,  
 con lo cual se encendía el afecto de mi piedad  
 y corrían mis lágrimas, y me iba bien con ellas”  
 San Agustín.

La tradición medieval, tanto filosófico-teológica como musical, y, por supuesto, la crítica actual conoció a Agustín en su faceta de amante de la música. Dos relatos tomados de *Las Confesiones* suelen ser citados por los estudiosos para ilustrar esta inclinación: por un lado la escena de su conversión, la cual, según él mismo narra, estuvo acompañada de cantos de niños<sup>1</sup>. Por otra parte, la escena en la que el conjunto de fieles se congregó en la iglesia de Milán para impedir su toma por parte de los arrianos, apoyados por Justina; la congregación se mantuvo allí en vigilia, cantando himnos y salmos para ahuyentar el tedio y la tristeza<sup>2</sup>.

Pero la actitud de Agustín frente a la música no se detuvo en el terreno experiencial; más allá de esto, en numerosos escritos teorizó sobre ella. A este tópico dedicó un tratado, el *De Musica*, enmarcado dentro del proyecto general de describir una a una las Artes Liberales, proyecto esbozado en el *De Ordine*. Pero se refirió a la música también en muchos otros escritos. Su interés por el tema no mermó con el paso de los años, aún cuando sus preocupaciones centrales se desplazaron hacia temas históricos, bíblicos y teológicos. En efecto, además de los escritos señalados, incluso además de las *Confesiones*, en textos como la *Doctrina Cristiana*, la *Ciudad de Dios* o en los *Comentarios a los Salmos*, por nombrar sólo algunos, abundan las alusiones a este asunto.

La crítica filosófica, a la hora de estudiar la filosofía de la música en Agustín ha

1 “Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces ‘toma y lee, toma y lee’”. Agustín. *Confesiones*. Madrid, BAC, 1951. VIII. 12. 29. Tomo II de la edición de las Obras completas de San Agustín. Este texto ahora se citará bajo la abreviatura *Conf*.

2 *Conf*. IX.7.15. El epígrafe de este escrito se refiere a esa escena.

centrado su atención en escritos como el *De Musica* y el *De ordine*<sup>3</sup>, por ser estos los textos en los que el filósofo africano trató directa, completa y con más detenimiento el tema musical. Otros han preferido estudiar el asunto dentro abordajes de estética general agustiniana<sup>4</sup> o dentro de síntesis filosóficas de su pensamiento.

En este contexto, las alusiones a la música hechas por Agustín en escritos distintos al *De Musica*, al *De Ordine*, incluso a las *Confesiones*, han sido tratadas por la mayoría de los investigadores como repeticiones o aplicaciones de las teorías esbozadas en los primeros escritos, cuando no han sido vistas como comentarios sueltos sobre la música. La hipótesis sobre la que descansa esta ponencia es que estas otras ‘alusiones’ bien podrían ser reconstruidas en orden a configurar una teoría consistente sobre la música; una teoría tal sería necesaria para tener una mirada de conjunto sobre la filosofía de la música de Agustín y para encontrar posibles caminos de encuentros y desencuentros con otros pensadores. De ahí que se formulen las siguientes preguntas generales: ¿Qué tópicos emergen en esta reconstrucción?, ¿qué aportan estos tópicos a la comprensión de la filosofía de la música agustiniana?, ¿hay allí ideas nuevas o se trata de una repetición de las teorías ya desarrolladas en el *De Musica* y *De Ordine*?

Uno de esos tópicos que emergen en dicha reconstrucción, el cual es el argumento central de este escrito, es el del papel que juega el principio de unidad en las distintas lecturas que hace Agustín del arte en cuestión. Como intentaré mostrar, el africano mantuvo este principio como norte de la experiencia musical y de su posterior teorización. Para ello, serán desplegados los dos principales sentidos que dio a la unidad en la música: por un lado, el de servir de criterio formal para distinguir la belleza; por otro, el de fungir como contenido significado en las obras musicales. Estos dos enunciados definen la subdivisión de este escrito. En cada una de estas consideraciones, será necesario, a su turno, examinar los aparatos teóricos que las sustentan y algunos de los elementos principales que implican.

Con todo, me interesa señalar que, más allá de sus escritos dedicados exclusivamente al tema musical, el conjunto de la obra agustiniana despliega distintos sentidos de la música, los cuales brindan posibilidades diversas de aproximación al investigador interesado en ello.

---

3 Véase, entre otros, la colección de artículos recogidos en Richard R. la Croix, edit. (1988) *Augustine on music: an interdisciplinary collection of essays*. New York, The Edwin Mellen Press. También Brennan, Brian (1988) ‘Augustine’s De Musica’. En: *Vigiliae Christianae*. Vol. 2, No. 3, pp. 267-281. Otaola, Paloma (2005) *El De Musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*. Valladolid, Estudio Agustiniano. Fubini, Enrico. Fubini, Enrico (2007) *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid, Alianza. Así mismo, la entrada “Música”, escrita por Nancy Van Deusen para el *Diccionario San Agustín: Agustín a través del tiempo*. Allan D. Fitzgerald (dir.) Burgos, Monte Carmelo. (pp. 927-931)

4 Por ejemplo, Rey Altuna, Luis (1945) *¿Qué es lo bello? Introducción a la estética de San Agustín*. Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía. Svoboda, Karel (1958) *La estética de san Agustín y sus fuentes*. Madrid, Augustinus.

## 1. La unidad como principio formal

Agustín escribió el *De Ordine* y los primeros cinco libros del *De Musica* (el diálogo consta de seis libros), en la villa de Casiciaco, cerca de Milán, entre los años 386 y 387, los mismos años en que leyó los libros neoplatónicos<sup>5</sup>, en que ocurrió su conversión (386) y en que fue bautizado (387). El libro VI del *De Musica* esperaría hasta el 391, en Tagaste, en medio de su primer intento de conformación de una comunidad filosófica. Estos escritos inmediatamente posteriores a su conversión (los llamados diálogos de Casiciaco) están marcados por recurrencias a tópicos centrales del neoplatonismo y están motivados por un doble propósito: por un lado, el de justificar ante los círculos intelectuales de Milán su adopción de la fe cristiana y, por supuesto, la de invitarlos a hacer lo mismo que él; y por otro, el de mostrar a la iglesia cristiana la pertinencia de la filosofía en el camino de la fe<sup>6</sup> y en muchas ocasiones, su compatibilidad.

El *De Musica* se encuentra dentro de esta encrucijada, dentro del propósito de mostrar la compatibilidad, hasta donde fuera posible, entre el neoplatonismo y la fe cristiana. Si bien Agustín ya se había bautizado, no había hecho hasta el momento un estudio riguroso de los textos bíblicos, razón por la cual la referencia a ellos en este diálogo es escasa. Es así que la música es tratada dentro de las categorías pitagórico-platónicas, ampliamente difundidas en su momento.

La primera advertencia que se debe hacer dentro de estas categorías es aquella que distingue entre práctica y teoría musical. En términos generales, la primera se refiere al hecho acústico, a su producción y deleite, lo cual, dentro del esquema ontológico neoplatónico correspondería a la materialidad de la música. La segunda, por su parte, se refiere al descubrimiento de los principios racionales que hacen que la música práctica sea bella (*suave*). En el diálogo en cuestión, Agustín toma partido por esta última. Se refiere, entonces, a la música como teoría, como un discurso racional; de allí su definición: “*Musica est scientia bene modulandi* (Música es la ciencia del modular bien)”<sup>7</sup>.

Esta opción no es casual. Ella refleja el sentir de los círculos intelectuales de su momento, los cuales solían considerar a la música práctica como fuente de excitación y

5 Cfr. Hollingworth, Miles (2010) *The pilgrim city: St. Augustine of Hippo and his innovation in political thought*. London, T&T Clark. p. xx de la introducción.

6 Cfr. Brown, Peter (1969) *Augustine of Hippo*. Los Angeles, University of California Press. p.123. También MacWilliam (2001) ‘Diálogos de Casiciaco’. En: *Diccionario de san Agustín: Agustín a través del tiempo*. Op. Cit. p. 403.

7 Agustín (1988) *De Musica*. Madrid, B.A.C. I.II.2. Tomo XXXIX de la edición de las Obras completas de San Agustín en español. Desde ahora se citará este tratado bajo las siglas DM. Esta definición fue una de las más afortunadas en la teoría musical de la edad media. Agustín la conoció directamente de Varrón, pero era ya característica entre los tratadistas musicales. Este tratado fue el más valioso tratado de música de su tiempo. Cfr. Ortega, Alonso (1988) ‘Introducción al *De Musica*’. En: *Obras completas de san Agustín, tomo XXXIX*. Madrid, B.A.C. p. 73; FUBINI, Enrico (2007) *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Op. cit. p. 87

de locura, en virtud del placer que era capaz de generar. Dentro de estos círculos, dejarse llevar por el placer musical era propio de seres irracionales. En lugar de ceder ante tal excitación, o simplemente de reproducir la música virtuosamente, lo propio del hombre, señala Agustín, aquello que lo distinguiría de otras especies, consistía en ahondar en la racionalidad que a ella subyace<sup>8</sup>. Así, pues, su opción por considerar la ciencia, y no la práctica musical, hunde sus raíces en su concepción antropológica según la cual la racionalidad distingue al hombre de las bestias y en su despliegue el hombre encontraría su mayor dignidad<sup>9</sup>. Ecos de esta postura se encuentran también en las *Confesiones*, refiriéndose al dilema moral que causa el placer musical<sup>10</sup>.

En cuanto ciencia, la música hace parte de las Artes liberales, esbozadas por Agustín en su conjunto en el *De Ordine*. El sentido preciso que da a estas Artes es el de servir de enlace entre el mundo material (mundo sensible) y el mundo inmaterial (Dios y el alma). Estas ciencias permitirían dicho tránsito, en virtud de que ayudan a mostrar el mundo según su naturaleza constituyente: lo mostraban en su mutabilidad. A su turno, mostrando la naturaleza mudable del mundo, las Artes Liberales dejaban al descubierto la presencia de principios no mudables subyacentes<sup>11</sup>. El camino de la racionalidad consistiría en ir a al encuentro de estos principios. Fruto de su paso por el neoplatonismo, Agustín sostenía que en el camino del hombre hacia la contemplación del uno era necesario transitar por el camino de la interioridad<sup>12</sup>, al ser el mundo interior la primera indicación de inmaterialidad.

Este es precisamente el caso de la música. En cuanto ciencia, esta muestra que más allá de la mutabilidad del mundo sonoro, es decir más allá de los sonidos que se escuchan, y que pasan o del placer sensible que ella genera, subyacen principios racionales que permanecen; estos, a su turno, concluirá el autor africano, otorgan belleza a los sonidos. En una perspectiva más amplia, cual es la asumida por Agustín, la ciencia musical mostraría que a toda estructura temporal, no sólo a los sonidos, subyace

8 “Cuando vemos que los elefantes, los osos y algunas otras especies de animales se mueven al ritmo del canto, y que hasta las aves mismas se deleitan en sus propias voces [...] ¿no habrá que compararlos (a los hombres que, sin tener ciencia, escuchan gustosamente) a estos animales?” DM. I.IV.5.

9 “El hombre fue definido por los antiguos sabios así: el hombre es un animal racional, mortal. [...] por ser racional, aventaja a las bestias; por ser mortal, se diferencia del ser divino. Si le faltara lo primero, sería un bruto; si no se apartara de lo segundo, no podría deificarse” Agustín (1946) *De Ordine*. Madrid, B.A.C. II.XI.31. Tomo I de la edición de las Obras completas de San Agustín. En adelante se citará este tratado bajo las siglas DO. En general, los diálogos de Casiciaco se mantienen dentro de esta antropología, la cual, a su turno, se alza sobre la ontología neoplatónica.

10 Véase por ejemplo: “Mas intensamente me subyugaron y rindieron los deleites del oído, pero me desataste y me librate de ellos. Confieso que todavía encuentro algún deleite en la música de los himnos animados por tus palabras cuando se cantan con voz suave y melodiosa. Pero no, ciertamente para extasiarme con ellos al oírlos, sino para levantarme hacia ti cuando quiero. Con todo, buscan un lugar preferente en mi corazón –lugar que en mí no es el más apropiado- junto con las palabras que les dan vida y que sirven para que yo les de entrada”. *Conf.* X. 33. 49

11 Cfr. Morán, José (1963) *El hombre frente a Dios: el proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín*. Valladolid, Estudio Agustiniiano. p. 88

12 DO. II.V.15; también DO. II. XVIII.47

una estructura que la sustenta y que la rige<sup>13</sup>. De allí que el estudio de la música sirva también para comprender la constitución ontológica del mundo<sup>14</sup>.

¿Cuáles son estos principios subyacentes a las piezas musicales? Es decir, ¿cuáles son esos principios que hacen que en lugar de ruido tengamos música, en lugar de gritos, canto? Es aquí donde encontramos una primera idea sobre la unidad. Veamos.

En su tratado, Agustín se refiere solamente al aspecto rítmico de la música y lo examina a partir del análisis de los pies métricos latinos. Desde este punto de vista, los sonidos (en este caso, las palabras) son ante todo duraciones. En efecto, cada palabra está compuesta de sílabas, bien sea largas o breves<sup>15</sup>. Desde el punto de vista de la duración, se descubre una primera condición para que los sonidos produzcan deleite: un sonido no puede ser ni muy largo, ni muy corto para que el oído humano pueda captarlo y entenderlo como construcción artística<sup>16</sup>.

La duración de los sonidos, además, puede ser medida y expresada en números según su relación frente a la unidad. Es decir, cada sonido dura tantas unidades. Pero un sonido por sí mismo no constituye una pieza musical. Para que esta se dé se requiere una secuencia de ellos; una vez exista una secuencia, podemos entonces comparar la duración de cada uno de ellos con la de otro; así decimos que entre sonido y sonido hay cierta proporción rítmica, es decir una relación numérica *de tanto a tanto*. Es precisamente en estas proporciones, en la comparación de la duración de unos sonidos frente a otros, en donde radicaría la belleza musical.

¿Cuál será –pregunta Agustín– la medida que, dentro de las matemáticas, nos permita fijar un límite a la secuencia de las proporciones, de tal modo que pueda convertirse en ley reguladora del movimiento? Si ya Agustín se había instalado en la ontología neoplatónica para comprender los presupuestos de la música en relación con la experiencia humana, y ya había logrado expresar las secuencias de palabras en términos numéricos, ahora echa mano de la teoría matemática de los pitagóricos para hallar una medida reguladora de las secuencias. Dicha teoría matemática, no sobra insistir en ello, nace como proyección del uno, idea que asume también Agustín. De este

13 El camino de las Artes Liberales se divide en dos pasos: el *trivium* y *quadrivium*. Las primeras se referían al estudio de la palabra: gramática, dialéctica y retórica, por las cuales se comunica, halla y persuade la verdad. Las segundas, al estudio de los números como principios ordenadores del mundo: música, geometría, astronomía y aritmética. De la presencia de los números en el sonido, por el cual es ordenado, surge la música; en las figuras, la geometría; en el movimiento de los astros, la astronomía, y del número por sí mismo, la aritmética. Cfr. DO II. XIII. 38; II.XIV.41 – II. XV.43. También, REY ALTUNA, Luis (1945) *¿Qué es lo bello? Introducción a la estética de San Agustín*. Op. Cit. p. 105.

14 Los últimos capítulos del libro *De Musica* están dedicados a ilustrar este asunto. Son numerosas las alusiones que hace Agustín sobre este particular a lo largo de todos sus escritos.

15 Vale la pena anotar aquí que la distribución de sílabas breves y largas es para Agustín la unidad fundamental de medición dentro de la teoría rítmica asumida por Agustín. Sobre el impacto y repercusión que tuvo la adopción de este principio en las teorías métricas medievales, puede consultarse el libro de W. G. Waite (1954). *The rhythm of twelfth century polyphony: its theory and practice*. Yale University Press.

16 Cfr. DM. I.XIII.28

modo, cualquier duración y conexión estaría referida a él. Así, la *tetractys* pitagórica sirve a Agustín de criterio de organización y de criterio estético, en una doble vía: por un lado, para poner límites a la duración de las secuencias, a partir del cálculo de progresiones; por otro, para distinguir las proporciones (intervalos rítmicos) que producen belleza de las que no, a partir de la relación (*de tanto a tanto*) de las distintas duraciones y su cercanía o no a la igualdad proporcional<sup>17</sup>. Básicamente, los libros II al V del tratado sobre la música son una exposición acerca de las relaciones numéricas que pueden considerarse válidas bajo el propósito de lograr belleza en la música –exposición que no es necesario recrear aquí<sup>18</sup>.

En este punto vale la pena volver la mirada sobre dos aspectos de la teoría presentada. En primera instancia, es necesario señalar que la opción de encontrar la norma de la belleza a partir de las relaciones numéricas existentes entre los pies métricos implicó dejar por fuera de consideración el contenido mismo de las palabras.

17 DM. I.XI.19. la explicación se da a lo largo de DM. I.XI.18-XII.26

18 DM. VI.X.26. Encontramos, no obstante, una síntesis de tal estudio en el libro VI: “¿Qué es lo que nosotros amamos en la armonía de los ritmos sensibles? ¿Qué otra cosa es sino una cierta igualdad e intervalos de duración equivalente?”. “¿Nos producirían placer el pirriquo, o el espondeo, o el anapesto, o el dáctilo, o el proceleusmático, o el dispondeo, si cada uno de ellos no relacionara su primera parte a la segunda por medio de una división equivalente?” (DM. VI.X.26). Reducen también su norma a la igualdad los que pueden dividir la parte mayor según la menor: “¿Y qué belleza contienen en sí el yambo, el troqueo y el tríbraco si no es porque a causa de su parte más breve pueden dividir la parte mayor en otras dos porciones de igual valor?” (*Ibid.*). Pero también aquellos pies que contemplan las dos posibilidades anteriores: “[...] además, en cuanto a los pies de seis tiempos, ¿de dónde se explica que suenen con mayor dulzura y encanto sino porque se dividen conforme a una y otra ley?” (*Ibid.*).

Los pies de cinco y siete tiempos también entran en esta denominación, a pesar de que en ellos, la parte menor no divide a la mayor: “¿Por qué se les incorpora al rango de su especie para lograr la relación armoniosa de los tiempos sino porque en cinco tiempos, la parte menor tiene dos veces lo que posee tres veces la mayor, y en siete tiempos tiene la parte más pequeña tres veces lo que posee cuatro veces la mayor?” (*Ibid.*).

Asimismo, en ritmos, metros y versos, impera el mismo principio: “¿Por qué otro factor sino por el de la igualdad se establece al cabo la amistad de un pie con otro?” (DM. VI.X.27). Incluso los pies molosos y jonios, cuya sílaba central es larga, pueden adaptarse a los demás gracias a la *tesis* y al *arsis*, “¿Por qué es esto posible sino porque en ellos señorea el derecho de igualdad, es decir, porque esta sílaba es igual a la de sus lados, que valen dos tiempos, teniendo asimismo ella el valor de otros dos?” (*Ibid.*). Caso contrario al Anfibraco, “¿Por qué no puede ocurrir lo mismo en el anfibraco, cuando se une a otros versos de cuatro tiempos, sino porque en él no se encuentra una igualdad del mismo valor, la de una sílaba central doble con sílabas simples a sus lados?” (*Ibid.*).

Gracias a la norma de igualdad, el sentido acepta el silencio como parte constitutiva del verso: “¿Por qué, en los intervalos de silencio, no se siente engañado el sentido sino porque se paga tributo a ese mismo derecho de igualdad, si no por el sonido, sí al menos por el espacio durativo del tiempo que se exige?” (*Ibid.*). La norma de igualdad, que se manifiesta en la apreciación estética, exige la correspondencia de los tiempos de los pies en los versos: “¿Por qué la sílaba breve seguida de un silencio, se toma también por larga, no por convención, sino por la misma apreciación natural que guía el sentido del oído? ¿No es porque aquella misma ley de la igualdad nos prohíbe reducir a corta duración un sonido que se extiende en un más largo espacio de tiempo?” (*Ibid.*).

Finalmente, los períodos también gozan de la ley de igualdad, ¿cómo?: “¿No es porque, dentro del período, el miembro más corto se corresponde con el más largo por los pies iguales para marcar la medida, y porque, en el verso, gracias a una más profunda consideración de los ritmos, los miembros que se unen en calidad de desiguales se encuentran teniendo la fuerza de la igualdad?” (*Ibid.*).



Es decir, en este acercamiento, la belleza de la pieza musical no tiene que ver con *qué* se canta. Es este esquema el que recibe el nombre de estética formal agustiniana. La unidad, como se puede ver en este caso, es un criterio estético carente de contenido. A este respecto, se ha dicho que Agustín es el primer filósofo en separar forma y contenido en el arte<sup>19</sup>. El entramado que desarrolla para que la música se guíe por principios racionales, lo lleva a afirmar que el arte es un asunto concerniente al despliegue de la razón, no de la imitación<sup>20</sup>.

Por otro lado, el hecho de que se postulen criterios racionales como reguladores de la belleza no quiere decir que la belleza no sea percibida por los sentidos. Por el contrario, Agustín constantemente contrasta los principios encontrados en las proporciones matemáticas con la experiencia sensible, en muchos casos en la perspectiva de dotar de cierta 'validez' a sus hallazgos. Esto bajo el supuesto ontológico según el cual la unidad, como origen, puede ser percibida tanto por la razón como por los sentidos<sup>21</sup>.

Pero la búsqueda de Agustín no termina allí. ¿En dónde se encuentran los números una vez desaparece el sonido? En efecto, si los números son entidades inmateriales, no pueden desaparecer una vez el sonido ha terminado. ¿Dónde permanecen?<sup>22</sup> Aquí cobra sentido la idea misma de Arte Liberal en su función de conducir al hombre hacia la inmaterialidad. Como ha señalado en otros escritos, el alma humana es inmaterial, luego los números deben encontrarse allí también. Esto implica entonces que para encontrar el criterio de belleza es necesario volver hacia el interior del hombre.

El siguiente paso es, entonces, el análisis del alma misma, en donde Agustín descubre la presencia de los números<sup>23</sup>. Por un lado, se encontrarían los números de la memoria, esto es, las duraciones que, provenientes del exterior, permanecen dentro de nosotros a modo de recuerdo; cuando cantamos interiormente por ejemplo. En el alma, también se encontrarían los números judiciales, aquellos que nos permiten juzgar si una pieza musical es bella o no.

En ambos números Agustín descubre un principio unificador. En la memoria, en tanto ella funciona como articuladora de la experiencia: en efecto, si la memoria no tuviera esta función unificadora, la experiencia se nos presentaría como inconexa. Por su parte, los números judiciales permiten reconocer las proporciones válidas en la

19 Cfr. Ellsmere, P. K. y La Croix, Richard R. (1988) 'Augustine on art as imitation'. En: *Augustine on music: an interdisciplinary collection of essays*. Op. cit. pp. 1-17

20 Ibid.

21 Esta explicación se encuentra en la teoría de la sensación presente en DM. VI.V.9 y ampliada en el tratado *Sobre la Trinidad*.

22 "Dime, a fin de que pasemos de lo corporal a lo incorpóreo: cuando recitamos este verso Deus creator omnium (Dios creador de todas las cosas), ¿dónde crees que están los cuatro yambos de que consta y sus doce tiempos? Es decir, ¿están solamente en el sonido que se percibe o también en el sentido del oído de quien los percibe? ¿O también en la acción del que lo recita? ¿O, porque es un verso conocido, debemos confesar que estos ritmos están también en nuestra memoria?" DM. VI.II.2

23 Este desarrollo se encuentra principalmente en el libro VI del DM

música aún cuando el sentido no sea capaz de percibirlas<sup>24</sup>. En efecto, señala Agustín, si no existiese en nosotros tal unidad, no seríamos capaces de juzgar la belleza de una u otra obra más allá de nuestra capacidad de sentir placer o displacer ante ellas<sup>25</sup>. Con esto, lo que Agustín quiere mostrar es que la unidad, como criterio, no está solamente en las obras musicales, sino que está también dentro de nosotros. En virtud de ello, podemos percibirla cuando la encontramos en el exterior.

Ahora bien, Agustín ha encontrado que el alma es también mudable<sup>26</sup>. Esto es, un día recuerda algo, pero luego lo olvida; un día cree saber algo, pero luego lo desconoce; un día es uno el objeto de su amor, pero otro día podría ser otro. Así, concluye que este principio de unidad, en tanto es estable, no puede identificarse con el alma. Si bien el alma lo reconoce dentro de ella, no es ella misma; la trasciende<sup>27</sup>.

Cerremos con esto esta breve síntesis de la exposición agustiniana. Insistamos en que la música, que en primera instancia aparece como dato sonoro que genera placer o displacer, es valorada en virtud de la racionalidad que esta es capaz de expresar. En el camino racional, la unidad aparece como criterio formal de organización del mundo sonoro, del mundo mudable. En cuanto criterio formal se ajusta a la estructura matemática que describe la constitución ontológica del mundo. La búsqueda de este principio conduce a Agustín desde el mundo material hacia el inmaterial por vía de la interioridad.

## 2. La unidad como principio de unificación de una comunidad.

Demos paso ahora a las reflexiones acerca de la música presentes fundamentalmente en los *Comentarios a los salmos*. A diferencia de los diálogos ya mencionados, estos comentarios no estaban destinados a círculos intelectuales, sino, principalmente, a los asistentes a las iglesias de Cartago, Hipona y de otras ciudades del norte de África<sup>28</sup>. El comentario a los 150 salmos se redactó entre los años 392 y 418<sup>29</sup>, período en que Agustín cumplía ya con sus funciones de obispo (a partir de 395) y en que gozaba ya de reputación como teórico del cristianismo. En ese mismo período inició la redacción de obras como *Sobre la Trinidad* (399-419), *Sobre la Doctrina Cristiana* (396-426) y la *Ciudad de Dios* (413-425<sup>30</sup>).

Los *Comentarios a los salmos* se inscriben dentro de un proyecto amplio que

24 DM. VI.VIII.18

25 DM. VI.X.28

26 Una exposición detallada sobre la mutabilidad del alma la desarrolla Agustín en las *Confesiones*.

27 DM. VI.X.28

28 Ver Morán, José. (1964) 'Introducción general'. En: *Obras completas de San Agustín, tomo XIX: Enarraciones sobre los salmos, Iº*. Madrid, B.A.C. p. 16.

29 Ibid. Morán sigue la cronología propuesta por Zarb S. M. (*Chronologia Enarrationum sancti Augustini in Psalmos*, Valleta, Malta, 1948), añadiendo las observaciones que otros investigadores hicieron a dicha organización.

30 Cronología de obras según la presentada por Brown, Peter (1969) *Augustine of Hippo*. Op. Cit.

acompañó a Agustín durante varios años, encaminado a dar luces sobre la interpretación de los textos bíblicos. Así, el *Evangelio de San Juan*, el *Génesis* y los *Salmos*, entre otros, fueron comentados por Agustín, aplicando, en mayor o menor medida, los principios de interpretación explicitados en el libro *Sobre la Doctrina Cristiana*.

¿Qué aportan estos *Comentarios* a la teoría sobre la música? Lo primero que habría que advertir es que la música aquí no es tratada dentro del marco de las Artes Liberales. Es decir, no se refiere ya a una ciencia, sino a la práctica misma, a sus formas, sus instrumentos, sus contenidos. En este marco, el interés de Agustín recae no en encontrar principios estéticos que justifiquen la belleza de las obras, sino en mostrar el sentido de las prácticas musicales dentro de la creencia cristiana.

En esta otra comprensión, la música es vista por Agustín, no en virtud de su poder para deleitar, sino a partir de su capacidad para significar. Este sentir se manifiesta también en el texto *Sobre la Doctrina Cristiana*: “De los *signos* con que los hombres comunican entre sí sus pensamientos, unos pertenecen al sentido de la vista, otros al del oído, muy pocos a los demás sentidos [...] Los signos que pertenecen al oído, como dije antes, son mayor en número, y principalmente los constituyen las palabras; la trompeta, la flauta y la cítara dan muchas veces no solamente un sonido suave, sino también significativo”<sup>31</sup>.

¿Qué quiere decir que la trompeta, la flauta, la cítara y, en suma, la música dé un sonido significativo? Comencemos señalando la naturaleza del signo. Un signo, señala Agustín, es “toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta”<sup>32</sup>. Las cosas, por su parte, no poseen esta función significativa: “denominamos ahora *cosas* las que, como son una vara, una piedra, una bestia, y las demás por el estilo, no se emplean también para significar algo”<sup>33</sup>. Cosas y signos constituyen el conjunto tanto de lo que encontramos en el mundo, como de lo que aprendemos por medio de la instrucción<sup>34</sup>.

Agustín aplica esta distinción al ámbito musical: en cuanto cosa, la música deleita; en cuanto signo, tiene la capacidad de conducir, de mostrar, algo distinto de ella: “la trompeta, la flauta y la cítara dan muchas veces no solamente un sonido suave, sino también significativo”<sup>35</sup>.

En torno a la idea de la música como signo, dos asuntos son de interés para Agustín

31 Agustín (1969) *Sobre la Doctrina Cristiana*. Madrid, B.A.C. II. III. 4. Tomo XV de la edición de las Obras Completas de San Agustín. Se citará como De Doc. Crhist.

32 De Doc. Christ., II. I. 1.

33 De Doc. Christ., I. II. 2.

34 Vale la pena mencionar, aunque sea de paso, que Agustín trata el tema del signo, tanto en el diálogo *Sobre el maestro* como en aquel titulado *Sobre la doctrina cristiana*, en el marco de la discusión sobre la enseñanza. Es decir, los signos son tratados en orden explicar procesos por medio de los cuales una persona puede descubrir y dirigirse hacia algún nuevo conocimiento o estado de vida. Por otro lado, para un desarrollo de la epistemología agustiniana en relación con la teoría del signo, véase Rist, John (1994) *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge, Cambridge University Press.

35 De Doc. Christ., II. III. 4.

en los *Comentarios a los salmos*: por un lado, aquel centrado en describir aquello que los signos (los signos musicales) significan, lo significado por ellos; asunto que a su vez implicaría la descripción misma del signo en cuanto significante<sup>36</sup>. Por otro lado, la música sería uno de los signos convencionales, esto es, haría parte de los signos “que mutuamente se dan todos los vivientes para manifestar, en cuanto les es posible, los movimientos del alma, como son las sensaciones y los pensamientos. No tenemos – continúa- otra razón para señalar, es decir, dar un signo, sino el sacar y trasladar al ánimo de otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal señal”<sup>37</sup>. La otra cuestión será, entonces, aquella relativa a la posibilidad de trasladar algo que hay en la mente de alguien hacia la mente de otro por medio de un signo. Esto trae a colación la idea de que el signo se encuentra dentro de una comunidad que lo construye y lo entiende<sup>38</sup>. Por los propósitos de este escrito, me voy a detener solamente en la primera cuestión, aquella que trata sobre lo significado por la música, en consideración de Agustín.

Con todo, dentro del propósito trazado por Agustín en los *Comentarios a los salmos*, aquel de mostrar otras realidades, los distintos componentes de la música, tales como instrumentos y formas, son descritos no en su calidad de cosas, sino en su calidad de signos. En términos generales, afirmemos por ahora que en su conjunto las formas e instrumentos musicales son signo de la armonía que surge de la participación en la unidad. Tomemos particularmente la descripción que Agustín hace del coro para comprender a qué se refiere con esto<sup>39</sup>: “¿Qué es un coro? Muchos saben lo que es; precisamente, como hablo en la ciudad, sin duda, casi todos lo saben. Coro es un grupo de cantores que cantan a una. Si cantamos en coro, cantemos armónicamente. Todo el que discrepa con la voz en el coro de cantores, ofende al oído y perturba el coro”<sup>40</sup>.

Cuando Agustín se refiere a la armonía del coro, ‘a cantar a una’, no está interesado en promover la armonía musical por sí misma. Inicialmente, como lo había leído en Cicerón, el coro, así definido, serviría para explicar el ordenamiento de la ciudad, en tanto el resultado armonioso de la conjunción de voces diferentes en los coros mostraba que una ciudad podría estar compuesta de distintas clases sociales y aún así conservar su

36 Como Nancy van Deusen señala, el interés de Agustín es moral; por esta razón, no se detiene en hacer una descripción detallada de los elementos musicales (del significante), como sí lo haría Casiodoro en el caso de la cítara. Cfr. Van Deusen, Nancy. (1988) ‘Medieval organologies: Augustine vs Casiodore on the subject of musical instruments’. En: *Augustine on Music: an interdisciplinary collection of essays*. Op. cit. pp. 53-96.

37 *De Doc. Christ.*, II. II. 3.

38 Cfr. Jackson, Darrell (1972) ‘The theory of signs in St. Augustine’s *De Doctrina Christiana*’. En: *Augustine: a collection of critical essays*. R. A. Markus (Edit). New York, Anchor books. pp. 96-102. También Rist, John M. (1994) *Augustine: ancient thought baptized*. Op. Cit. pp. 35-39

39 Si bien el coro no es el único elemento musical descrito por Agustín en sus comentarios, es necesario apuntar que este es de especial interés para él, por encima de la organología, en razón a que involucra palabras además de sonidos.

40 Agustín (1967) *Enarraciones sobre los salmos*. Madrid, B.A.C. 149. 7. Tomo XXII de la edición de las Obras Completas de San Agustín. El conjunto de los comentarios a los salmos se encuentra en los tomos XIX-XXII de esta edición. Se citará como *Enarr. In. Psalm*.

unión y armonía<sup>41</sup>.

Pero la realidad que interesa mostrar a Agustín por medio de la música, en este caso por medio del coro, no está referida a la ciudad terrena (en los términos del hiponense), sino a la ciudad de Dios. ¿Qué significa cantar ‘a una’ en la ciudad de Dios? La estructura por medio de la cual se entonaban los salmos muestra el camino para comprenderlo. Estos, según la descripción agustiniana, eran cantados *alternativamente*, esto es, alternando las frases entre un entonador y una asamblea que responde<sup>42</sup>. La respuesta del coro es para Agustín cantar con quien entona, en conjunto, es unirse a su canto; no es cantar algo distinto a él, sino cantar con y en él. Este sería el significado preciso del ‘cantar a una’. La estructura de canto *alternativo*, entonces, no mienta la contraposición de dos voces, sino la unión de quienes responden a una primera voz que entona, la del cantor. En el contexto en el que Agustín trata este asunto (en el contexto de comentar los salmos), en el cual los cantos son fundamentalmente los cánticos de

41 A este respecto, en la *Ciudad de Dios* Agustín cita a Cicerón: ‘Entre la cítara o las flautas y el canto de voces debe haber una cierta armonía de los distintos sonidos, y si falta la afinación o hay desacordes, es insufrible para el oído entendido. Pero también esa misma armonía se logra mediante un concierto ordenado y artístico de las voces más dispares. Pues bien, de este mismo modo, concertando debidamente las diversas clases sociales, altas, medias y bajas, como si fueran sonidos musicales, y en orden razonable, logra la ciudad realizar un concierto mediante el consenso de las más diversas tendencias. Diríamos que lo que para los músicos es la armonía en el canto, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro, y el mejor para la seguridad de todo Estado. Y, sin justicia de ningún modo puede existir la concordia’ [Cita *De Republica* 2,42-43, de Cicerón]. Agustín (2009) *La Ciudad de Dios*. Madrid, B.A.C. II. XXI. 1. Se citará como *Ciudad de Dios*.

42 “El título de este salmo 87 encierra algo que ofrece un nuevo asunto al expositor. En ningún versillo de los otros salmos se consignó lo que se lee aquí: *a favor de Melech; para cantarse alternativamente*. Ya he dicho en otras ocasiones lo que me pareció que significa ‘cántico de salmo’ y ‘salmo de cántico’. También se ha tratado con frecuencia sobre las palabras *para los hijos de Coré*, que suelen consignarse en los títulos de los salmos, asimismo expuse también qué signifique *para el fin*. Pero lo que sigue: *a favor de Melech; para cantarse alternativamente*, inusualmente se consigna en este salmo. Con todo, *a favor de Melech* puede traducirse en latín por *pro choro*, en favor del coro, puesto que la palabra hebrea *Melech* significa *coro*. Luego, ¿qué quiere decir *a favor del coro; para cantarse alternativamente*, sino que tal vez responda el coro armonizando con el que canta? Así creo que no sólo se cantó este salmo, sino también otros, aunque lleven otros títulos, lo cual pienso que se hizo en gracia de la variedad, para que no causase hastío. Este salmo no es el único que merezca ser respondido por el coro, siendo así que no es el único escrito sobre la pasión del Señor. [...] Con todo, expondré en qué oculto misterio me parece que se dijo: *a favor del coro; para cantarse alternativamente*, es decir, para que se responda por el coro al cantor. Aquí se anuncia la pasión del Señor. Pues así dice el apóstol san Pedro: *Cristo padeció por nosotros, dejándonos una pauta para que sigamos sus pisadas*; esto es responder. También dice el apóstol san Juan: *así como Cristo dio su vida por nosotros, así también nosotros debemos darla por nuestros hermanos*; esto es responder. El coro simboliza la concordia o armonía que se encierra en la caridad. Luego todo el que, como imitador de la pasión del Señor, entregue su cuerpo a las llamas, si no tiene caridad, no responde al coro y, por tanto, de nada le aprovecha. Por esto, así como se denominan en el arte músico, conforme pudieron expresarlo en latín los hombres doctos, *praecentor et succentor*, entonador y comprimario –a saber, es *praecentor* aquel que entona el cántico, y *succentor* el que a continuación responde cantando o hace el segundo papel-, así también en este cántico de la pasión, procediéndoles Cristo, le sigue el coro de los mártires, que reciben al fin las coronas celestes. Pues esto se canta por los hijos de Coré, es decir, por los que imitan la pasión de Cristo, porque Cristo fue crucificado en el sitio de la calavera, la cual en hebreo se denomina Coré” *Enarr. in. psalm. 87. 1.*

David<sup>43</sup>, Cristo, como cuerpo total, es quien canta, quien entona<sup>44</sup>. Responder a quien canta es, entonces, unirse a él, participar en la unidad del cuerpo de Cristo. ¿De qué modo?: amándolo<sup>45</sup>. En este sentido, cantar a una, armoniosamente, indica cantar amando al cantor. Así pues, el ‘cantar a una’ no sólo describe una estructura musical, descripción, por lo demás, necesaria para comprender su simbolismo: también expresa una condición moral, tal como lo señalaba en el comentario al salmo 87, “quien tiene caridad responde al coro”; a partir de ella expresa también el presupuesto para la conformación de una comunidad: “el coro simboliza la concordia o armonía que se encierra en la caridad”<sup>46</sup>. Resta decir que una vez construido este simbolismo, la estructura musical puede variar. En efecto, no importaría ya que se trate de una o de muchas voces: en todas ellas estaría representada la unidad que se da por medio del amor<sup>47</sup>. En la única voz estarían implicadas las demás voces<sup>48</sup>.

Cerremos este asunto señalando que el simbolismo de la armonía aquí expuesto le permite afirmar que, por ejemplo, aquellos que pertenecen al donatismo no ‘cantan a

43 “Desarrollándose así a través de los tiempos la ciudad de Dios, reinó David primeramente en la Jerusalén terrena, sombra del futuro. Era David hombre erudito en el arte del canto, y amaba la armonía musical, no por un deleite vulgar, sino por sentimiento religioso, sirviendo en ella a su Dios, el verdadero Dios, en transporte místico de una gran realidad. Porque el concierto apropiado y moderado de los diversos sonidos manifiesta con su armoniosa variedad la unidad compacta de una ciudad bien ordenada. Casi todas sus profecías se encuentran en los salmos, que número de ciento cincuenta tenemos en un libro llamado ‘salterio’” *Ciudad de Dios*, XVII. XIV.

44 “Este es su título. Luego cantan subiendo; pero unas veces parece que canta uno solo, otras, muchos; con todo, los muchos son uno, porque uno es Cristo, y en Cristo los miembros de Cristo forman con Cristo uno, y la cabeza de todos estos miembros se halla en el cielo. Sin embargo, aunque el cuerpo trabaja en la tierra, no está separado de su cabeza, pues la cabeza mira desde arriba y ampara a su cuerpo. Si no celase por él, no hubiera dicho al perseguidor que aún era Saulo y no Pablo: *Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?* Esto lo conocéis perfectísimamente y es comunísimo para vosotros. Pero no se conmemoren con hastío estas cosas para aquellos que las recuerdan, a fin de que por su tolerancia vuelvan a la memoria de aquellos que las olvidaron, pues son saludables y con frecuencia deben ser repetidas. Luego ya cante uno o ya canten muchos, muchos hombres son un solo hombre, porque son la unidad; y Cristo, como dijimos, es uno, y todos los cristianos son miembros de Cristo” *Enarr. in psalm.* 123. 1.

45 “Luego ¿qué cantan estos? ¿Qué cantan estos miembros de Cristo? Aman, y amando cantan; cantan desando. Algunas veces cantan en la tribulación, otras cantan con regocijo, cuando cantan en esperanza. Nuestra tribulación tiene lugar en el mundo actual, nuestra esperanza e encamina al siglo futuro” *Enarr. in psalm.* 123. 2.

46 *Enarr. in psalm.* 87. 1.

47 “Luego ya cante uno o ya canten muchos, muchos hombres son un solo hombre, porque son la unidad; y Cristo, como dijimos, es uno, y todos los cristianos son miembros de Cristo” *Enarr. in psalm.* 123. 1.

48 “En este salmo se nos recomienda la humildad del fiel y siervo de Dios, con cuya voz se canta, puesto que él es todo el cuerpo de Cristo. Con frecuencia he advertido a vuestra caridad que no había de tomarse la voz como si fuera la de un solo hombre que canta, sino la de todos los que se hallan en el cuerpo de Cristo. Y como en el cuerpo de Él están todos los hombres, por eso habla como un único hombre, pues el mismo uno es también muchos. Son muchos en sí mismos, pero son uno en aquel que es único” *Enarr. in psalm.* 130. 1. En este y otros comentarios a los salmos, Agustín parece trascender la forma musical de la salmodia, al considerar, finalmente, que la voz de un cantor, tanto como la de muchos (asamblea) representa la unidad Cristo como cuerpo total. Para las formas de la salmodia en la antigüedad taria véase Cattin, Giulio (1987) *Historia de la música, 2: el Medioevo, primera parte*. Madrid, Tuner música. pp. 11-13.

una<sup>49</sup> o que los falsos cristianos, aún estando dentro del coro, están en él sin cantar<sup>50</sup>. La unión con el cantor principal le permite encontrar dentro del coro a quienes ya han cantado en esta voz<sup>51</sup> tanto como al coro de los ángeles<sup>52</sup>. De esta manera, Agustín construye una simbología tal que termina mostrando que la participación de los fieles en el coro litúrgico es una indicación de la organización y actividad de los fieles en la Ciudad de Dios.

Hemos tomado en consideración el coro por ser este un signo que muestra directamente la unidad, pero el ejercicio hermenéutico de Agustín lo lleva a considerar otros aspectos de la música, tales como algunas formas musicales (himnos, canto del aleluya y de la pasión, entre otros) y asuntos relativos a la organología (por medio de la descripción de la cítara, el salterio, la trompeta y tambores, entre otros), en donde, como se dijo, la idea rectora sigue siendo la armonía que se da en la caridad.

### 3. Conclusiones provisionales

A partir de una comparación de las dos aproximaciones de Agustín a la música, esbozaré algunas conclusiones provisionales. Señalemos algunas de las que podrían ser más relevantes:

[a] La primera tiene que ver con la constatación misma de la presencia de dos aparatos teóricos distintos para aproximarse al asunto musical: las categorías matemáticas y la ontología proveniente de la corriente pitagórico-platónica, por un lado; y la teoría del signo proveniente de las corrientes estoica, epicúrea y de la retórica cristiana. En algún sentido se puede decir que la primera tendencia consistía en mostrar la música como *cosa* y a partir de allí la experiencia, de placer o displacer, que tenemos de ella; mientras que la segunda, como *signo* y a partir de allí, aquello que señala. En tanto *cosa*, la música práctica cede el puesto a la música como ciencia, toda vez que el mundo material es de menor valor que el mundo inmaterial. En tanto *signo*, la música práctica es necesaria para comprender las realidades invisibles. De aquí que de la segunda postura se desprenda una nueva valoración del sonido y de las prácticas musicales.

[b] La unidad, como criterio rector de la práctica musical, se mantiene en ambas perspectivas, aunque entendida de distinta forma. En la primera, como estructura formal que rige las conexiones entre los sonidos; mientras que en la segunda, como un contenido (Cristo) dentro del cual es posible la armonía. La belleza es la consecuencia de ambas: de la primera, a partir de las conexiones; de la segunda, a partir de la revelación y participación del origen de la belleza: Cristo.

[c] Las dos perspectivas exigen de cada ser humano una cierta actitud individual

49 *Enarr. in psalm.* 33. s2. 7.

50 *Enarr. in psalm.* 130. 3.

51 *Enarr. in psalm.* 72. 21.

52 *Enarr. in psalm.* 137. 4.

frente a la música e invitan a volver sobre sí y a la conversión. No obstante, en la segunda perspectiva, a diferencia de la primera, Agustín toma en consideración el carácter colectivo de la música. Su interés no se centra entonces en asuntos relativos a la experiencia individual (en términos del placer que genera y de la actitud personal ante ella), sino en la capacidad que la música tendría de mostrar –significar– los lazos que vinculan a una comunidad (en este caso, el amor aglutinante).

Si en la descripción de la música como *cosa* Agustín está cerca a las reflexiones de Pitágoras, Platón, Varrón y Plotino; en la de la música como *signo* tendría que vérselas con Ambrosio de Milán y la tradición del canto Judeo-Cristiano de los primeros siglos del cristianismo. Si en la primera encontraría ecos durante la Edad Media en Boecio y posteriormente en las discusiones que sobre el ritmo se dieron en el siglo XII; la segunda tendencia le daría como interlocutores a Casiodoro, Gregorio y las prácticas musicales litúrgicas y de los monasterios. La música como *cosa* y la música como *signo* son, pues, dos vertientes trabajadas por Agustín a lo largo de su producción intelectual. Su reflexión no se reduce, en ningún caso, a las teorizaciones de sus primeros escritos.





# NOTAS SOBRE LA COMPATIBILIDAD ENTRE LA TEORÍA CARTESIANA DE LAS TRES NOCIONES PRIMITIVAS Y SU DUALISMO ONTOLÓGICO

## NOTES ON COMPATIBILITY BETWEEN THE CARTESIAN THEORY OF THE THREE PRIMITIVE NOTIONS AND ONTOLOGICAL DUALISM

---

MARIANA DE ALMEIDA CAMPOS

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** El artículo se pregunta sobre cómo conciliar la teoría de las tres nociones primitivas con el dualismo ontológico en el sistema de Descartes. Teniendo en cuenta el debate entre los intérpretes sobre la extensión del concepto cartesiano de sustancia, tengo la intención de contestar a la pregunta sobre si el hombre puede ser considerado una sustancia de la ontología cartesiana. Al abordar esta cuestión, pretendo examinar los principales textos en los que Descartes presenta sus definiciones acerca de la sustancia, y, finalmente, intentaré formular algunas consideraciones sobre las consecuencias de estas definiciones para la defensa del dualismo. Argüiré, por lo tanto, que teniendo en cuenta la teoría cartesiana de la sustancia, el hombre no es una sustancia en la ontología de Descartes.

**Palabras clave:** Sustancia, atributo principal, dualismo, hombre, ontología.

**Abstract:** The key question of this article is how to make the theory of the three primitive notions compatible with ontological dualism in Descartes' system of thought. By taking into consideration the debate among interpreters regarding the scope of the concept of substance, my aim is to respond if man should be considered as a substance in Cartesian ontology. To deal with this problem, I will examine Descartes' key texts in which he defines substance and then I will outline considerations on the consequences of these definitions that defend dualism. I will thus defend that given the Cartesian theory of substance, man is not a substance in Descartes' ontology.

**Key words:** Substance, main attribute, dualism, man, ontology.

## 1. Introducción: la sustancia según Descartes

Algunos intérpretes sostienen que Descartes considera las siguientes entidades como sustancias: Dios, la mente, el cuerpo "tomado en general", y el hombre<sup>1</sup>. Otros niegan que el hombre sea una sustancia, y, además, sostienen que sólo Dios, la mente y el cuerpo "tomado en general" serían sustancias<sup>2</sup>. En ambos casos, los cuerpos particulares se conciben como modos de una única sustancia extensa. En general, la segunda posición interpretativa se toma como representativa de lo que sería la lectura tradicional de la ontología cartesiana. Sin embargo, según otros intérpretes, habría habido una evolución en los escritos de Descartes sobre la sustancia, lo que le tendría llevado a incluir, en los textos posteriores a las *Meditaciones*, nuevas entidades en su categoría de sustancia, tales como el hombre y también los cuerpos particulares<sup>3</sup>. Siguiendo esta misma posición con respecto a la extensión del concepto de sustancia, aunque rechazando la tesis de una evolución, hay, por otra parte, los intérpretes que sostienen que Descartes considera el hombre y los cuerpos particulares como sustancias<sup>4</sup>. Por último, existen aquellos que, por un lado, rechazan la teoría de una evolución, al igual que los anteriores, y por otro lado, sostienen la tesis de que Descartes nunca ha concebido el hombre como una sustancia, sino que habría admitido que los cuerpos particulares serían sustancias<sup>5</sup>.

- 
- 1 GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 2000. v. 1. p. 107-118; v. 2, p. 137-138. DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: J. Vrin, 1976. Bibliothèque des Textes Philosophiques. p. 435.
  - 2 GOUIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999. p. 363, p. 392. BEYSSADE, Jean-Marie. *Études sur Descartes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001. p. 217-242; p. 242, n. 53. GUENANCIA, Pierre. "Le Corps peut-il être un Sujet?". En: Org. ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. *Descartes et la Question du Sujet*. Paris: PUF, 1999. p. 93-110, p. 101, p. 110. WOOLHOUSE, R.S. *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. New York: Routledge, 1993. p. 22-26.
  - 3 MARKIE, Peter. "Descartes's concepts of substance", En: Cottingham, J. ed. *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. p. 64-87, p. 71. SCHMALTZ, Tad M. Descartes and Malebranche on Mind-Body Union. *The Philosophical Review*. 1992. vol. 101. n. 2. p. 281-325, p. 282, 286, 288, 289. SCHMALTZ, Tad M. "Descartes on Extension of Space and Time". *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. vol. 13, nº 2, p.113-147, p. 119. SKIRRY, Justin. *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, New York: Continuum, 2005, p. 1-3.
  - 4 HOFFMAN, Paul. "The Unity of Descartes' Man". En: George J. D. Moyal. *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991. 3 v, p. 168-193, p. 171-174. LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945. p. 183, p. 186-189, p. 226, p. 235.
  - 5 CHAPPELL, Vere. "L'homme cartésien". En: J.-M. Beyssade and J-L-Marion. ed. *Descarte: Objecter*

Teniendo en cuenta el debate sobre la extensión del concepto cartesiano de sustancia, tengo la intención de contestar, en este artículo, a la pregunta de si el hombre puede ser concebido como una sustancia en la ontología cartesiana. Al abordar esta cuestión analizaré los textos en los que Descartes presenta sus definiciones de sustancia y, después, haré algunas consideraciones sobre las consecuencias de estas definiciones para la comprensión de su dualismo. También presentaré la discusión sobre si, en sus diversas definiciones de sustancia, Descartes tendría incluido los cuerpos particulares o si los tendría considerado como solamente modos de una única sustancia extensa.

Así, desde el análisis de algunos textos clave sobre la sustancia, discutiré las siguientes cuestiones: ¿Cuál sería la extensión de las diversas definiciones de la sustancia presentadas por Descartes a lo largo de su obra? ¿Qué tipo de entidades estas definiciones comprenden? Son ellas las mismas en todos los casos? Si acaso sean distintas, se podría aceptar una evolución en la teoría cartesiana de la sustancia? ¿En qué consistiría esta evolución?

## 2. Primeros escritos sobre la sustancia

La primera ocurrencia del término sustancia en la obra cartesiana aparece en el *Tratado del Hombre*, en 1633. En este texto, que no fue publicado por Descartes, la sustancia es concebida como una materia de la cual una cosa está hecha o compuesta, ella se caracteriza como la materia del cerebro<sup>6</sup>. Algunos años más tarde, exactamente en 1637, en la cuarta parte del *Discurso del Método*, un cambio se produce: la sustancia es caracterizada como una cosa existente, independiente, dotada de un atributo principal y de modos, y no como una materia o una composición de la cual una cosa está hecha. Sin embargo, en el *Discurso*, ni Dios ni el cuerpo son denominados sustancias. Descartes restringe este término a la mente que, según él, es enteramente distinta del cuerpo. Pero, en la quinta parte del *Discurso*, Descartes retoma su caracterización de la sustancia como la materia de la cual una cosa está hecha, más precisamente, como la materia de los cielos y de los astros, como lo había hecho antes en el *Tratado*<sup>7</sup>.

En 1641, al comienzo de la *Tercera Meditación*, Descartes destaca la relación de inherencia de los modos del pensamiento (dudar, afirmar, negar, conocer, ignorar, querer, imaginar, sentir) en una sustancia pensante<sup>8</sup>. Después, en el contexto de su

---

*et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 403-26. p. 408-410, 416-422. CHAPPELL, Vere. "Descartes' on substance". En: Janet Broughton, John Carriero. *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 251-270, p. 260. KAUFMAN, Dan. "Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity". En: *Archiv Für Geschichte der Philosophie*. 2008. v. 90, number 1. p. 40-72, p. 39-42, p. 50-57.

6 Las referencias y citas de las obras de Descartes se hacen siempre a partir de la edición standard de Adam-Tannery, en lo sucesivo indicada como A.T, seguida del número romano de referencia del volumen, y del número de página. DESCARTES. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996. 12 v. A.T, XI, 129.

7 A.T, VI, 44.

8 A.T, VII, 34.

análisis de la representación, afirma que las ideas tienen diferentes realidades objetivas. La diferencia entre la realidad objetiva de las ideas indica una diferencia en sus grados de ser o de perfección. Según Descartes, la idea de sustancia finita tiene más realidad objetiva que la idea de modo; y la idea de sustancia infinita tiene aún más realidad objetiva que la idea de sustancia finita<sup>9</sup>. En este contexto, se ofrecen dos nuevos ejemplos de sustancias con respecto al *Discurso*: Dios y una piedra. Dios es concebido como una sustancia infinita<sup>10</sup>. La piedra, así como la mente, es considerada una sustancia finita<sup>11</sup>. Pero vamos a ver en el *Resumen de las Seis Meditaciones* un cambio con respecto a su posición sobre la sustancia extensa. De hecho, en este texto, por la sustancia extensa Descartes concibe solamente el cuerpo “tomado en general” y los cuerpos particulares - una piedra, por ejemplo - como modos de una única sustancia extensa.

### 3. La noción de sustancia pura

Descartes escribió el *Resumen* después de haber concluido las *Meditaciones*, pero antes de escribir sus *Respuestas* a las *Objeciones*. La primera vez que el término sustancia aparece en ese texto viene presentado después de la explicación sobre las razones por las cuales no encontramos en las *Meditaciones* argumentos sobre la inmortalidad del alma<sup>12</sup>. En esta explicación, Descartes declara que la primera condición para probar la inmortalidad del alma es formar una concepción sobre ella completamente distinta de toda una concepción del cuerpo. Pero, para tanto, es necesario saber que todas las cosas que tenemos una intelección clara y distinta son verdaderas, lo que ha sido demostrado en la *Tercera Meditación*. También debe formarse una idea distinta de la naturaleza corpórea, lo que ha sido mostrado en la *Segunda Meditación*, también en la *Quinta* y en la *Sexta*. Después de haber probado todas estas cosas, Descartes podrá concluir en la *Sexta Meditación*, que la mente y el cuerpo son en realidad sustancias distintas. Al explicar lo que esto significa, dice que sus naturalezas no sólo son reconocidas como diferentes, sino, de alguna manera, como contrarias<sup>13</sup>. Por lo tanto, establece una tesis importante para la comprensión de su dualismo: la mente y el cuerpo son sustancias cuyas naturalezas son contrarias, no sólo diferentes, lo que significa que estas sustancias no pueden sobrevivir en una tercera sustancia, ya que sus naturalezas son mutuamente excluyentes<sup>14</sup>.

En seguida, Descartes presenta un argumento para probar la inmortalidad del alma.

---

9 A.T, VII, 40.

10 A.T, VII, 44.

11 A.T, VII, 44.

12 GOUHIER, Henri, op. cit, p. 384.

13 A. T, VII, 13.

14 Esta tesis de la mutua exclusión de la naturaleza de las sustancias también aparece en las *Respuestas a las Cuartas Objeciones*. AT, IX, 176.

En este argumento se introduce una definición de sustancia. Descartes dice que todas las sustancias finitas deben ser creadas por Dios para existir. Y una vez que una cosa es una sustancia, es por su propia naturaleza incorruptible y sólo puede dejar de existir si Dios la reduce a la nada y la priva de su concurso. La conclusión es que el alma o la mente es de naturaleza inmortal<sup>15</sup>. Así, según ese texto, el cuerpo humano no es una sustancia, ya que, compuesto de una configuración particular de miembros y otros accidentes, parece por la descomposición o la modificación de sus partes. La mente, al contrario, es una sustancia pura: no se compone de los accidentes, no parece por la modificación de sus partes, sino sólo si Dios, al negar su concurso, la reduce a la nada. El cuerpo “tomado en general” también es una sustancia pura, porque nunca parece en su totalidad, a menos que Dios le niegue su concurso<sup>16</sup>.

#### 4. Sustancia como sujeto de propiedades

En la definición V de la *Exposición Geométrica de las Respuestas a las Segundas Objeciones* podemos encontrar una explicación sobre la sustancia que es muy conocida entre los intérpretes de Descartes. En ese texto, la sustancia se define como un sujeto de propiedades<sup>17</sup>. Dos cuestiones pueden ser planteadas a partir de esa definición de sustancia. En primer lugar, ella no parece suficiente para distinguir una sustancia de un modo, pues un modo puede ser el sujeto de otro modo. Ese contra-ejemplo aparece en una carta de Descartes a Mersenne (para Hobbes), en la cual Descartes afirma “no hay ninguna dificultad o absurdo en decir que el accidente es el sujeto de otro accidente, como decimos que la cantidad es el sujeto de otros accidentes<sup>18</sup>”. Por lo tanto, ser un sujeto de propiedades no es un criterio suficiente para reconocer una cosa como una sustancia. Si es así, esta definición de la sustancia podría aplicarse tanto a un modo de una sustancia, como a la sustancia misma de este modo. Sin embargo, esta imprecisión puede ser eliminada si tenemos en cuenta una diferencia fundamental entre las sustancias y los modos. Esta diferencia se basa en el hecho de que las sustancias, para Descartes, a diferencia de los modos, no existen como entidades inherente a un sujeto distinto de ellas mismas, esto significa que ellas son sujetos últimos de atribución.

La segunda cuestión se refiere a la extensión del concepto de sustancia. En la *Exposición Geométrica de Respuestas a las Segundas Objeciones*, Descartes ofrece tres ejemplos de entidades que podrían ser atribuidas al concepto de sustancia, a saber, la mente, el cuerpo, y Dios, en las definiciones VI, VII, VIII, respectivamente. A pesar de

---

15 A.T, VII, 14.

16 A.T, VII, 14.

17 A.T, IX, 125.

18 Traducción libre de la edición inglesa de las obras de Descartes, es decir, DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 2 v. “For there is no awkwardness or absurdity in saying that an accident is the subject of another accident, just as we say that quantity is the subject of other accidents”. CSM-K: 178. A.T, III, 355.

esto, algunos intérpretes sostienen la tesis de que el hombre es una sustancia<sup>19</sup>. De acuerdo con esta lectura, el hombre es una sustancia cuyas propiedades son los sentimientos, es decir, las sensaciones, los apetitos y las pasiones.

En la *Sexta Meditación*, en su definición de lo que son los sentimientos, Descartes llega a la conclusión de que son modos confusos del pensamiento que son el resultado de la unión entre la mente y el cuerpo<sup>20</sup>. En los *Principios de Filosofía*, I, artículo 48, después de haber distinguido las propiedades que pertenecen al alma y las que pertenecen al cuerpo, Descartes dice, de manera similar, que también hemos experimentado algúns otros contenidos [percibidos] que no deben ser referido a la mente sola, tampoco al cuerpo, y que provienen de la unión estrecha e íntima de nuestra mente con el cuerpo<sup>21</sup>. En su carta del 21 de mayo de 1643 a la princesa Elisabeth, Descartes introduce su teoría de las tres nociones primitivas cuya unión representa una noción que, al ser primitiva, no es comprensible por la noción de pensamiento, tampoco por la noción de extensión, o por la conjunción de estas dos nociones<sup>22</sup>. A partir de esos textos, algunos intérpretes se preguntan si esos sentimientos, que no son propiedades claramente comprensibles como modos puros de la mente, tendrían como sujetos últimos de atribución el compuesto sustancial mente-cuerpo, a saber, el hombre.

Sin embargo, si aceptamos que el sujeto último de las propiedades que describen los sentimientos corresponde a una sustancia, es decir, al hombre, entonces deberíamos determinar cuál sería el atributo principal cuyos sentimientos serían los modos. De pronto, el candidato más probable para este caso sería la noción primitiva de unión. Pero, Descartes no afirma en ningún momento de su correspondencia con la princesa Elisabeth que la unión representa el atributo principal de una sustancia. Además, en *Notae in Programma*, Descartes afirma que el hombre tiene solamente dos atributos principales<sup>23</sup>. El hecho de que el hombre tiene dos atributos principales, pensamiento y extensión, en conjunción con el hecho de que todos los modos son modos de un atributo principal, muestran que el hombre tiene solamente modos del pensamiento o de la extensión. De esta forma, el hombre no podría ser el sujeto último de inherencia de ninguna propiedad, y no podría corresponder al criterio de sustancialidad presentado por Descartes en la *Exposición Geométrica de las Respuestas a las Segundas Objeciones*, según el cual toda sustancia es un sujeto último de propiedades. Así que, de acuerdo con ese texto, las únicas entidades que podríamos considerar como sustancias serían la mente, el cuerpo y Dios.

19 SCHMALTZ, Tad M. *Descartes and Malebranche on Mind-Body Union*, cit., p. 286. HOFFMAN, Paul. op. cit., p. 168-192. MARKIE, Peter, op. cit., p. 71. GILSON, Etienne, op. cit., p. 435. LAPORTE, Jean. op. cit., p. 235. GUEROULT, Martial, v. 2, op. cit, p. 137-138, p. 147, p. 206.

20 A.T, IX, 64.

21 A.T, VIII, 22-23.

22 A.T. III, 665.

23 A.T, VIII, 351.

## 5. La noción de sustancia completa, y la noción de sustancia incompleta

En las *Cuertas Objeciones*, Arnauld había cuestionado que el argumento propuesto por Descartes en favor de la distinción real de la mente y del cuerpo, en la *Sexta Meditación*, parecía demasiado excesivo porque culminaba con a la idea platónica de que el hombre sería la mente sirviéndose del cuerpo<sup>24</sup>. La respuesta de Descartes a esta objeción contiene una explicación de la sustancia.

En un primer momento, en sus *Respuestas a las Cuertas Objeciones*, Descartes presenta una definición de la sustancia como una cosa completa<sup>25</sup>. Después, presenta una segunda definición, en la que introduce dos nociones, la de sustancia como una cosa que existe por sí mismo sin necesidad de otra cosa, y a la de sustancia incompleta. En cuanto a la segunda idea, reconoce que al principio puede parecer una contradicción, ya que por sustancia debemos entender una cosa independiente, y por una entidad incompleta lo que no es independiente. Sin embargo, explica que en un sentido preciso, podemos considerar las sustancias como incompletas, en la medida en que se refieren a alguna otra sustancia con las que forman un todo en sí mismo y distinto de cualquier otro<sup>26</sup>. Luego, Descartes da dos ejemplos de tales sustancias. En primer lugar, afirma que la mano es una sustancia incompleta si la relacionamos con todo el cuerpo a que hace parte; pero, si la consideramos independiente del cuerpo, es una sustancia completa<sup>27</sup>. En segundo, Descartes afirma que la mente y el cuerpo son sustancias incompletas cuando las relacionamos al hombre que componen; pero, si la consideramos separadamente, son sustancias completas<sup>28</sup>.

Esos tres pasajes de las *Respuestas a las Cuertas Objeciones*, que acabo de destacar, son una fuente de controversia entre los intérpretes. Algunos de los intérpretes consideran que la introducción de la noción de sustancia incompleta posibilitó a Descartes incluir los cuerpos particulares y el hombre en su categoría de sustancia<sup>29</sup>. Según ellos, la mano, la mente y el cuerpo son sustancias incompletas en el sentido de que son una parte sustancial de otra sustancia. En ambos casos, las sustancias incompletas serían partes sustanciales de otra sustancia. Sin embargo, otros intérpretes creen que la noción de sustancia incompleta sólo sirve para explicar en qué sentido los cuerpos particulares pueden ser considerados sustancias, pero no que el hombre sea una sustancia<sup>30</sup>. Para ellos, se por un lado, la mano comparte con el cuerpo humano, del cual

---

24 A.T, IX, 158.

25 A.T, IX, 173.

26 A.T, IX, 173.

27 A.T, IX, 173.

28 A.T, IX, 173.

29 MARKIE, Peter. op. cit., p. 64-87, p. 71. SCHMALTZ, Tad M, *Descartes and Malebranche on Mind-Body Union*, cit., p. 281-325, p. 282, 286, 288, 289. SCHMALTZ, Tad M, *Descartes on Extension of Space and Time*, cit., p.113-147, p. 119. Hoffman y Laporte, al contrario que Schmaltz y Markie, no defienden una evolución en el pensamiento cartesiano. HOFFMAN, Paul, op. cit., p. 168-193, 171-173. LAPORTE, Jean. op. cit., p. 186-189.

30 CHAPPELL, Vere, *L'homme cartésien*, cit, p. 403-26, p. 408-410, 416-422. CHAPPELL, Vere,



es una parte sustancial, el mismo atributo principal, que es la extensión, por otro lado, no podemos afirmar el mismo de la mente y del cuerpo con respecto al hombre. La mente y el cuerpo son dos sustancias muy diferentes que no comparten el mismo atributo principal, ya que cada sustancia tiene un solo atributo principal, y que, además, la relación entre estos atributos son mutuamente excluyentes. Por lo tanto, a diferencia del ejemplo de la mano y del cuerpo humano, el hombre es una entidad compuesta de dos atributos principales mutuamente excluyentes, y es por ello que no puede ser considerada una sustancia. En consecuencia, los dos ejemplos que Descartes presenta como sustancias incompletas son muy diferentes entre sí: la mano es una parte sustancial de una sustancia que es el cuerpo humano; la mente y el cuerpo son partes sustanciales del hombre, pero eso no quiere decir que el hombre sea una sustancia.

El argumento de estos intérpretes parece adecuado para explicar el papel del hombre en la ontología cartesiana, ya que Descartes nunca afirmó que él sería una sustancia. Sin embargo, la tesis de que el cuerpo humano sería una sustancia, defendida por estos intérpretes, no me parece totalmente clara. Como vimos en el *Resumen*, Descartes ofrece una definición de la sustancia en la que se elimina el cuerpo humano de esta categoría. Según este texto, las sustancias concebidas como puras entidades incorruptibles serían solamente Dios, la mente y el cuerpo "tomado en general". Para superar esta dificultad textual, algunos intérpretes muestran que sería posible comprender el cuerpo humano no como una sustancia pura y incorruptible, sino como una sustancia impura, corruptible y compuesta, es decir, en un sentido más débil de sustancia<sup>31</sup>. Sin embargo, otros intérpretes no aceptan la tesis de que el cuerpo humano sería una sustancia extensa cartesiana<sup>32</sup>. Y para explicar su individualidad, afirman que la unidad funcional que tiene el cuerpo humano en la medida en que es unido al alma le permite ser dotado de una indivisibilidad. De acuerdo con esta lectura, cuya fuente textual es la carta a Mesland de 9 de febrero de 1645, es el alma que provee al cuerpo una unidad y una indivisibilidad que ella tiene como sustancia, ya que el cuerpo humano en sí mismo, y independiente de su unión con el alma, es sólo un modo del cuerpo "tomado en general".

Pero la cuestión de saber si el cuerpo humano es una sustancia o un modo de una sola sustancia extensa merece un examen más profundo a fin de definir cuáles son las consecuencias de cada una de las interpretaciones sobre la sustancia extensa para la comprensión del dualismo cartesiano. Sin embargo, lo que me parece claro es que si aceptamos que el cuerpo humano sea una sustancia o si aceptamos que él sea un modo

---

*Descartes' on substance*, cit., p. 251-270, p. 260. KAUFMAN, Dan, op. cit., p. 40-72, p. 39-42, p. 50-57, p. 39-42, p. 50-57.

31 CHAPPELL, Vere, *Descartes' on substance*, cit., p. 251-270, p. 260. CHAPPELL, Vere, *L'homme cartésien*, cit., p. 408-410, 416-422. KAUFMAN, Dan, op. cit., p. 40-72, p. 39-42, p. 50-57.

32 BEYSSADE, Jean-Marie, op. cit, p. 242, n. 53. GUENANCIA, Pierre, op. cit, p. 93-110, p. 101. GOUHIER, Henri, op. cit, p. 363, p. 392. BEYSSADE, Jean-Marie, op. cit., p. 392. WOOLHOUSE, R.S, op. cit., p. 22-26. GUEROULT, Martial, vol. 1, op. cit., p. 107-118.

de una sola sustancia extensa, eso no significa, en ambos casos, que el hombre sea una sustancia, es decir, ninguna de estas dos interpretaciones implica que tenemos que aceptar una lectura dualista de la ontología de Descartes.

## 6. Sustancia como entidad independiente

Más adelante en el artículo 51 de la primera parte de los *Principios de Filosofía*, Descartes define la sustancia como una entidad independiente<sup>33</sup>. Y afirma que el término sustancia no conviene a Dios y a las criaturas de modo unívoco. Segundo su teoría, las criaturas no pueden ser consideradas como independientes en el mismo sentido en que Dios, porque necesitan el concurso y la preservación de Dios para su existencia<sup>34</sup>. Aunque en ese texto la noción de sustancia esté vinculada a la independencia, veremos que el término independencia, en este contexto, no es claro.

Podemos pensar que Descartes considera la independencia como causal. Entendida como causal, tendríamos un sentido fuerte de sustancia en oposición a un sentido débil. En el sentido fuerte, sólo la sustancia increada (Dios) sería una sustancia, ya que sería la única sustancia causalmente independiente de todas las otras cosas. Las sustancias creadas (la mente y el cuerpo) serían causalmente dependientes de Dios, pues él sería su causa y su preservación, pero siendo causalmente independientes de todas las demás cosas creadas, serían las sustancias en un sentido débil.

No obstante, aunque la comprensión del sentido del término independencia como causal sea útil para mostrar que el término sustancia no es unívoco cuando se aplica a Dios y a las sustancias creadas, ese sentido no parece suficiente para distinguir las sustancias creadas de sus modos. Teniendo en cuenta la definición de sustancia creada como una entidad independiente, en el sentido causal de la independencia, se sigue la formulación: A es una cosa creada que no tiene otra causa que a Dios. El problema es que en esta formulación, los modos también podrían ser considerados como sustancias, porque un modo podría ser considerado como una entidad independiente, en un sentido causal, de todas las demás cosas, excepto de Dios, incluyendo la sustancia de la que es un modo, ya que la relación de dependencia entre un modo y su sustancia no parece ser causal. Si es así, las sustancias creadas y los modos serían de igual manera sustancias en el sentido débil. Sin embargo, esta consecuencia es absurda, porque sabemos que para Descartes los modos no pueden existir sin la sustancia de la que son modos<sup>35</sup>. Así, aunque estamos seguros de que esa consecuencia es absurda, considerarla sirve al menos para ponernos en cuestión si el sentido de independencia que Descartes atribuye a las sustancias creadas en los *Principios* sería solamente causal.

Otra forma de entender la noción de independencia es entenderla como una

---

33 A.T, VIII, 24.

34 A.T, VIII, 24.

35 A.T, VIII, 8.

independencia de inherencia. De acuerdo con esta comprensión, la sustancia como una entidad independiente sería lo que no es inherente a cualquier otra cosa, desde la perspectiva de que se trata una cosa que no reside en cualquier otro sujeto que podría ser considerado como su sujeto último de atribución. Este sentido de la independencia, como no inherencia, permite debilitar la distinción entre un sentido fuerte y un débil de sustancia, que era necesario cuando el sentido de la independencia era causal. Además, nos permite demostrar que si las sustancias criadas tienen una independencia de inherencia con respecto a todas las demás cosas, ya que son sus propios sujetos últimos de atribución, los modos, por otro lado, carecen de este sentido de independencia, porque se tratan de entidades que existen sólo como inherentes a una sustancia. De esta forma, los modos no pueden ser considerados entidades independientes, en este sentido, y así no pueden ser considerados sustancias.

Después de presentar la definición de sustancia como una entidad independiente, Descartes introduce en el artículo 53 de la Parte I de los *Principios*, la tesis según la cual cada sustancia tiene un solo atributo principal, que constituye su naturaleza y esencia<sup>36</sup>. Y, en el artículo 54, Descartes muestra que podemos tener una idea clara y distinta de las sustancias creadas a partir de que tengamos una idea de sus atributos principales respectivos, de la mente, el pensamiento y del cuerpo a la extensión<sup>37</sup>. Una de las consecuencias de la tesis de que los atributos principales constituyen la esencia de las sustancias, establecida en el artículo 53, es que las sustancias no pueden existir sin estos atributos. Esta consecuencia parece, sin embargo, a primera vista, un problema para la noción de independencia que existe en la definición cartesiana de sustancia. Si cada sustancia creada tiene un solo atributo principal, sin el cual no puede existir ni concebirse, entonces parece que podemos decir que la sustancia depende de este atributo, lo que podría llevarnos a la conclusión de que ni la sustancia creada por Dios ni Dios serían sustancias, ya que dependerían de sus respectivos atributos.

Todavía en esta perspectiva, ya que Dios es una sustancia increada, que tiene infinitos atributos, sería la sustancia más dependiente de todas, ya que todos sus atributos son principales, y expresan su perfección. Sin embargo, este problema sólo sería real si Descartes concibiese la sustancia y sus atributos como cosas diferentes, que no es el caso<sup>38</sup>. Teniendo en cuenta la doctrina cartesiana de la simplicidad divina, Dios no es distinto de sus infinitos atributos, así como las sustancias creadas no son distintas de sus atributos principales, pues entre los atributos principales y las sustancias hay solamente una distinción de razón<sup>39</sup>. En consecuencia, existe una identidad entre los atributos principales y las sustancias de las que son atributos<sup>40</sup>. Así, la tesis de identidad

---

36 A.T., VIII, 25.

37 A.T., VIII, 25-26.

38 PEREYRA, Gonzalo Rodriguez. "Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance". *Journal of the History of Philosophy*. 2008, Volume 46, Number 1. p. 69-89. p. 69.

39 A.T., IX, 111.

40 A.T., VIII, 30.

entre el atributo y la sustancia no es un problema para la teoría cartesiana de la sustancia. Al contrario, pues a partir de esta tesis, otras dos se emergen: por un lado, cada sustancia creada tiene un solo atributo principal; por otro lado, la distinción entre la sustancia creada y su atributo principal es conceptual<sup>41</sup>.

Finalmente, con respecto a la extensión de la definición cartesiana de sustancia independiente de los *Principios*, tenemos los siguientes resultados: Dios es la única sustancia absolutamente independiente en un sentido causal. Sin embargo, es posible aceptar un sentido débil de independencia causal y aplicarlo a la mente y al cuerpo. En consecuencia, la mente y el cuerpo serían independientes en un sentido más débil, y Dios en un sentido fuerte. Por otro lado, Dios, la mente y el cuerpo son sustancias en el mismo sentido, si entendemos por sustancia independiente una independencia de inherencia. Pero, en ningún caso el hombre sería una sustancia, ya que no se corresponde con ninguno de los dos criterios de independencia (el causal y el de inherencia) que acabamos de mencionar como determinantes para que una cosa sea considerada una sustancia.

## 7. Sustancia y atributo principal

En los *Notae in Programma*, escrito por Descartes en respuesta a Regius, hay un pasaje que parece representar un cambio en la teoría cartesiana de la sustancia, porque parece negar una tesis establecida en el artículo 53 de la Primera parte de los *Principios*, a saber, la tesis de que toda sustancia creada tiene un solo atributo principal<sup>42</sup>. De acuerdo con la interpretación de Paul Hoffman, Descartes admite en este pasaje que una sustancia puede tener dos atributos principales, ya que el hecho de que un atributo es diferente de otro, no es suficiente para excluir que puedan existir en la misma sustancia<sup>43</sup>. Su argumento es el siguiente: si un atributo A es diferente de un atributo B, y si ningún atributo está contenido en otro, luego el sujeto que contiene estos dos atributos podría tener dos esencias o naturalezas, la diferencia entre los dos atributos diferentes que existen en una sustancia es una diferencia de razón. Por lo tanto, aunque una sustancia como un sujeto compuesto puede tener dos atributos principales diferentes, no puede tener dos esencias o naturalezas. Esta interpretación nos llevaría a una lectura dualista de la ontología cartesiana, según la cual el hombre sería una sustancia compuesta por dos atributos principales diferentes, pero con una sola esencia o naturaleza.

No obstante, otros intérpretes, como Vere Chappell y Ethel Rocha, analizan este

---

41 PEREYRA, Gonzalo Rodríguez, op. cit., p.89.

42 A.T, VIII, 349-350.

43 CHAPPELL, Vere. *Hoffman on Principal Attributes*. Unpublished. Disponible en: [WWW.Courses.umass.edu/chappell/publications.html](http://WWW.Courses.umass.edu/chappell/publications.html). HOFFMAN, Paul. *Hoffman's Rejoinder to Chappell's Comments*. Unpublished. Disponible en: <http://people.umass.edu/chappell/PDFFILES/HoffRej.pdf>

mismo pasaje de los *Notae in Programma* de otra manera<sup>44</sup>. Para ellos, cuando Descartes afirma que un atributo principal es diferente del otro, lo que esto significa es que los atributos son opuestos. Chappell argumenta lo siguiente: si un atributo A es diferente de un atributo B, entonces A es opuesto a B, es decir, A es contrario a B. Si A es contrario a B, entonces sería contradictorio que un mismo sujeto tenga A y B. Así si el pensamiento y la extensión, atributos principales de la mente y del cuerpo, son contrarios, entonces ellos no pueden coexistir en una tercera sustancia que sería el hombre. Luego, lo que me parece claro es que no hay ningún cambio o evolución en la teoría cartesiana de la sustancia a partir de los *Principios*.

## 8. Conclusión: Sustancia y dualismo

La teoría de la sustancia fue desarrollada por Descartes en diferentes momentos de su obra, y algunas tesis que se encuentran en esta teoría contienen argumentos importantes para la comprensión de su dualismo. Me gustaría destacar dos tesis que pueden resultar particularmente significativas: aquella según la cual cada sustancia creada tiene un único atributo principal y aquella que implica la exclusión mutua de los atributos principales de la sustancia pensante y de la sustancia extensa, respectivamente. Una de las consecuencias de estas tesis es que el hombre no puede ser una sustancia creada, en la medida en que es una entidad compuesta de dos sustancias creadas, y porque también tiene dos atributos principales que son mutuamente excluyentes. Por lo tanto, en sus diversas definiciones de sustancia, Descartes fue siempre coherente con la tesis de que en ningún caso el hombre puede ser considerado como una sustancia. De esta manera, las únicas entidades que pueden satisfacer las definiciones de sustancias presentadas por Descartes en sus textos serían Dios, la mente y el cuerpo.

Sin embargo, un problema relativo a la extensión de la noción de sustancia extensa surge cuando nos preguntamos si Descartes acepta una única sustancia extensa o una gran pluralidad de sustancias extensas. Parece posible, a partir de los textos, sostener estas dos teorías, porque hay textos en los que Descartes afirma que la piedra es una sustancia, sin embargo, en otros, establece que sólo el cuerpo “tomado en general” sería una sustancia. Por lo tanto, basándose en esos textos, las dos posiciones pueden ser consideradas como la expresión de una posición cartesiana. Pero, todavía no veo con claridad cuál de ellas sería más conveniente para compatibilizar el dualismo ontológico con el dualismo categorial. Esta pregunta será el asunto para una próxima investigación.

---

44 CHAPPELL, Vere, *Descartes' on substance*, cit., p. 268-269. ROCHA, Ethel Menezes. “Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes”. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, 2006. Série 3, v. 16, n. 1. p. 127-144, p. 99-104.

# ¿ES LA FILOSOFÍA HEGELIANA UN ACOSMISMO? HEGEL Y EL CONCEPTO DE MUNDO

## IS THE HEGELIAN PHILOSOPHY AN ACOSMISM? HEGEL AND THE CONCEPT OF WORLD

---

**RAFAEL ARAGÜES**

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** En el presente trabajo se pretende estudiar el papel que juega el concepto de “mundo” como totalidad sintética de lo existente en la metafísica de G.W.F. Hegel (1770-1831). Tal concepto es un elemento clave de la ontología desde la tradición wolffiana hasta las modernas ontologías formales del siglo XX, y constituye una rama particular de esta ciencia filosófica: la cosmología racional. La limitación que sufrió la ontología a objetos de una experiencia posible por parte de la Crítica kantiana a finales del siglo XVIII tenía como consecuencia para Kant mismo el abandono del concepto de mundo como objeto de conocimiento racional. La pregunta que nos hacemos en este ensayo es si la filosofía hegeliana recupera el mundo qua totalidad de lo existente como objeto de un conocimiento filosófico y si, de alguna manera, supone una rehabilitación de la cosmología racional. La tesis a defender consiste en lo fundamental en que éste no es precisamente el caso.

**Palabras clave:** Hegel, acosmismo, mundo, filosofía real, sistema.

**Abstract:** The current paper tries to achieve the study of the “world” concept as a synthetic totality of being in G.W.F. Hegel's (1770-1831) metaphysics. Such concept is a key element in ontology from Wolffian tradition to the new XXI formal ones, and constitutes a particular branch of this philosophical science: the rational cosmology. The limitation that suffered ontology to objects of a possible experience from Kantian critic at the end of XVIII century had as consequence for Kant the abandonment of the concept of world as an object of rational knowledge. The question that we ask ourselves in this essay is if Hegelian philosophy recovers the concept of world as a synthetic totality of being and if, somehow, it involves a rehabilitation of rational cosmology. Fundamentally we defend here that it is not what currently occurs.

**Keywords:** Hegel, acosmism, world, real philosophy, system.

En la nota al § 573 de la *Enciclopedia*, añadida en la tercera edición de la obra, discute Hegel la por aquel entonces común acusación de panteísmo a la filosofía. Si bien la filosofía había sido en otro tiempo condenada como ateísmo por el hecho de contener “poco Dios”, como escribe Hegel, la acusación a partir del siglo XVIII se tornó del revés, y a la filosofía se le acusaba entonces de panteísmo: de que, en efecto, tenía demasiado Dios. En su búsqueda de un sistema racional de lo Absoluto la filosofía había roto un dogma fundamental de la teología cristiana: la separación entre Dios y su creación, el mundo. Pues en su ansia racionalista había llegado a la idea fundamental de que todo está en Dios y, más aún, de que todo *es* Dios. Esta famosa polémica del Panteísmo surgió en Alemania a raíz de la discusión sobre la filosofía de Spinoza. Sin embargo, la posición de Hegel al respecto fue siempre clara. Como suele ocurrir en muchas ocasiones al tratar de temas filosóficos, primero se la malinterpreta, y después se ataca a la filosofía por tesis, que en el fondo no mantiene. Que todo es Dios, explica Hegel, no podría mantenerlo nunca la filosofía de Spinoza en concreto. Pues en Spinoza no hay ningún concepto de mundo como totalidad de todo lo existente. El punto fundamental de su filosofía consiste en elevarse de la multiplicidad del mundo al conocimiento de la substancia absoluta, lo único verdadero. Por eso, la identificación entre Dios y el mundo no es para Hegel una idea spinozista, pues su filosofía trata más bien de negar lo mundano. La filosofía spinozista es más bien un acosmismo afima Hegel, sirviéndose del término de S. Maimon.

En este artículo no pretendo discutir la corrección o no de esta interpretación hegeliana sobre Spinoza. Daré por sentada esta versión de Spinoza que nos da Hegel, y lo voy a hacer con vistas a desentrañar la propia posición de éste último al respecto. La cuestión que quiero tratar en el día de hoy es en vista de lo dicho muy sencilla: ¿podemos caracterizar igualmente a la filosofía de Hegel de acosmismo? ¿Qué papel juega el concepto de mundo en la filosofía hegeliana? Lo siguiente está dedicado a responder esta pregunta y dividido en tres partes. En la primera parte trataré el origen de la polémica sobre el panteísmo en las discusiones entre Jacobi y Lessing sobre Spinoza, así como su continuación en Fichte. Recordaré, en conexión con la respuesta de Fichte, la crítica kantiana al concepto de mundo y a la cosmología racional de Wolff. En la segunda parte discutiré la validez del concepto de mundo en la filosofía de Hegel. Se tratará allí de ver, si Hegel continúa en la línea de Kant y Fichte, o de si, por el contrario, intenta rehabilitar la cosmología racional como ciencia del mundo como un

todo. En tercer y último lugar trataré de sacar las consecuencias que esta discusión sobre el concepto de mundo pueda tener para una comprensión del sistema de filosofía especulativa hegeliana en su totalidad.

## 1. Panteísmo y acosmismo

La famosa polémica del panteísmo fue una discusión dentro de la filosofía clásica alemana fundamentalmente entre Lessing, Mendelssohn, Goethe y Jacobi. Jacobi había llegado en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* a la conclusión de que el spinozismo era la forma más acabada de filosofía panteísta y de que el panteísmo, a su vez, era coherentemente pensado ni más ni menos que ateísmo. El ateísmo era por tanto el destino de la filosofía alemana de la época y sus ansias racionalistas. La polémica comenzó en 1785 y se extendió hasta los años treinta del siglo XIX. Lessing en concreto se habría declarado ante Jacobi spinozista y descubierto a ojos de éste como un pensador panteísta. Pues la filosofía spinozista en realidad había desatendido la diferencia fundamental entre Dios y su creación, el mundo. Spinoza era entonces para Jacobi el caso más representativo de cómo la filosofía en su aspiración al conocimiento de lo Absoluto acababa necesariamente en ateísmo. Con su crítica a las causas finales y su concepción de toda causa como causa eficiente Spinoza habría fundido a Dios con el mundo y todos los seres finitos en él existentes en una única sustancia. Spinoza mantendría pues un Dios intramundano por rechazar una creación a partir de la nada. En esta línea Spinoza habría descartado „todo paso de lo infinito a lo finito“, toda causa final, todo fin y toda causa transitoria en la creación. En su lugar habría para el Spinoza de Jacobi una causa intramundana, eterna e inmutable del mundo, que junto con sus consecuencias sería una y la misma cosa.<sup>1</sup> Este Dios intramundano no tiene ni entendimiento ni voluntad, pues debido a su infinitud no podría tener objeto alguno que conocer o desear. Al identificar los entes finitos mundanos y sus efectos con la sustancia única infinita, Spinoza se convierte para Jacobi en un fatalista que renuncia a la libre voluntad y convierte el mundo en un gigante mecanismo de fuerzas que se determinan unas a otras, donde no cabe ni libertad ni entendimiento. Este panteísmo de Spinoza y su seguidor Lessing tendría como consecuencias el fatalismo y el ateísmo. El Dios de Spinoza es para Jacobi una esencia omnipresente e impersonal, idéntica con el cosmos: “Por lo que concierne a la sustancia única e infinita de Spinoza carece esta, por sí sola y más allá de las cosas concretas, de existencia determinada o perfecta.”<sup>2</sup> Esta identificación de Dios con su creación en la filosofía de Spinoza según Jacobi es importante en relación a Hegel, pues éste ve en Spinoza justo lo contrario. Para Jacobi, sin embargo, Spinoza es un panteísta; y más aun, en cierto sentido, toda filosofía sería,

1 Jacobi, F. H. *Werke*, 1, 1. Leipzig: G. Fleischer, 1971. p. 18.

2 Jacobi, op. cit. pp. 22-23. Traducción mía. Original alemán: “Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und ausser den einzelnen Dingen, kein bestimmtes oder vollständiges Daseyn.”



llevada hasta sus últimas consecuencias, spinozismo; se vería al final obligada a negar a Dios y confundirlo con el todo orgánico de la Naturaleza.

La polémica del panteísmo se extendió durante años en los círculos académicos alemanes. De entre los filósofos postkantianos es famoso el caso de Fichte. Fichte fue igualmente acusado de ateísmo debido a su supuesta identificación de Dios y su creación. La acusación surgió a raíz de su polémica tesis en el escrito *Über den Grund unseres Glauben an die moralische Weltregierung*, donde criticó la idea de Dios como una substancia (un ser existente en el tiempo y el espacio) por ser una idea imposible y contradictoria.<sup>3</sup> Para Fichte, Dios es la ordenación moral viviente. La creencia en la existencia en el tiempo y el espacio de Dios es para él imposible e irracional. La deducción de la sustancialidad de Dios a partir del mundo real de los teólogos no puede nunca prosperar. Tanto en este escrito como en sus *Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (1799) plantea la cuestión de manera clara. O bien se parte del mundo como el ser efectivo, como hacen las ciencias naturales, o bien se lo toma desde la perspectiva de la filosofía trascendental. En el primer caso, a partir del mundo sólo se puede concluir que el mundo es, porque es, y que es de esta determinada manera, porque es así. Toda explicación del fundamento y las características del mundo, que quiera partir de él mismo, estará siempre encerrada en las leyes inmanentes a él. Pues la suposición de una Inteligencia como causa originaria del mundo no aporta ningún átomo a la comprensión del mundo en su totalidad. Tal pensamiento de una creación a partir de la nada es más bien contradictorio. En el segundo caso, si se toma el mundo desde el punto de vista de la filosofía trascendental, entonces éste no es en ningún caso un mundo existente de por sí y en sí mismo, sino que tiene su verdad en la subjetividad trascendental y no es más que un reflejo de ésta. Y a partir de lo que no tiene de por sí verdadera entidad, no se puede concluir la existencia del ser supremo.<sup>4</sup>

Para la filosofía trascendental sólo se puede tomar el mundo suprasensible, el reino de la Libertad y la ley moral como la realidad efectiva, y el mundo sensible al contrario como el imperfecto reflejo de éste. Por ello, se defiende Fichte, no se le puede acusar en ningún caso de ateísmo, sino, dado el caso, de *acosmismo*. Pues su posición es más bien que sólo Dios existe, y que este Dios no es ninguna sustancia personal, sino la ley y el orden moral mismos. En lo que Fichte no cree no es Dios, sino en la entidad absoluta del mundo. Por ello, responde a sus acusadores: “piense él en una nueva denominación, llámeme por ejemplo acosmista, pero simplemente no me llame ateísta; aquéllo que niego está en un lugar diferente al que él cree”.<sup>5</sup>

El mundo era según la filosofía de Christian Wolff<sup>6</sup> el objeto de la cosmología

3 Fichte, J. G. *Werke*. Berlin: Walter der Gruyter & Co., 1971. Vol. V. p. 188.

4 *Ibid.*, p. 185.

5 *Ibid.*, p. 269. Original alemán: “denke er auf eine neue Benennung, nenne er mich etwa einen Akosmisten, nur nenne er mich nicht einen Atheisten; das, was ich läugne, liegt ganz wo anders, als er denkt”.

6 Wolff, C. *Erste Philosophie oder Ontologie*. Edición y traducción de Dirk Effertz. Hamburg: Meiner,

racional, una metafísica especial que tenía su fundamento en una metafísica general u ontología como ciencia del ser en general o ciencia del ente en tanto que ente. Las otras dos metafísicas especiales con base en la ontología eran la psicología racional, doctrina de las sustancias espirituales simples mundanas y la teología racional. La cosmología era entonces la ciencia sobre los cuerpos del mundo subsistente y su conexión coherente en un todo racional. Esta ciencia filosófica trataba del origen, la estructura, la duración o la constitución del mundo, y sus preguntas son sin duda de las primeras con las que se topa la razón humana. El gran crítico de la cosmología racional es I. Kant, quien en la Antitética de la *Crítica de la razón pura* muestra cómo el mundo como un todo no puede ser objeto de la ontología. En terminología kantiana, “mundo” es el conjunto de todos los fenómenos o mejor, la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos.<sup>7</sup> Este concepto de mundo es un sistema de cuatro ideas cosmológicas que llevan a su vez a cuatro antinomias. El “juego dialéctico” de las ideas cosmológicas nos muestra la inconsistencia de tal concepto. Pues la antitética tiene como resultado que no puede darse ningún objeto de experiencia posible congruente con tal concepto de mundo, más aún, que la razón ni siquiera es capaz de conciliar esa idea de totalidad con las leyes más elementales de la experiencia.<sup>8</sup> Así pues el mundo como totalidad en la síntesis de todos los fenómenos no puede ser objeto de un conocimiento racional. Con esto cobra importancia, como ya había anunciado Kant, la diferencia entre mundo y naturaleza, entendida esta última como el conjunto de los fenómenos, que debido a un principio de causalidad interna, se hallan en completa interdependencia.<sup>9</sup>

Ahora bien, a primera vista el paralelismo entre la vieja metafísica wolffiana y el sistema de la ciencia hegeliano parece evidente. La metafísica wolffiana empieza con una metafísica general u ontología. Esta ciencia primera fundamenta tres metafísicas especiales: la cosmología racional, la psicología racional y la teología racional. De la misma manera se tiene en Hegel una metafísica primera en la *Ciencia de la lógica*, la cual tiene también un papel fundamentador por un lado para una filosofía de la naturaleza y por otro para una filosofía del espíritu, dentro de la cual también ha de alcanzarse una teología (en este caso, sin embargo, especulativa).<sup>10</sup> Parece por tanto en vistas al sistema de la filosofía en su conjunto, que Hegel en nuestra *quaestio mundi* no puede estar de acuerdo ni con Fichte ni con Kant. La quinta esencia de lo que quiero exponer ahora es, sin embargo, que éste no es el caso.

---

2005. § 1.

7 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. A 335/B 382, A 408,409/B 435.

8 Ibid., A 463/B 490.

9 Ibid., A 418, 419/ B 446.

10 Fulda, H. F. “Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken”. En *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 53 (1999), pp. 465–483.

## 2. “Mundo” en la filosofía hegeliana

¿Discute Hegel este resultado de la Crítica? ¿O es más bien la filosofía hegeliana también un acosmismo? Es famosa la discusión llevada a cabo por Hegel en la *Ciencia de la lógica* sobre las antinomias de Kant. A este respecto lo primero que hay que observar es que el tratamiento de las antinomias kantianas no significa ni mucho menos una rehabilitación del concepto de mundo para la filosofía. La objeción principal a Kant es allí que éste no supo valorar la productividad de la contradicción para el pensamiento, pero se trata también sobre todo para Hegel de subrayar el carácter contradictorio del mundo y su nulidad como resultado de la antinomia.<sup>11</sup> La Antinomia en este sentido no es ningún fallo del pensamiento, sino la consecuencia normal de un modo de proceder equivocado, que busca racionalidad y necesidad en aquello que sólo es producto de la representación. En esta medida no encontramos en Hegel en ningún caso un rechazo de las antinomias kantianas, sino más bien una confirmación.

Volvamos primero a la nota al § 573 de la *Enciclopedia*, donde Hegel entra de lleno en la discusión sobre el panteísmo, así como a la nota al § 50, un texto en buena medida paralelo a aquél. Como dije al principio, para Hegel tienen aquellos que acusan a la filosofía de panteísmo un escaso conocimiento de la misma. En cierto sentido les achaca Hegel lo mismo que ya dijera Fichte hace años: que no saben bien de lo que argumentan. No en vano había subtitulado Fichte su *Appellation an das Publicum* de 1799 con la frase: “un escrito que se ruega primero leer, antes de ser confiscado”.<sup>12</sup> Para Hegel era la acusación de panteísmo a la filosofía igualmente ilegítima. Pues para él no ha habido nunca una sola filosofía en toda la Historia que haya sostenido semejante idea. Panteísmo es la tesis de que el mundo, como conjunto de todos los entes, de todas las cosas finitas, sean como fueren, posee substancialidad y ser efectivo y verdadero, y que además esa colección de entes es Dios mismo. En este sentido, Dios sería todo aquello que se encuentra y ocurre en el mundo, desde una taza de café hasta un Estado. La filosofía promulgaría el panteísmo al romper la distinción entre Dios y su creación. De este modo no sólo suscribiría al mundo y con ello a todos los entes en él existentes verdadero entidad, sino que identificaría al mundo con Dios, atribuyéndole el supremo ser. “Que todo *es* (esto es, las cosas empíricas sin distinción, las más valiosas tanto como las más vulgares), todo posee sustancialidad y que este ser de las cosas mundanas es Dios”.<sup>13</sup>

Tal idea es para Hegel un disparate filosófico que en ningún caso se corresponde ni con el pensamiento de Spinoza ni con el hinduismo, como sus versiones popularizadas mantienen. En ambas filosofías la distinción entre las cosas mundanas y el ser esencial,

11 Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. V: *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. pp. 227- 276.

12 Fichte. *op. cit.*, p. 191.

13 Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2008. p. 595.

del que aquéllas no son más que un reflejo, juega un papel fundamental según Hegel. Ambas caracterizan el todo, esa infinita colección de los entes llamada cosmos, como lo accidental,<sup>14</sup> lo que no es en y para sí, sino que encuentra su verdad en la infinita substancia o lo uno. Sólo de esta substancia infinita, fuente de la multiplicidad de las cosas externas, dicen que es lo divino y Dios. En particular Spinoza no afirma que Dios sea la unión de sí mismo y el mundo, sino que pensamiento y extensión (éste último es lo que para Hegel se corresponde con el mundo finito) son sus atributos, los cuales por ser tales sólo tienen una existencia accidental, no en sí misma substancial. Tanto hinduismo como spinozismo no pueden ser por tanto caracterizados como panteísmos, sino más correctamente como acosmismos. Pues el concepto de mundo no contiene para ellas verdad alguna.

Lo interesante para nuestro tema es que en estos fragmentos Hegel expone la filosofía spinozista como un correcto punto de partida. Su punto de vista es crucial y verdadero, en la medida en que la elevación del espíritu a la divinidad conlleva para Hegel irremediablemente el momento de la negación del mundo sensible, la comprensión de que el mundo es contingente y nulo en sí mismo y de que sólo Dios es el verdadero ser. El error de esta filosofía consiste sin embargo para Hegel en que maneja una idea abstracta e indeterminada de lo Absoluto.<sup>15</sup> Concibe lo Absoluto sólo como substancia, y no igualmente como sujeto. Por ello la substancia spinozista no es todavía el espíritu absoluto ni llega a tal grado de especulación. Pero esa filosofía posee el momento de la negación del mundo y está en este sentido contenida y desarrollada en la propia filosofía hegeliana.

Un texto paralelo a estas dos notas de la *Enciclopedia* podemos encontrarlo también en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*.<sup>16</sup> Hegel parte aquí de la famosa tesis que afirma que el contenido de la religión y el de la filosofía es el mismo: lo Absoluto. La diferencia entre ambas es cómo exponen ese contenido. La religión utiliza como medio la representación o la imagen y expone lo Absoluto como Dios. La filosofía, al contrario, es conocimiento conceptual de lo Absoluto y lo expone como la Idea. Dios, desde el punto de vista de la representación, o la Idea absoluta, desde el punto de vista de la razón, es lo absolutamente verdadero, aquello que todo contiene y que da a todo su entidad. El ser de las cosas mundanas al contrario es apariencia, es un ser “prestado”, accidental, que encuentra su verdad solamente en la substancia absoluta. Así pues las cosas, ya sean naturales o espirituales, pueden tener una entidad mayor o menor. Pero su ser es tal que no es un ser en sí, sino más bien un ser accidental, prestado. En sí mismas no tienen entidad, sino que están preñadas de nulidad.

A partir de estas citas de la *Lógica*, de la *Enciclopedia* y de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, entre varias otras, se deja entrever que la filosofía hegeliana es

<sup>14</sup> Ibid., p. 596.

<sup>15</sup> Ibid., p. 596.

<sup>16</sup> Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. XVI. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. pp. 93 y ss.

tan escéptica respecto al concepto de mundo como lo son la kantiana o la fichteana. En estos fragmentos está claro que Hegel se decanta siempre por el lado de Spinoza, que para él el mundo no constituye ningún verdadero concepto filosófico. Sin embargo, el tratamiento de la idea de mundo no se limita en Hegel a una mera negación o desprecio de la misma. La verdadera confrontación con la idea de mundo, la investigación de su consistencia y finalmente su disolución se encuentran en las dos grandes obras filosóficas de Hegel: en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*.

El pasaje de la *Lógica* al que me quiero referir ahora se encuentra dentro de la *Lógica de la esencia*, sección segunda, capítulo segundo: *die Erscheinung*, en castellano, el fenómeno o la aparición. Más concretamente, me refiero a los dos últimos puntos de ése capítulo: „B. Die Erscheinende und die an sich seiende Welt“ und „C. Die Auflösung der Erscheinung“.<sup>17</sup> En el punto anterior a este pasaje se había llegado según Hegel a la conclusión de que lo esencial del fenómeno es la ley. En general se puede decir, por tanto, que la totalidad del mundo existente es en esencia un reino de leyes. Pues el fenómeno consiste en realidad en leyes, en las cuales se explica y se disuelve. Con todo y sin embargo, las leyes son en primer lugar solamente la base del fenómeno, pero no su razón completa. Ellas constituyen sólo la estructura esencial del mundo, a la que se añade *también* un contenido extra que, si bien es inesencial, queda fuera de la explicación de la ley.

La ley es lo otro del fenómeno; es aquello en lo que éste encuentra su verdad. Pero si continuamos el razonamiento hay que admitir que la ley misma también es existente. Ella también *es*, y en realidad, en un sentido más profundo que lo fenoménico. Al fin y al cabo se trata de la esencia de las cosas, aquello que detrás de ellas se oculta y las fundamenta. La ley es lo esencial del fenómeno y por eso mismo es también existente, es más, es *lo* existente, lo único existente, la verdadera realidad detrás de la apariencia. Y aparece también, por lo menos a aquél, que consigue superar la apariencia más inmediata. Por todo ello se tiene que, en primer lugar, el fenómeno en tanto que fenómeno se refleja en otra cosa distinta de sí misma, en la cual está contenida su verdad. Pero este otro, la ley, aparece a su vez de igual manera, pues existe, y resulta así que su unidad consiste igualmente en la misma negatividad de un fenómeno, a saber, en ser reflejo de algo que no es ella misma. Por ello es la ley a la vez lo otro y lo mismo del fenómeno, es su fundamento idéntico y su unidad negativa. Ambos, fenómeno y ley, han dejado de ser simplemente diferentes, sino que son más bien polos completamente opuestos. Cuando se tiene el uno, se tiene inmediatamente el otro, de manera que la afirmación de uno es igualmente su negación, en la medida en que supone a la vez la afirmación de su contrario.

El fenómeno, por consiguiente, se refleja en un otro que a su vez también es fenómeno. Éste es un punto importante, porque si antes habíamos dicho que la ley era

<sup>17</sup> Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. pp. 156-164.

solamente la estructura esencial del fenómeno, a la cual se añadía un contenido inesencial que no quedaba englobado por la ley misma, ahora hemos llegado al resultado de que esto no puede ser así. El reino de las leyes ya no es solamente la estructura fundamental del fenómeno, sino que ha adquirido también la oposición interna propia de éste último, su movimiento negativo consistente en dejarse explicar en un otro, en el que está su esencia. La ley se ha vuelto indiscernible con el fenómeno mismo, pues la ley se ha vuelto igualmente fenoménica. El reino de las leyes es de esta manera la copia exacta del todo de la aparición. El mundo sensible en su totalidad se refleja como en un espejo en un mundo esencial de leyes racionales hasta en el último detalle. Este segundo mundo racional es la totalidad de los fenómenos, totalidad que engloba a todo lo existente.

La ley, explica Hegel, ha adquirido el momento de la negatividad, aquello que al principio sólo parecía pertenecer al fenómeno. Se ha llegado de esta manera a la idea de una totalidad absoluta, que contiene tanto lo esencial como lo inesencial de los fenómenos.<sup>18</sup> Esta totalidad es el mundo real, un mundo que es en sí y para sí, un mundo que engloba todo, lo esencial y lo inesencial, lo necesario y lo contingente en un todo racional. “Nada hay fuera de él”, escribe Hegel.<sup>19</sup> Sin embargo, su fuerza totalizadora es igualmente su final, y su destino inevitable es desaparecer en el pensamiento filosófico. Pues precisamente debido a la negatividad que contiene en sí mismo, tal mundo se relaciona negativamente consigo mismo, se repele, es la oposición y en verdad la contradicción absoluta.<sup>20</sup> Tal pensamiento de una totalidad de todo lo existente contiene una oposición en sí mismo y se desdobra en un mundo esencial y un mundo aparente. El mundo esencial ha resultado ser la copia perfecta del mundo aparente y por tanto su fundamento más perfecto, su explicación más acabada. Pero de la misma manera que el mundo aparente tiene una verdadera realidad detrás de sí, lo mismo ocurre con el mundo esencial. Ha devenido totalidad, porque ha conseguido englobar también la diferencia en sí mismo. Pero por esta misma razón se ha vuelto inconsistente. Su unidad es negativa y se anula a sí misma. En la medida en que el reino de las leyes también contiene el momento de la negatividad se convierte en el fundamento absoluto del mundo aparente y su infinita multiplicidad. Sin embargo, debido a esa negatividad, no es sólo un mundo idéntico, sino también lo otro de sí mismo: es él mismo y también su contrario, el mundo aparente.

El mundo verdadero es justamente el opuesto al mundo aparente, su otro o su simétrico. Él es todo y nada, pues es tanto él mismo, como lo otro de sí mismo. Este mundo esencial es él mismo y su otro y en esta misma medida también aparente.<sup>21</sup> Ambos mundos son todos independientes que se reflejan mutuamente. Su relación es

---

18 *Ibid.*, p. 158.

19 *Ibid.*, p. 159.

20 *Ibid.*, p. 160.

21 *Ibid.*, p. 162.

simétrica, de tal modo que el uno se refiere al otro como su esencia y viceversa. Así pues ambos son tanto inmediatos y aparentes, como esenciales y verdaderos. Ya no queda en verdad ninguna diferencia entre ellos. Ambos son uno y el mismo mundo o mejor dicho ningún mundo en absoluto, sino simplemente los dos polos de una relación que ha resultado ser lo único verdadero. El desarrollo de la idea de un mundo como totalidad de todo lo existente o de todos los fenómenos ha disuelto tal idea en una relación antinómica, una relación esencial, que ya no tiene que ver con la pretensión de pensar un todo racional de todos los fenómenos. “Mundo expresa en el mejor de los casos la amorfa totalidad de la multiplicidad”.<sup>22</sup> La idea que está en la base es la de una totalidad de lo existente como un todo sintético, en el que esté dado un conocimiento esencial y racional tanto de lo esencial como de lo inesencial de la existencia. Tal pensamiento sin embargo se ha desdoblado, opuesto y contradicho a sí mismo. De él sólo nos queda una relación. Pero el pensamiento mismo de tal totalidad sólo tiene dos posibilidades: o permanece sin forma como una nebulosa de la imaginación, o se disuelve en el pensar racional.<sup>23</sup>

Un razonamiento paralelo al que acabo de describir en la *Ciencia de la lógica* se encuentra también en el tercer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, “Fuerza y entendimiento”. Examinemos ahora en detalle ese pasaje. El camino de la *Fenomenología* había comenzado con la certeza sensible, para la cual sólo existe aquello que se ve, se oye y se siente, aquello que está presente e inmediato a los sentidos. La experiencia de la conciencia lleva a ésta sin embargo a descubrir que detrás de lo inmediatamente sensible tienen que existir cosas reales, sustancias, que sirvan de fundamento a lo sensible, y que existan más allá de su ser percibidas. Tal es la temática del segundo capítulo de la *Fenomenología*, el capítulo de la percepción. El tercer capítulo es el capítulo del entendimiento, donde la conciencia como entendimiento reconoce un sistema de fuerzas y leyes como lo verdaderamente constitutivo de las cosas que se le presentan. En esta figura de la *Fenomenología* Hegel explica cómo ante el entendimiento surge un mundo verdadero más allá de las apariencias del mundo sensible, el cuál aspira a conocer. La experiencia de la conciencia consistirá en ver que el entendimiento no puede llegar a conocer ni las cosas en sí mismas ni mucho menos su totalidad en un mundo en sí, no porque el entendimiento no esté capacitado para ello, sino porque ese presunto en sí es vacío, y en efecto, en el vacío no hay nada que conocer.<sup>24</sup>

Hegel comienza su argumento como lo haría posteriormente en la *Lógica*. Lo suprasensible, en el sentido de lo que está más allá de lo sensible y le sirve de

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 163.

<sup>23</sup> El abandono del concepto de mundo en este pasaje lo comparte también Félix Duque. Cfr. Duque, F. “Die Erscheinung und das wesentliche Verhältnis”. En Koch, A.F./ F. Schick, F., *G.W.F. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag, 2002. pp. 150 y ss.

<sup>24</sup> Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. III. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. p. 117.

fundamento, es la esencia de los fenómenos. Se trata de lo sensible tomado en su fundamento y verdad. Pero como lo sensible o fenoménico consiste precisamente en ser sensible, esto es, en aparecer, su verdadera y perfecta esencia ha de hacerse también cargo de esta su verdad, y de la misma manera aparecer. La esencia, repite Hegel, aparece. El mundo verdadero y cierto, si es la absoluta verdad del mundo sensible, tendrá que ser igualmente sensible. Esto quiere decir que el conocimiento total y perfecto de la totalidad de lo existente no puede abstraer ni dejar de lado ningún dato ni fenómeno del mundo, sino que ha de presentarlo absolutamente todo, y además en un todo racional y coherente, como las cosas en verdad son.

En un principio el mundo suprasensible es un reino de leyes, de fuerzas detrás de los fenómenos que los explican. Pero tal reino de leyes no agota la riqueza del contenido del mundo sensible. Si bien las leyes están presentes en él y explican los sucesos que ocurren en él, no son, sin embargo, todo lo que hay, pues en efecto, hay otras circunstancias que quedan fuera de su determinación.<sup>25</sup> Una ley concreta es sólo parcial y explica solamente un campo concreto de la realidad. Pero hay muchas otras leyes, un número indeterminado de ellas de hecho. Precisamente ahí, en el hecho de que haya una multiplicidad de leyes, radica el fallo para el entendimiento. Pues para el entendimiento lo verdadero es un en sí universal y unitario.<sup>26</sup> Esto quiere decir, el entendimiento aspira a conocer la interna unicidad de los fenómenos como un todo sintético, lo que sería el mundo en su totalidad como es en sí mismo, y por ello debe reunificar todas las leyes en una sola. Él busca una explicación general de toda la realidad y unifica todas las leyes en una. Esta unión en una ley fundamental, sin embargo, no corresponde según Hegel con ningún contenido u objeto en sí, sino que es simplemente un producto de la lógica del entendimiento mismo. El entendimiento cree haber hallado la ley más fundamental de toda la realidad (Hegel habla aquí en concreto de la atracción universal, como ley primera que explicaría todos los fenómenos del mundo), pero en el fondo no ha encontrado más que el puro concepto mismo de ley.<sup>27</sup>

El entendimiento, sin embargo, no es solamente este unificar lo múltiple en una unidad, sino también es la facultad de establecer distinciones. De la ley distingue nuevamente la fuerza, la cual debe ser la razón de ser de la ley y la realidad misma, aquello que la ley describe. Pero a la vez esta distinción es por el entendimiento mismo cancelada, pues la ley ha de ser en el fondo completamente idéntica con la realidad que describe, ya que ésta es exactamente tal y como la ley la describe.<sup>28</sup> Este unificar lo diferente y volver a distinguir lo unificado es el hacer del entendimiento, y mediante este hacer aquél primer mundo suprasensible, que al principio sólo recogía la estructura fundamental de lo sensible, su esqueleto por así decir, se convierte en la copia invertida

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 121.

<sup>26</sup> Ídem.

<sup>27</sup> Ídem.

<sup>28</sup> Ibid., p. 125.



del mundo sensible. Porque en la medida en que este reino de leyes adquiere en sí mismo tanto la negatividad, esto es, el diferenciarse, como la generalización, es decir, la unificación de la multiplicidad en un todo racional, sintetiza la infinita totalidad de los fenómenos y se convierte en la esencia absoluta del mundo sensible. Y esto ocurre, según Hegel, no porque el entendimiento se tope en verdad con tal objeto, sino porque precisamente ésa es su naturaleza misma, su principio. De esta manera él construye un objeto con el que pretende conocer la absoluta totalidad del mundo de manera esencial.

A primera vista parece que tenemos por tanto dos mundos, uno aparente, y otro verdadero, un mundo sensible y un mundo inteligible, el cual ha llegado a ser una copia perfecta del primero, sólo que del revés, como dice Hegel.<sup>29</sup> De esta manera, lo que aparentemente sabe dulce, es en realidad salado, lo que parece ser el polo norte, es en realidad el polo sur, o lo que parece ser un crimen, es en realidad un buen acto, y el entendimiento nos muestra la totalidad del mundo, como *en realidad es*. Si miramos la cuestión con más atención nos damos sin embargo cuenta de que tal distinción entre lo interior y lo exterior, lo sensible y lo suprasensible, ya no se sostiene más. Pues al fin y al cabo tenemos dos totalidades simétricas de las cuales no podemos decir cuál es verdadera y cuál es sólo la aparente, pues ambas se refieren mutuamente. Podemos coger uno como el mundo sensible, que tendrá entonces su esencia en el otro, su mundo suprasensible. Pero éste suprasensible a su vez aparece, al menos en la imaginación: no se puede ver, ni oler, ni saborear, ni tocar, pero en realidad huele, sabe, es visible y tiene un tacto. Es sensible, pues al ser la copia perfecta del sensible, aparece igualmente. Nos enseña cómo es en verdad el mundo en su totalidad, cómo huele, qué color tiene, a qué sabe y cuál es su aspecto. Se trata de un mundo más perfecto incluso que el mundo que describe la física. Se trata de un mundo en el que todo el contenido del mundo sensible está englobado de forma sintética, de manera que en él no se hace abstracción de nada. El mundo verdadero, por tanto, aparece igualmente y, en tanto que aparece, es sensible. Ahora bien: que sea sensible implica que su ser consiste en aparecer y tener su verdad en otra cosa distinta de él, exactamente en su mundo opuesto, el cual se convierte en mundo suprasensible y verdadero.<sup>30</sup> Esto es, ese mundo suprasensible y racional, esencia del mundo presente, no es más que otro mundo sensible más, el cual tiene nuevamente su esencia en algo distinto de él, a saber, aquel primer mundo sensible que tenía que explicar.

En este infinito ir y venir en la oposición de sí mismo lo que el entendimiento está pensando es la contradicción más pura y absoluta. Pues se muestra nuevamente que el mundo, como totalidad sintética de todos los fenómenos, la aspiración de la cosmología racional y de muchos filósofos todavía después de la Crítica kantiana, es una idea que consiste en dividirse, en convertirse en su otro y en contradecirse a sí misma. La pretensión de la idea de universo o mundo, como totalidad, es pensar en una única

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 128.

<sup>30</sup> Ibid., pp. 129 y ss.

síntesis todo lo existente, por tanto pensar la identidad absoluta de todas las diferencias. Con él se piensa la total unidad de lo idéntico y lo diferente, se piensa un objeto que es la unidad de él mismo y lo otro de sí mismo, de él mismo y de su opuesto complementario. La conciencia y en concreto el entendimiento, afirma Hegel, ha dejado ya en este punto de pensar objeto alguno. Su objeto es en verdad vacío; el mundo tomado en su totalidad no tiene realidad en sí y en lo que acaba pensando la conciencia es en verdad en sí misma. Su objeto es un objeto cuya unidad consiste en la diferencia, en la oposición de dos polos. Y tal objeto es, en efecto, la conciencia misma.<sup>31</sup> Detrás de aquel velo que esconde la verdad de las cosas, por tanto, no hay nada más que la conciencia misma, que de esta manera deviene autoconciencia. Por ello, después de este capítulo de la *Fenomenología* no se puede hablar más de la filosofía de Hegel como un conocimiento de la verdadera esencia del mundo como un más allá a conocer, sino más bien como un conocimiento del pensar mismo, de la razón como tal.

Resumamos lo esencial de la argumentación de Hegel tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en la *Ciencia de la lógica*. Creo que es lo siguiente: el conjunto de todo lo existente es el conjunto de todas las negaciones. Pues, si no queremos simplemente hablar de una totalidad amorfa, sino del mundo como síntesis de todos los seres concretos, hemos de tener en cuenta que *omnis determinatio est negatio*. En la medida en que el concepto de mundo se hace cargo en sí mismo de la negatividad, se convierte en la síntesis absoluta de todas las diferencias y todos los seres concretos. Examinada la cuestión más a fondo, ese conjunto de todo lo diferente nos lleva a la oposición y, finalmente, a la contradicción misma, con lo que el mundo como totalidad de lo existente se desvela como una contradicción absoluta.

### 3. Acosmismo y sistema

Valga lo dicho para mostrar que la filosofía hegeliana no pretende rehabilitar el viejo programa de la cosmología racional después de la Crítica kantiana y que, más aún, puede ser considerada como una filosofía acosmista, es decir, como una filosofía que considera el concepto de cosmos como totalidad sintética de lo existente como contradictorio e imposible, y que no atribuye ni al mundo ni a sus fenómenos ningún ser independiente o substancial. Las cosas finitas son reales para Hegel en sentido propiamente filosófico exclusivamente en la medida en que son adecuadas y congruentes con la “idea”.<sup>32</sup>

Sin embargo, si el mundo no puede ser según Hegel objeto de conocimiento de la filosofía, se plantean inevitablemente varias preguntas. En efecto, ¿qué otro objeto puede tener entonces la filosofía real, sino justamente la totalidad de lo real, lo que en una palabra llamamos cosmos? ¿No concibe precisamente la filosofía hegeliana, mucho

31 Ibid., p. 133.

32 HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. pp. 464 y ss.

más que cualquier otra, el mundo como un todo unitario y cognoscible, en el que “todo lo real es racional”? ¿No es en concreto la filosofía de la naturaleza, como filosofía del ser-otro de la idea, una rehabilitación de la cosmología racional? La pregunta que se nos plantea es, en definitiva, si este acosmismo es coherente con la concepción de Hegel del sistema.

El propio Hegel atribuye al mundo el mero estatus de la representación: la expresión “mundo” en sentido estricto no hace referencia a concepto alguno, sino a la mera representación de una colección de lo espiritual y lo natural.<sup>33</sup> Su filosofía no puede ser por tanto un conocimiento científico-filosófico sobre el mundo. Pues el conjunto (“Inbegriff”) de todas las realidades es en sí mismo, como hemos dicho, una contradicción absoluta.<sup>34</sup> Sin lugar a dudas, la filosofía hegeliana no tiene miedo a la contradicción, como es bien sabido. Pero esto no debería entenderse como si para Hegel el principio de contradicción no tuviese validez y la metafísica fuera un conocimiento de objetos contradictorios, sino en vistas a ese escepticismo calificado en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* como experiencia y como un movimiento dialéctico que tiene siempre un resultado positivo.

Si hasta aquí se está de acuerdo, entonces hay que concluir, en contra de lo que a veces se le achaca, que la filosofía hegeliana no tiene la aspiración de “deducirlo todo”. Tal opinión es más bien la del sentido común o en la época de Hegel, la del señor Krug, que creía ver contradicciones en la idealismo trascendental de Schelling porque “todo ha de ser deducido y resulta que los perros y los caballos al final no se deducen”.<sup>35</sup> Muy al contrario de tal aspiración que tantas veces se le atribuye a Hegel, hay que observar que la filosofía hegeliana está tan lejos de querer deducir todos los seres con necesidad absoluta, que es una de las pocas teorías filosóficas que tienen siquiera un concepto formado de la casualidad y la tematizan dentro de sí mismas. Hegel no sólo critica por ridícula la intención del señor Krug de hacer depender la valía de un sistema filosófico de un objeto tan insignificante como su pluma de escribir. Él rechazó posteriormente tal pretensión para la filosofía con su explicación sobre la necesidad de la casualidad en la *Lógica* y posteriormente con su referencia nuevamente al señor Krug en la *Enciclopedia*, § 250.<sup>36</sup> La pretensión de entender todo lo ente en su totalidad, de manera que no quede nada opaco para el pensamiento y para éste sea hasta el último rincón de lo ente cognoscible no es la pretensión de la filosofía hegeliana. Precisamente esta filosofía ha mostrado en profundidad que todo condicionante es por ser tal mismo en su

33 Hegel G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2008. §241 Zusatz.

34 Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. p. 78.

35 Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. II. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. p. 197: “Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, –dargestellt an den Werken des Herrn Krug”.

36 Cfr. Henrich, D. “Hegels Theorie über den Zufall”. En Henrich, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 2010. p. 159.

origen casual y que la necesidad absoluta es impensable sin absoluto azar.<sup>37</sup> El sistema hegeliano renuncia a un supuesto conocimiento racional y absoluto del mundo en la medida en que concibe el azar y la casualidad como momentos importantes tanto en la filosofía de la naturaleza como en la filosofía del espíritu.

Estamos ante una de las cuestiones centrales del sistema de la ciencia hegeliano. El sistema tiene como metafísica propiamente dicha en el sentido de filosofía primera y última filosofía (meta-física) a la *Ciencia de la lógica*, cuyo objeto es la idea absoluta.<sup>38</sup> En la medida en que el objeto de la filosofía para Hegel es la sustancia espiritual, que se define como una subjetividad que se conoce a sí misma, la relación entre la *Lógica* y los otros dos miembros del sistema no es una fundamentación en el sentido de que la *Lógica* demuestre *a priori* los primeros principios de la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. La relación entre *Lógica*, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu es más bien un proceso. Se trata, en efecto, del proceso en el cual lo lógico a través de la naturaleza y del espíritu se reencuentra a sí mismo y se reconoce como espíritu absoluto. Hans Friedrich Fulda lo explica de la siguiente manera: “Lo esencial en la relación de la lógica con las otras disciplinas dependientes de ella no es ya el que todos los principios de la disciplina fundamental sean aplicados de alguna manera al contenido que de alguna manera está dado en las disciplinas dependientes. Lo esencial en esta relación es más bien la automodificación que sufre el único y el mismo objeto de la filosofía.”<sup>39</sup> La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu no son saberes sobre algo fundamentalmente distinto de la idea, lo que sería caer en el caso de Hegel en una posición prefenomenológica, sino más bien las etapas del proceso de autoconocimiento de la idea misma; una filosofía de la naturaleza como ciencia de la idea en su ser-otro y una filosofía del espíritu como ciencia de la idea que vuelve a sí misma desde su ser-otro.<sup>40</sup> Esto es lo que Hegel se compromete a desarrollar, sin que los conceptos de “naturaleza” y “espíritu” sean vacíos.

Por tanto, la relación entre lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu nada tiene que ver con una deducción lógica.<sup>41</sup> La ciencia lógica es sin embargo determinante para las otras dos disciplinas del sistema hegeliano en un sentido distinto, a saber, según mi entender, en tres aspectos fundamentales: (a) en la medida en que éstas encuentran su esfera de investigación y sus perspectivas de conocimiento en ella; (b) en la medida en que la lógica contiene las determinaciones del pensar, por medio de

37 *Ibíd.*, p. 164.

38 Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. p. 550.

39 Fulda, H. F. *G. W. F. Hegel*. Munich: Beck, 2003. p. 59.

40 Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2008. § 18.

41 Hegel se encarga de señalar tanto en la *Ciencia de la lógica* como en la *Enciclopedia*, que el paso de la lógica a la filosofía de la naturaleza y el de ésta a la filosofía del espíritu no tiene el carácter de una implicación sino el de una *liberación*. Cfr. Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. p. 573 y Hegel, G.W.F. *G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2008. § 244.

las cuales las otras dos disciplinas no son simplemente dos ciencias en sentido corriente, sino partes del todo de un idealismo especulativo; y (c) en la medida en que la lógica determina el camino de ambas disciplinas como un proceso de autoconocimiento fijando el final de éstas en una vuelta a la idea absoluta. Para terminar voy a desarrollar brevemente cada uno estos tres puntos.

(a) El juzgar de la idea en la idea de la vida y la idea del conocer nos da lo esencial en las respectivas filosofías especulativas de la naturaleza y del espíritu. La concepción filosófica tanto de la naturaleza como del espíritu se diferenciará, en primer lugar, de otras concepciones en que ésta es una concepción que no aspira a hacer una descripción de la realidad y los hechos de las respectivas esferas. Y esto es así porque una ciencia filosófica en el marco del idealismo especulativo no busca avanzar en el conocimiento de supuestos objetos situados más allá del pensar puro, sino que segura de que sólo la idea es lo verdadero objetivamente o lo verdadero como tal, encuentra la idea particular a la que en sus meditaciones se dirige ya dada. En la medida en que de alguna manera ya conoce su resultado, tiene un modo de considerar su objeto diferente al de una ciencia en sentido corriente. De esta manera es en concreto, por ejemplo, la idea a la que se dirige la filosofía de la naturaleza y gracias a la cual tiene si quiera sentido, la vida. La consideración concipiente de la naturaleza consiste fundamentalmente en contemplarla como un sistema escalonado, a cuyos niveles es inherente una teleología. En esto es decisivo destacar que esos distintos escalones no pueden ser entendidos de manera ontológica o como un proceso real.<sup>42</sup> Esta ordenación del todo de la naturaleza en vistas a la vida está más bien hecha desde el pensamiento y para el pensamiento, en la medida en que éste en su largo proceso de saber de sí mismo reconoce las ideas de organismo y de vida como lo esencial en la naturaleza, las cuales no obstante serán superadas con la idea de espíritu. El sentido de la naturaleza es partir de la exterioridad más absoluta, de la materia muerta y nula y venir a la vida y más allá de eso superarse a sí misma como espíritu;<sup>43</sup> y tal sentido lo recibe del pensamiento mismo.

(b) Pero no sólo eso. La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu adquieren además de la lógica especulativa las determinaciones del pensar con las que se enfrentan respectivamente a fenómenos naturales y humanos. De esta manera incluso su división está dada desde el concepto mismo. Hegel advierte en más de una ocasión que él pretende tratar las cosas en las disciplinas de la filosofía real desde el punto de vista de la idea.<sup>44</sup> No se trata de comprobar el concepto en la realidad, lo que sería un engaño, pues la realidad es para Hegel sólo tal si está de acuerdo con el concepto, sino de una comprensión racional y especulativa de naturaleza y espíritu. Por ello el

42 Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2008. § 249, nota.

43 Hegel, G.W.F. Op. Cit. § 251.

44 Por ejemplo, en Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. pp. 470 y ss.

planteamiento de la cuestión no es cómo la naturaleza o el dios revelado en sí son, sino como deben ser comprendidos y valorados desde el punto de vista del concepto; esto puede parecer a primera vista una suerte de perspectivismo. Si se cae, sin embargo, en la cuenta de que sólo el concepto o más estrictamente la idea es lo verdadero, tal perspectivismo resulta ser absoluto.

(c) En tercer y último lugar las disciplinas real-filosóficas son caracterizadas como miembros del proceso de liberación de un único sujeto, a saber, la idea absoluta. La *Ciencia de la lógica*, que consituye la metafísica hegeliana propiamente dicha, es como tal primera y última filosofía de ese círculo. La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu son elaboradas con el fin de alcanzar el saber de sí misma de la idea y tal hecho es determinante para ellas. En este sentido la idea no tiene que confirmarse en la filosofía real, pues no hay en verdad ninguna realidad más allá de ella, con la que pueda concordar.



# O SUJEITO E A ÉTICA NO TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS DE WITTGENSTEIN

## THE SUBJECT AND THE ETHICS IN THE TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS OF WITTGENSTEIN

---

FERNANDO SCHERER

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumo:** Este texto tem como objetivo mostrar a relação do sujeito metafísico com a ética segundo a Filosofia do *Tractatus* de Wittgenstein. Procuro explicar como podemos interpretar que a ética é transcendental, conforme Wittgenstein denomina a ética no *Tractatus* 6.421. Também utilizo de anotações dos *Tagebücher* de Wittgenstein para contextualizar, esclarecer e tratar da questão, tendo em vista que Wittgenstein as escreveu no mesmo período que o *Tractatus*. O sujeito metafísico se distingue do sujeito empírico no *Tractatus* e é portador da ética enquanto que o sujeito empírico faz parte dos fatos do mundo como qualquer outro fato do mundo sem algum privilégio. O sujeito metafísico pode ser interpretado como o limite do mundo e da linguagem. A ética não pertence à linguagem e nem ao mundo no *Tractatus*, ela apenas pode ser mostrada na maneira como o sujeito metafísico contempla o mundo como um todo.

**Palavras-chave:** Sujeito, ética, linguagem, Wittgenstein.

**Abstract:** This text aims at showing the relationship of the metaphysical subject with ethics according to Wittgenstein's philosophy of *Tractatus*. I will explain how one can interpret ethics as transcendental, as Wittgenstein calls it in the *Tractatus* 6.421. I will also use the comments from Wittgenstein's diary to contextualize and to outline the questions, as Wittgenstein wrote it during the same time period as the *Tractatus*. In *Tractatus* a distinction is made between the metaphysical subject and the empirical subject. The metaphysical subject is the carrier of the ethics whiles the empirical subject is part of the facts of the world, like any other fact without privilege. The metaphysical subject can be interpreted as a boundry of the world and of language. Ethics is not a part of the language or the world according to *Tractatus*, it can only be showed in the way that the metaphysical subject contemplates the world as a whole.

**Keywords:** Subject, ethics, language, Wittgenstein.



Wittgenstein estava consciente das dificuldades de se tratar do sujeito, como deixou claro nos *Tagebücher* 5.8.1916: “Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle!”<sup>1</sup>. Uma das dificuldades na questão do sujeito, no *Tractatus*, consiste em explicar como o sujeito metafísico se relaciona com o mundo enquanto “portador” da ética. Nos *Tagebücher*, em 2.8.1916, Wittgenstein dá ao sujeito metafísico a função de sujeito ético enquanto “portador” da vontade (*Träger des Willen, des Ethischen*), com as seguintes observações:

Gut und Böse tritt erst durch das *Subjekt* ein. Und das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt. - Wie das Subjekt kein Teil der Welt ist, sondern eine Voraussetzung ihrer Existenz, so sind gut und böse, Prädikate des Subjekts, nicht Eigenschaften in der Welt.<sup>2</sup>

Em 5.8.1916, ele escreve:

Das vorstellende Subjekt ist wohl leerer Wahn. Das wollende Subjekt aber gibt es. Wäre der Wille nicht, so gäbe es auch nicht jenes Zentrum der Welt, das wir das Ich nennen, und das der Träger der Ethik ist. Gut und böse ist wesentlich nur das Ich, nicht die Welt.<sup>3</sup>

E, em TB 2.9.1916:

Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper oder die menschliche Seele mit den psychologischen Eigenschaften, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze (nicht ein Teil) der Welt. Der menschliche Körper aber, *mein* Körper insbesondere, ist ein Teil der Welt unter anderen Teilen der Welt.<sup>4</sup>

---

1 TB 5.8.1916: “O Eu, o Eu é profundamente misterioso!” Wittgenstein, Ludwig. *Tagebücher 1914-16*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

2 TB 2.8.1916: “O bem e o mal só são introduzidos através do *sujeito*. E o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo. – Como o sujeito não é uma parte do mundo, mas uma pressuposição de sua existência, assim bem e mal, são predicados do sujeito e não propriedades do mundo.”

3 TB 5.8.1916: “O sujeito de representações é certamente, mera ilusão. Mas o sujeito volitivo existe. Se a vontade não existisse, não haveria aquele centro do mundo, que chamamos o Eu, e que é o portador da ética. O que é bom ou mau é, essencialmente, o Eu, não o mundo”.

4 TB 2.9.1916: “O Eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano ou a alma humana com as

O papel ético do sujeito metafísico implica que este não faz parte do mundo. Ele é muito mais uma atitude do sujeito para com o mundo, como podemos observar em *TB* 4.11.1916: “Der Wille ist eine Stellungnahme des Subjekts zur Welt. – Das Subjekt ist das wollende Subjekt”.<sup>5</sup> O sujeito metafísico não pode alterar nada no mundo, a não ser os seus limites.<sup>6</sup> Wittgenstein nega a ligação do sujeito ético – bom e mau – com o sujeito empírico (parte do mundo), pois, segundo ele, o sujeito empírico, enquanto mero fato no mundo, não é bom nem mau.<sup>7</sup>

Encontramos um pouco mais tarde nos *Tagebücher* trechos em que Wittgenstein relaciona o querer com a ação, isto é, com o corpo, e, dessa maneira, torna o sujeito volitivo parte do mundo. Conforme podemos notar nas seguintes anotações dos *Tagebücher*:

Es ist klar: Es ist unmöglich zu wollen, ohne nicht schon den Willensakt auszuführen. – Der Willensakt ist nicht die Ursache der Handlung, sondern die Handlung selbst. – Man kann nicht wollen, ohne zu tun. (*TB* 4.11.1916).<sup>8</sup> Wünschen ist nicht tun. Aber, Wollen ist tun. (*TB* 4.11.1916).<sup>9</sup>

Aqui, Wittgenstein parece fazer uma vaga distinção entre *Wünschen* e *Wollen*. *Wünschen* parece estar mais distanciado do mundo, enquanto um “eu” que observa se o que ele deseja ocorre. *Wünschen* não está ligado à ação, e dessa maneira, também não está ligado ao corpo. Já o *Wollen* parece estar ligado à ação, na qual o meu corpo desempenha um papel especial perante os demais objetos do mundo. Esse papel desempenhado pelo meu corpo é fundamental para a minha subjetividade. Esse tema é abordado por Wittgenstein nas seguintes anotações dos *Tagebücher*:

Ist nun ein prinzipieller Unterschied zwischen diesem Willen [dem ethischen] und dem, der den menschlichen Körper in Bewegung setzt? (*TB* 21.7.1916).<sup>10</sup>

Es scheint nämlich durch die Betrachtung des Wollens, als stünde ein Teil der Welt

---

propriedades psicológicas, mas o sujeito metafísico, o limite (não uma parte) do mundo. No entanto, o corpo humano, em especial *meu* corpo, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo”.

5 *TB* 4.11.1916: “[...] A vontade é uma atitude do sujeito para com o mundo. – O sujeito é o sujeito volitivo.”

6 Cf. *TLP (Tractatus logico-philosophicus)* 6.43. wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge and Kegan Paul, [trad. C. K. Ogden (1922), D. Pears and B. McGuinness (1961)].

7 Cf. *TB* 12.10.1916 : “Ein Stein, der Körper eines Tieres, der Körper eines Menschen, mein Körper, stehen alle auf gleicher Stufe. Darum ist, was geschieht, ob es von einem Stein oder von meinem Körper geschieht, weder gut noch schlecht.” (“Uma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, meu corpo, estão todos no mesmo nível. Por isso, o que ocorre, quer ocorra com uma pedra ou com meu corpo, não é bom nem mau.”)

8 *TB* 4.11.1916: “Está claro: é impossível querer sem já ter realizado um ato da vontade. – O ato da vontade não é a causa da ação, mas a ação mesma. – Não podemos querer, sem fazer.”

9 *TB* 4.11.1916: “Desejar não é fazer. Mas querer é fazer.”

10 *TB* 21.7.1916: “Ora, haveria uma diferença fundamental entre essa vontade [ética] e a vontade que coloca o corpo humano em movimento?”.

mir näher als ein anderer (was unerträglich wäre).<sup>11</sup>

So stünde also der Wille der Welt nicht äquivalent gegenüber, was unmöglich sein muss. (TB 4.11.1916)<sup>12</sup>

Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung *sub specie aeternitatis* von ausserhalb.<sup>13</sup>

So dass sie die ganze Welt als Hintergrund haben. (TB 7.10.1916)<sup>14</sup>

Se a vontade (*Wille*) é identificada à ação, e com isso se torna um fato do mundo, então o sujeito volitivo (*das wollende Ich*) não pode ser identificado ao sujeito metafísico. Dessa maneira, bom e mau se tornam propriedades individuais, o que contraria o papel desempenhado pela ética enquanto “condição do mundo”.<sup>15</sup> Esse conflito entre o sujeito metafísico enquanto “portador” (*Träger*) do ético e o estreito contato da vontade (*des Willens*) com a ação corporal não é resolvido nos *Tagebücher* e a diferença entre *Wünschen* e *Wollen* acaba sendo abandonada. No *Tractatus*, o sujeito volitivo não tem mais um estreito contato com o mundo no sentido de que seja também uma parte do mundo. A vontade dependente da ação (*Wille*) no mundo se torna um fato (interior ao mundo) que não possui nenhuma dimensão ética, e que poderia ser de interesse da psicologia.<sup>16</sup> Nesse contexto, o sujeito volitivo do *Tractatus* se encontra no limite do mundo e é sua relação ética com o mundo que será denominada boa ou má.<sup>17</sup>

Na descrição dos fatos não encontramos nenhum sinal da existência do sujeito; isso é o que Wittgenstein tem em mente quando usa a metáfora do olho e do campo visual. Na perspectiva do *Tractatus*, o sujeito empírico é um mero fato do mundo e, por isso, não pode ser um sujeito no sentido próprio do termo. O sujeito enquanto tal, segundo o *Tractatus* é o sujeito metafísico que não se apresenta como um fato do mundo, mas antes como seu limite. Ele não é algo que seja ou não seja o caso. E a única maneira de percebermos um sujeito é por fora da experiência, mediante a ética. Segundo Heinrich Watzka<sup>18</sup>, essa possibilidade de perceber o sujeito pela ética nos revela que esta desempenha um papel transcendental.

O termo “transcendental” é aplicado tanto à ética quanto à lógica. Segundo Dejan Dejanov, em seu artigo *The Architectonics of Philosophical Science: Logic and Ethics in the Early Wittgenstein*,<sup>19</sup> a transcendentalidade da ética, e também a impossibilidade

11 TB 4.11.1916: “Pois parece que, pela contemplação do querer, uma parte do mundo se torna mais próxima do que uma outra (o que seria inadmissível)”.

12 *Id.* “Assim a vontade não se confrontaria ao mundo como seu equivalente, o que deve ser impossível.”

13 TB 7.10.1916: “O modo habitual de ver as coisas enxerga os objetos a partir de seu centro, a contemplação *sub specie aeternitatis* a partir de fora.”

14 De modo que ela tem o mundo como um todo como pano de fundo.”

15 Cf. TB 24.7.1916

16 Cf. TLP 6.423

17 Cf. TLP 6.43

18 Cf. Watzka, Heinrich. *Sagen und Zeigen: die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein*. Stuttgart [etc.]: Kohlhammer, 2000, p. 100.

19 Dejanov, Dejan. “The Architectonics of Philosophical Science: Logic and Ethics in the Early

de formular proposições éticas, é concebida no *Tractatus* de maneira obscura por meio da analogia entre lógica e ética. Para esclarecer isso, segundo Dejanov, seria necessário introduzir como contrapartida do conceito de forma lógica o conceito de forma ética da ação.

Essa interpretação é atraente na medida em que assinala que a questão não está em que ambas, a ética e a lógica, sejam transcendentais, mas em *como* cada uma delas é transcendental. Pois a lógica e a ética são partes de diferentes instrumentos do silêncio filosófico. Segundo a leitura de Dejanov, Wittgenstein, em 6.422, quer mostrar que a questão das punições e recompensas éticas não se relaciona às conseqüências da ação ética. “Conseqüências”, no sentido ético, não são eventos, e devem estar na ação mesma. Elas não são constituintes da ação ética, mas fazem parte da forma da ação ética, a qual mostra-se em si mesma. Na lógica não há punições e recompensas – isso seria um modo não usual de utilizar essas palavras.

Dejanov cria um conceito de forma da ação ética para realizar a distinção entre a ação mesma e as conseqüências da ação, e para dizer que, em Wittgenstein, as conseqüências da ação, num sentido ético, ocorrem na própria ação. Mas é preferível manter simplesmente a distinção traçada por Wittgenstein entre a ação ela mesma e suas conseqüências, sem criar um novo conceito para tratar dessa questão. Com isso evitam-se novos problemas filosóficos que poderiam decorrer de uma possível comparação entre a forma da ação ética e a forma lógica da proposição.

Wittgenstein afirma que a lógica é um “espelho do mundo”, e logo em seguida diz que ela é “transcendental”. A metáfora do espelho, que sugere um isomorfismo entre a figuração e o figurado, ocorre no *Tractatus* porque: a) a forma lógica não pode ser representada, ela reflete a si mesma; e b) a proposição mostra a forma lógica da realidade. A idéia da forma lógica deriva da forma lógica dos objetos enquanto possibilidade de suas combinações em estados de coisas.<sup>20</sup> Todavia, a ética – nosso foco de investigação – não é transcendental no sentido de uma imagem do mundo. Ela não é inerente aos objetos mas ao sujeito do querer, o qual é um “veículo” da ação ética. A ação ética somente é possível por meio do sujeito. Essa formulação aproxima a ação ética do “sujeito metafísico”. Nessa perspectiva, o “sujeito metafísico” é um pressuposto para a possibilidade da ética.

Wittgenstein trata da ética como uma relação entre o “sujeito metafísico” e o mundo. Essa relação, segundo Wittgenstein em *TB* 24.7.1916, consiste que a ética, assim como a lógica, deve ser uma condição do mundo.<sup>21</sup> Para entendermos como a ética é uma condição do mundo precisamos entender o que Wittgenstein quer dizer quando afirma que, segundo a perspectiva ética, o mundo aumenta ou diminui “como

---

Wittgenstein”. En Kampits, Peter. *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*. Viena: Verein “Freunde d. Hauses Wittgenstein”, 1999. p. 21-26.

20 Cf. *TLP* 2.0141

21 Cf. *TB* 24.7.1916

um todo”. Levando em conta a noção de sujeito e a discussão em torno do solipsismo no *Tractatus*, podemos encontrar uma solução plausível. Se o mundo é “meu mundo”, então o mundo também se altera de acordo com o “sujeito” (sua maneira de “ver” o mundo, sua atitude para com o mundo). Assim como nada pode ser pensado ou expressado fora da lógica, nenhuma valoração pode ser encontrada fora da ética. Os valores éticos não podem ser descritos por meio de fatos, mas eles se mostram na maneira como o “sujeito” vive.<sup>22</sup> Nesse sentido, a ética é uma condição do mundo, na medida em que consiste na atitude do sujeito metafísico para com o mundo como uma totalidade limitada.

Nessa perspectiva, a tese da transcendentalidade da ética se sustenta à medida que “Die Welt und das Leben sind Eins”<sup>23</sup>. Isto é, enquanto o sujeito é o limite do mundo (*Grenze der Welt*), o mundo é “meu mundo”. E, dessa maneira, o limite interno do mundo traçado pela lógica também traça para a ética um limite.<sup>24</sup> Em outras palavras, a transcendentalidade da ética se sustenta na noção de sujeito em Wittgenstein à medida que o mundo é tratado enquanto “meu mundo”, ou seja, “die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten”.<sup>25</sup> Nesse sentido, não há nenhum contraste entre a linguagem ordinária e a minha linguagem, pois há apenas a minha linguagem, bem como não há contraste entre o mundo e meu mundo. Nessa perspectiva, também é traçado um limite para a ética, à medida que traçamos o limite do mundo e da linguagem. Em outros termos, quando determinamos o que é mundo e o que é linguagem, determinamos também o que não é mundo e o que não é a linguagem, ou seja, excluimos do mundo e da linguagem a ética e, dessa maneira, traçamos um limite para ela.

Que a ética não faça parte do mundo nem da linguagem significa que não podemos dizer nada sobre a ética (silêncio ético). Isto não significa, entretanto, que a ética seja inferior à lógica; pelo contrário, é um sinal de sua importância. Wittgenstein critica o cientificismo que ambiciona resolver todas as questões, dizendo que há questões que não são da ordem da ciência, e cujas respostas não estão no domínio do verdadeiro e do falso. Mas Wittgenstein também critica a metafísica, dizendo que o problemático nela é querer expressar o que é inexprimível, querer falar sobre o que se deve calar. A ética como uma mudança na maneira de ver o mundo não é alcançável por meio do pensamento; há, assim, problemas éticos, sobre os quais, no entanto, não se pode falar.<sup>26</sup>

Para Wittgenstein, no *Tractatus*, a “minha linguagem” não constitui nenhuma “linguagem privada” e “meu mundo” também não constitui um “mundo privado”, senão que participam ambos da forma lógica “do” mundo. O mundo visto na sua totalidade só

22 Cf. Watzka, Heinrich. *Sagen und Zeigen*, p. 100.

23 TLP 5.621: “O mundo e a vida são um só”.

24 Cf. Watzka, Heinrich. *Sagen und Zeigen*, p. 101.

25 TLP 5.62: “os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo”.

26 Cf. Watzka, Heinrich. *Sagen und Zeigen*, p. 99.

pode ser enquanto tal o “meu mundo”, mesmo que todos os fatos (*Tatsachen*) no interior do mundo sejam constituídos independentes de mim.

Wittgenstein fala da equivalência entre “o mundo” e “meu mundo”, da “linguagem” e “minha linguagem”, “a vontade” (*der Wille*) e “minha vontade” (*meiner Wille*) e isso não significa que a ação do “eu” oponha um mundo a outros mundos possíveis, mas sim que “meu” mundo está relacionado (ligado) com a estrutura lógica “do” mundo e, dessa forma, relacionado com os mundos possíveis.<sup>27</sup>

O sujeito metafísico de Wittgenstein é o “sujeito do querer” (*Wollende Subjekt*) e Wittgenstein concebe o querer como uma atitude do sujeito para com o mundo. O “sujeito metafísico” se caracteriza como ético à medida que se relaciona com o mundo como um todo e não como uma parte.<sup>28</sup>

O “eu” transcendental em Wittgenstein é muito mais um “sujeito volitivo”, um portador da vontade (*Träger des Willens*) e sua relação com o mundo pode apenas ser mostrada. Isso é esclarecido com o uso da metáfora do olho e do campo visual. A diferença entre o olho e o campo visual está em que podemos ver o que está no campo visual, mas não o olho, e essa também é a diferença entre o que podemos representar pela linguagem e o que apenas se mostra, ou seja, o sujeito metafísico é o olho, e o campo visual corresponde ao mundo, ao que pode ser expresso pela linguagem.<sup>29</sup>

O sujeito volitivo pode apenas ter uma “atitude” (*Stellungnahme*) para com o mundo, mas não pode intervir no mundo. Em Wittgenstein, o sujeito volitivo não faz parte do mundo, é independente dele e, dessa maneira, também não pode alterar nada no mundo, a não ser sua “atitude” para com ele, sua maneira de vê-lo. Wittgenstein relaciona a ética com o “sujeito” (*Ich*) e não a trata como se fosse um dado do mundo.

Wittgenstein também relaciona a ética com a estética, ao dizer que a ética e a estética são uma e a mesma coisa.<sup>30</sup> Também a estética faz parte do místico (do que é indizível), tanto quanto a ética. O místico consiste em um olhar para o mundo lançado “de fora”, mas esse “fora” não é um ponto de vista extramundano (de Deus, ou de alguma transcendência). O místico não se relaciona com nenhum outro mundo a não ser com o mundo que pode ser descrito e experienciado. Mas ele se relaciona com o mundo de um modo diferente do da lógica, por exemplo.

Nessa perspectiva, em Wittgenstein, o “olhar” e a “filosofia” são próximos. Já nos *Tagebücher*, Wittgenstein relaciona o modo de olhar o mundo “*sub specie aeterni*” com a vida boa e a estética: “Das Kunstwerk ist der Gegenstand *sub specie aeternitatis* gesehen, und das gute Leben ist die Welt *sub specie aeternitatis* gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik”;<sup>31</sup> e, posteriormente, no *Tractatus*, ao dizer:

27 Cf. Kross, Mathias. *Klarheit als Selbstzweck*. Berlim: Akad.-Verl., 1993. p. 132.

28 Cf. *Ibid.*, p. 130.

29 Cf. *Ibid.*, p. 132.

30 Cf. *TLP* 6.421

31 *TB* 7.10.1916: “A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*, e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Este é o elo entre arte e ética.”

“Die Ethik ist transzendental. – (Ethik und Ästhetik sind Eins.)”.<sup>32</sup>

Wittgenstein, assim, considera a ética como um ponto de vista pelo qual olhamos o mundo, e a vida como uma obra artística. A vida boa (ética) consiste em olhar o mundo como um todo e a vida de uma maneira artística. O maravilhoso (*Wunder*) artístico está em que o mundo existe, e maravilhar-se com a existência do mundo é importante para o sujeito como uma experiência do místico.

A relação da ética com o mundo é o tema das anotações de Wittgenstein registradas em 8.10.1916 e em 9.10.1916 em seus *Tagebücher*:

Habe ich den Ofen kontempliert, und es wird mir nun gesagt: jetzt kennst du aber nur den Ofen, so scheint mein Resultat allerdings kleinlich. Denn das stellt es so dar, als hätte ich den Ofen unter den vielen, vielen Dingen der Welt studiert. Habe ich aber den Ofen kontempliert, so war *er* meine Welt, und alles Andere dagegen blaß.<sup>33</sup> Nun ist aber endlich der Zusammenhang der Ethik mit der Welt klarzumachen.<sup>34</sup>

Esta última observação, de 9.10.1916, refere-se à anotação realizada no dia anterior (8.10.1916); nesse sentido, a anotação de 8.10.1916 seria uma elucidação de como se dá a relação entre a ética e o mundo. Supomos que, nessa passagem de *TB* 8.10.1916, Wittgenstein está tentando esclarecer a noção de ver o mundo *sub specie aeternitatis*, pois para ele a relação entre a ética e o mundo se dá pela contemplação do mundo enquanto totalidade limitada, exemplificada em *TB* 8.10.1916 pela contemplação do fogão.

A visão *sub specie aeternitatis* do mundo é denominada por Wittgenstein a correta visão do mundo. É na visão do mundo enquanto uma totalidade limitada pelo sujeito metafísico que surge a ética, em outras palavras, a visão do mundo *sub specie aeternitatis* consiste numa atitude do sujeito metafísico para com o mundo no sentido que o sujeito metafísico condiciona através de sua atitude o mundo enquanto uma totalidade limitada. É nesse sentido que a ética condiciona o mundo e se constitui na possibilidade de ver o mundo enquanto uma totalidade limitada.

Na atitude ética do sujeito metafísico com o mundo temos uma importante diferença entre o mundo do “homem feliz” e o mundo do “homem infeliz”.<sup>35</sup> O mundo do primeiro é, enquanto um todo, uma totalidade (*als Ganze*), um mundo feliz porque o homem feliz, em sua perspectiva, não tem nenhum motivo para desejar (*wünschen*) que

32 *TLP* 6.421: “A ética é transcendental. – (Ética e estética são uma só.)”.

33 *TB* 8.10.1916: “Se contemplei o fogão e a seguir me dizem: agora você conhece somente o fogão, então meu resultado parece, de fato, trivial. Pois isto apresenta a situação como se eu tivesse estudado o fogão como uma entre muitas coisas do mundo. Mas se eu contemplei o fogão, *ele* era meu mundo, e todo o resto empalidece em comparação”.

34 *TB* 9.10.1916: “Mas agora, finalmente, o elo da ética com o mundo deve ser esclarecido.”

35 Cf. *TB* 29.7.1916 e *TLP* 6.43

os fatos do mundo sejam diferentes do que são.<sup>36</sup> O sujeito feliz não vive no tempo, mas na atemporalidade, também denominada eternidade, que consiste em um eterno presente. Wittgenstein trata da vida do homem feliz em várias anotações dos *Tagebücher*, entre elas: *TB* 14.7.1916: “Wer in der Gegenwart lebt, lebt ohne Furcht und Hoffnung”<sup>37</sup> e *TB* 8.7.1916: “Wer glücklich ist, der darf keine Furcht haben [...]. Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich [...] Um glücklich zu leben, muß ich in Übereinstimmung sein mit der Welt. Und dies *heißt* ja >glücklich sein<.”<sup>38</sup>

Nessas anotações, Wittgenstein caracteriza a vida do homem feliz como a vida daquele que vive no presente, não tem medo, nem esperança e está em harmonia com o mundo. Estar em harmonia com mundo significa não desejar alterar nenhum fato do mundo. Isso não é possível para o homem infeliz, porque ele se encontra confuso entre medo e esperança e não pode ver o mundo e a sua própria vida enquanto uma totalidade.

Concluindo, no *Tractatus*, a ética nada tem a ver com leis éticas normativas da forma “você deve”<sup>39</sup>, mas com a vida feliz, que é considerada boa, e a vida infeliz, que é caracterizada como má. A atitude ética se define pela visão do mundo como uma “totalidade limitada” (*Sub specie aeterni*) que consiste na experiência ética (mística) do sentido do mundo, não enquanto uma pergunta sobre *como* o mundo é, mas como uma aceitação do dado inefável de *que* ele exista.<sup>40</sup>

---

36 Cf. *TB* 29.7.1916

37 *TB* 14.7.1916: “Quem vive no presente, vive sem medo e sem esperança”.

38 *TB* 8.7.1916: “Quem é feliz, não deve ter nenhum medo [...] Somente aquele que não vive no tempo, mas no presente, é feliz [...] Para viver feliz eu preciso estar em harmonia com o mundo. E isto *significa* > ser feliz<”.

39 Cf. *TLP* 6.422

40 Cf. *TLP* 6.44





# FILOSOFÍA Y LITERATURA



# FRAGMENTACIÓN EN EL CÓMIC: ESTRUCTURA, RECURSO Y TEMA<sup>1</sup>

## FRAGMENTATION IN COMICS: STRUCTURE, TOOL, AND TOPIC

---

MIGUEL LEÓN

Univ. Complutenses de Madrid / Univ. del Bósforo

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** En esta comunicación exploramos la evolución del cómic (entendido como forma artística y como producto), prestando una atención especial al asunto concreto de la fragmentación y su uso estético. Así, en primer lugar analizamos cómo el cómic es una forma artística estructuralmente fragmentaria, algo que lo distingue del resto de las artes, que están basadas en el principio de la continuidad y en las que la idea de la fragmentación aparece sólo como resultado de la experimentación y la innovación artísticas. A continuación analizamos un conjunto de diferentes obras y, a través de ese estudio, mostramos cómo un proceso de maduración estética, que afecta tanto a la forma como al contenido, tiene lugar y efectos sobre los creadores y los lectores. Como resultado de esta reflexión pensaremos la relación entre arte, verdad, fragmento y realidad.

**Palabras clave:** cómics, fragmentación, arte, verdad.

**Abstract:** In this paper we explore the evolution of comics (understood both as art-form and product), paying special attention to the concrete issue of fragmentation and its aesthetical use. Thus, we first of all analyze how comics is, as an art form, structurally fragmented, something that differentiates it from the rest of arts, which are based on the principle of continuity and where the idea of fragmentation appears only as result of artistical experimentation and innovation. Afterwards we analyze a set of different works and, through that scrutiny, we show how a process of aesthetical maturation, which affects both form and content, takes place and has effects both on creators and readers. As a result of this whole reflection we think about the relation between art, truth, fragment and reality.

**Keywords:** comics, fragmentation, art, truth.

---

<sup>1</sup> Las imágenes a las que hace referencia el autor durante el análisis del artículo se encuean en el siguiente enlace <http://fairandfoul.wordpress.com/textos/>.

## 1. Introducción

Las formas artísticas se presentan, por lo general, como formas especiales de empleo del lenguaje, formas especiales de discurso, que, a pesar de su función estética, están sujetas en su constitución clásica a normas estrictas; una de ellas es la de su continuidad y fluidez. Siendo este el punto de partida “evidente”, forma entonces parte de la toma de conciencia de la naturaleza del arte y de la experiencia estética el entender que gran parte de esas normas no dependen (o no exclusivamente) del trabajo del artista sino de la experiencia estética del sujeto que lee, mira, escucha. Ello necesariamente relativiza la relación entre fragmento y totalidad.

Dado, por ejemplo, el verso “No me encuentro los labios sin tus rojos”, lo que cabe preguntarse es hasta qué punto la experiencia estética depende de la conexión fluida de este verso con los que le preceden y los que le siguen.<sup>2</sup> Hasta qué punto es esta conexión algo dado o depende del esfuerzo de comprensión del lector. ¿Cambiaría sustancialmente la experiencia estética, es decir, en el juicio de si la obra es bella o no lo es, si leyéramos, por ejemplo, sólo el primer verso de cada estrofa del poema?

Es a partir de la formulación de estas preguntas y de la búsqueda de respuestas que los autores desarrollan la habilidad de emplear como recurso la propia capacidad estética del receptor de la obra, capacidad que le permite a éste construir el todo desde el fragmento.

Desde estos presupuestos, plantear la pregunta por la relación entre cómic y

---

2 Se trata de un poema de Miguel Hernández:

Mis ojos, sin tus ojos, no son ojos,  
que son dos hormigueros solitarios,  
y son mis manos sin las tuyas varios  
intratables espinos a manojos.

No me encuentro los labios sin tus rojos,  
que me llenan de dulces campanarios,  
sin ti mis pensamientos son calvarios  
criando nardos y agostando hinojos.

No sé qué es de mi oreja sin tu acento,  
ni hacia qué polo yerro sin tu estrella,  
y mi voz sin tu trato se afemina.

Los olores persigo de tu viento  
y la olvidada imagen de tu huella,  
que en ti principia, amor, y en mí termina.

fragmento es, en cierto modo, invertir el problema. El cómic como forma artística no es posible sin esa toma de conciencia, puesto que su propia naturaleza invierte, al menos en apariencia, el problema del fragmento. Mientras que de la prosa, el verso o el teatro se espera, en principio, una continuidad que ha sido rota sólo como fruto de la experimentación, mientras que el cine parte de una estructura fragmentaria (la del fotograma), pero se muestra como continuidad a través del movimiento, el cómic, con su estructura de separación en viñetas, exige del lector mismo que establezca el enlace entre cada viñeta y la siguiente.

Quien hace un cómic está por tanto asumiendo que el lector posee la capacidad para conectar una viñeta y la siguiente bajo el supuesto de que existe una continuidad discursiva entre ambas, cosa que nadie esperaría, por ejemplo, de una secuencia de cuadros en un museo, ni siquiera de aquellos mínimamente conectados, como las *Pinturas Negras* de Goya en el Museo del Prado.<sup>3</sup> Esta presuposición, ya lo hemos dicho, sólo es posible sobre la base de un “aprendizaje estético”, a través del cual los receptores se hacen conscientes de su capacidad para unir lo fragmentario y los artistas adquieren habilidad en su manejo.<sup>4</sup>

Esto refuerza, desde el punto de vista de la estética misma y sin atender a otras cuestiones, la idea de que el cómic es un producto artístico esencialmente moderno, y no, como McCloud ha querido presentar, una forma casi innata de expresión artística.<sup>5</sup> Así, el cómic no sólo es moderno porque su emergencia misma haya estado sujeta a la posibilidad de la *reproducción técnica de la obra de arte* y la relativización de la relación entre original y copia, sino también porque, como forma de arte, depende de la progresiva agudización de nuestro juicio estético.<sup>6</sup>

Lo dicho hasta ahora nos permite preguntar lo siguiente: ¿el hecho de que el cómic sea una forma artística estructuralmente fragmentaria limita la posibilidad de experimentación y evolución artística del cómic en lo que a lo fragmentario se refiere? La respuesta es que no. Mostrar que la fragmentación no es sólo un rasgo estructural del cómic sino también un recurso artístico y una veta de experimentación, hacer ver que

3 El acto de conectar dos viñetas, o, como dice Scott McCloud (autor de cómics y principal teórico en el campo) en términos mucho más generales, “el fenómeno de observar las partes pero percibir el todo” (McCloud, Scott. *Understanding comics*. Perennial, 1994, p. 63), recibe el nombre de *closure*.

4 Gran parte de esta capacidad receptiva y habilidad creativa tienen un carácter puramente intuitivo. Hasta las obras más clásicas contienen un mínimo de fragmentación; los lapsos temporales, los saltos entre capítulos, las omisiones... Obras de vanguardia en las que la fragmentación juega un papel estético fundamental, como podrían ser *Entre Marx y una mujer desnuda* de Jorge Enrique Adoum (1976), o *El profeta* de Pablo Gargallo (1933), sólo suponen la manipulación consciente de un potencial fragmentario que existe ya en la forma artística misma. Así, insistimos, la diferencia que existe a priori entre el significado estético del fragmento en (por ejemplo) la narrativa y en el cómic es que el segundo es estructuralmente fragmentario, mientras que ésta es estructuralmente continua.

5 Cf. McCloud, *Understanding...*, pp. 9 y ss.

6 Cf. Benjamin, Walter. “The work of art in the age of mechanical reproduction”, en *Illuminations*, Fontana/Collins, 1982, pp. 219-253.

todo ello ha sido también resultado de un proceso de aprendizaje estético similar al que hemos descrito, son los dos objetivos que querríamos cumplir estas páginas.

Para ello, comenzaremos repasando brevemente el trabajo realizado al respecto por Scott McCloud, tomando su tipología de transiciones entre viñetas como punto de partida a partir del cual se produce la experimentación. A continuación, estudiaremos cómo la fragmentación pasa de ser un rasgo estructural a ser manipulada como un recurso en dos sentidos distintos: el primero utiliza el recurso para negarlo o neutralizarlo, y el segundo lo lleva más allá de sus límites habituales, introduciendo el fragmento donde no debería haberlo; también veremos algunos casos en los que, existiendo sin duda un empleo estético de la estructura fragmentaria, éste no es clasificable bajo ninguno de los dos tipos anteriores. Finalmente, estudiaremos el vínculo que existe entre la toma de conciencia de la fragmentación como recurso y la presencia de la fragmentación como tema, intentando mostrar cómo los aspectos formales no están desvinculados de las innovaciones en los contenidos, sino que se trata de dos vertientes de un mismo proceso de maduración artística.

## 2. La fragmentación estructural y los tipos de transición entre viñetas

El Diccionario de la Real Academia Española define el cómic como “serie o secuencia de viñetas con desarrollo narrativo”; con ello, recupera la noción de “arte secuencial”, acuñada en su momento por el célebre autor Will Eisner y que es también el punto de partida de Scott McCloud. Este último desarrolla, en *Understanding comics*, su propia definición: “Imágenes pictóricas y de otro tipo yuxtapuestas en una secuencia deliberada cuyo propósito es transmitir información y/o producir una reacción estética”.<sup>7</sup>

El problema que comparten estas definiciones es que el arte pictórico egipcio podría ser considerado también un cómic, de manera que se pierde un punto de referencia histórico que, como ya hemos señalado, nos parece fundamental para conectar el cómic a otras formas artísticas específicamente modernas, como el cine o la fotografía. Una posible solución intermedia sería la de distinguir el cómic como forma artística de rasgos concretos (arte pictórico secuencial) y el cómic como producto cultural; siendo el segundo eminentemente moderno, y el primero increíblemente antiguo, se podría considerar que toda producción artística formalmente similar a un cómic pero surgida antes de la aparición del producto es un *antecedente del cómic* pero no *un cómic* en sentido estricto. Esta solución intermedia permitiría igualmente conectar la aparición del cómic-producto con el desarrollo de nuestra capacidad estética en tanto que lectores-autores. Lo primero sería entonces condición de posibilidad de lo segundo, es decir, la emergencia de *cómic-producto* supondría la dinamización de la experimen-

---

<sup>7</sup> Cf. McCloud, *Understanding...*, p. 9.

tación e innovación estética en el ámbito del *cómic-forma*<sup>8</sup>.

Pero esta discusión está relativamente al margen del problema que nos ocupa. Es el elemento de la *secuencia*, incuestionablemente intrínseco a la definición de cómic, el que tiene para nosotros una importancia capital. En principio, la secuencia viene determinada, como señala la definición de McCloud, por la yuxtaposición de viñetas; así, tenemos una secuencia de imágenes fijas (viñetas), momentos congelados, que en conjunto *representan* un proceso que *en realidad* es continuo. Así, si el proceso es que una persona parpadea, la secuencia de imágenes muestra un “momento #1” (el ojo está abierto) y un “momento #2” (el ojo está cerrado). Pero, como explica McCloud, el asunto no es tan sencillo, porque el contenido de la viñeta no es necesariamente estático, sino que más bien condensa un tiempo más o menos elástico en función de la acción representada; si una viñeta muestra a un hombre haciendo una fotografía en el momento preciso del flash y otra muestra una larga conversación entre dos personajes, la cantidad de tiempo condensada en la primera es evidentemente menor a la condensada en la segunda.<sup>9</sup>

A la primera forma, al primer tipo o nivel si se prefiere, de secuencia la podemos llamar “externa”, y es la que de forma más evidente incorpora el problema del fragmento puesto que existe un “vacío”, una “grieta”, un “canalón”, entre cada viñeta y la siguiente.<sup>10</sup> A la segunda la podemos llamar entonces, por oposición, “interna”, y es en principio el espacio en el que la fragmentación no tiene lugar. El problema de la fragmentación se plantea, por tanto, como un problema vinculado aparentemente sólo a la secuencia “externa” y no a la “interna”. De manera que es por allí por donde tenemos que empezar.

El esfuerzo de sistematización llevado a cabo por McCloud le lleva a concluir que existen seis tipos de transiciones entre cada viñeta y la siguiente.<sup>11</sup> [1] *De momento a momento*; [2] *De acción a acción*; [3] *De sujeto a sujeto*; [4] *De escena a escena*; [5] *De aspecto a aspecto*; y [6] *Non sequitur*. Esta tipología tiene, posiblemente como todas, algo de “ideal” y siempre resulta problemática al entrar en contacto con los casos reales, puesto que es difícil decir que, dada una secuencia más o menos larga de viñetas, cada una de las transiciones entre una viñeta y la siguiente sea sólo y puramente de un

8 Ya en otro sitio hemos planteado la relación entre cómic y modernidad (cf. Jacobo Ferrer y Miguel León, “Alegoría y sociología en el cómic: una lectura sociológica de Walter Benjamin y Watchmen”, comunicación presentada en el X Congreso Español de Sociología, Pamplona, 2010), aunque entonces lo hicimos atendiendo a cuestiones de orden sociológico. La especificidad histórica del cómic-producto frente a la eventual existencia desde tiempos ancestrales del cómic-forma radica en el hecho de que el cómic-producto emerge, en su antepasado directo que es la prensa ilustrada, con el doble objetivo de conseguir una difusión inmediata y máxima, siendo entonces el dibujo un mecanismo para transmitir información a quienes no sabían leer. Ambas cuestiones estaban, por motivos de orden técnico y social, mucho menos presentes en el caso del cómic-forma en la medida en que éste pudiera estar ya presente en el arte pictórico egipcio o precolombino.

9 Cf. McCloud, *Understanding...*, pp. 94 y ss.

10 Scott McCloud llama a ese espacio “gutter” (cf. *Ibid.*, p. 60).

11 Cf. *Ibid.*, pp. 60 y ss.



tipo. Es muy complicado, por ejemplo, determinar qué elementos son “sujetos” y qué elementos son “aspectos” dada una secuencia que, teniendo como ubicación un mismo escenario y tiempo, muestra en cada viñeta un elemento distinto de todos aquellos presentes. Así, la sensación o intención estética del autor cobra más importancia que los elementos “objetivamente” presentes en las transiciones, puesto que será la relación entre una transición concreta y el todo artístico lo que nos permitirá entender cuál es el verdadero sentido de ésta.

No se trata aquí, sin embargo, de discutir la pertinencia de la tipología de McCloud, sino de considerarla, en la medida en que, si tal vez no es perfecta, al menos se aproxima bastante a una definición estructural de un elemento fundamental del cómic como forma artística. Establece, por tanto, el punto de partida común que sirve de base a cualquier esfuerzo de experimentación formal en relación con el fragmento; la experimentación, por tanto, está determinada por dos elementos intrínsecos: la dualidad secuencial (externa e interna) y la existencia de un conjunto finito de posibles transiciones.

Dado ese marco, la experimentación ha de moverse en una doble vertiente que tenderá a la ruptura de los márgenes establecidos; así, se tratará de desplazar o difuminar la barrera entre la secuencia interna y externa y/o de crear transiciones que sean difíciles de clasificar. En las páginas que siguen trataremos principalmente la primera y sólo tangencialmente la segunda.

### 3. La fragmentación como recurso formal

Si la experimentación formal tiene como punto de referencia el marco que acabamos de describir, y si su finalidad última es el cuestionamiento, a través de la práctica artística, del marco mismo, entonces para ésta caben dos opciones: o se intenta extender el límite de la secuencia interna para hacer más suave la fragmentación de la secuencia externa; o, al contrario, se introduce la secuencia externa donde en principio debería ser interna, fragmentando con ello los reductos de continuidad.

Creemos que la primera opción ha sido siempre más fácil de intuir que la segunda, y desde luego requiere, excepto en casos extremos, de un atrevimiento “menor”. Analizaremos ambas en ese orden y atendiendo a ejemplos que estarán ordenados cronológicamente, aunque con ello no queremos ni mucho menos demostrar que existe una linealidad clara y progresiva que hace de lo publicado más tarde lo más avanzado en términos de experimentación.

#### *a) La fragmentación se suaviza*

Nuestro primer ejemplo es *El oro negro*, una pequeña historia de la serie *The Spirit*, de Will Eisner.<sup>12</sup> La página carece por completo de viñetas en el sentido estricto y de

---

12 Cf. Eisner, Will. “El Oro negro”, en *The Spirit*, vol. 2, nº 8. Norma Editorial, 1988-90. p. 1.

márgenes, y, sin embargo, tres imágenes se suceden en una perfecta secuencia. La primera muestra el título, y una noche cerrada en el desierto; la segunda muestra ese mismo desierto por el día, un edificio de ladrillo y piedra excavado en la roca y un coche que se acerca; la tercera muestra el interior de la construcción y a los dos integrantes del coche, que llevan a cuestas a un hombre envuelto en una tela.

Como no hay líneas que delimiten las viñetas, se crea una sensación de fluidez que contrasta con el lapso que en realidad separa a cada imagen de la siguiente. Esa fluidez se ve intensificada por la curiosa combinación de movimiento y perspectivas que se produce entre la primera imagen y la segunda. Un mismo movimiento, el del coche, es mostrado en ambas, dando la sensación de que la distancia recorrida es larga; se trata, sin embargo, de dos momentos distintos (noche y día), y esa certeza queda reforzada por el hecho del cambio de perspectiva, frontal en la primera imagen y aérea en la segunda.

El “problema” que plantea esta página es, entonces, que no resulta fácil determinar si se trata de una página con una sola y gran viñeta donde se muestran tres lugares y tres momentos conectados por los protagonistas de la acción (los dos conductores del coche) o si, por el contrario, cada una de esas combinaciones de lugar y acción es realmente es una viñeta. Sigue siendo necesario, en todo caso, un ejercicio de *closure* entre cada imagen y la que le sigue, pero, sobre todo entre la primera y la segunda, ese ejercicio es más ligero porque viene guiado por la “fluidez” de la secuencia. Este ejemplo, especialmente “radical”, de experimentación también nos obliga plantearnos la necesidad de considerar que la tipología de transiciones diseñada por McCloud puede ser aplicable no sólo a los saltos evidentes de una viñeta a la siguiente sino, en circunstancias específicas fruto de la experimentación, a “transiciones” que tienen lugar dentro de (lo que podría ser) una misma viñeta.

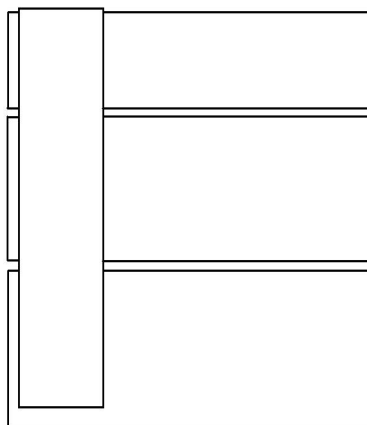
Otro recurso, mucho más convencional que el desarrollado por Will Eisner, lo podemos encontrar en *Círculo de Sangre*, una historia protagonizada por *The Punisher* (“El Castigador”).<sup>13</sup> Se trata de la “ruptura de la cuarta pared”, no en el sentido de que el personaje aparezca interpelando directamente al lector sino de que éste simplemente “se sale” de los límites físicos de la viñeta que le corresponde.<sup>14</sup> Lo que permite esa ruptura, cuya consecuencia es una superposición de las imágenes que desbordan su viñeta sobre las demás, es guiar la lectura y hacer, como en el caso anterior, que el ejercicio de *closure* sea más dinámico y liviano para el lector. En el caso que estamos viendo, los dos ritmos secuenciales (el interno y el externo), se ven acelerados y/o violentados, tanto, percibe el lector, que el personaje ha roto los límites físicos de su viñeta. En otras ocasiones la “ruptura de la cuarta pared” no va asociada a acciones de gran violencia o velocidad, pero sí aumenta la intensidad dramática del momento y agiliza el paso de una viñeta a la siguiente.

13 Cf. Grant, Steve, et al.. *The Punisher (nº 1): Círculo de Sangre*. Planeta de Agostini, 2004. pp. 13 y 46.

14 Cf. McCloud, Scott. *Making comics*. Harper, 2006, p. 33.

Si comparamos este caso y el anterior, descubrimos que este ejemplo, aunque es menos “radical” en sus consecuencias porque la separación en viñetas sigue existiendo, transmite una sensación mucho más fuerte de que hay un límite que se está rompiendo. El primer ejemplo implica una cierta sutileza, como si Eisner dijera, como quien formula un acertijo, “¿No ves nada raro aquí?”; en este segundo caso el dibujante nos interpela de forma mucho más directa “¡Eh! ¡Que estoy rompiendo la cuarta pared!”.

Nuestro tercer ejemplo es una página de *Sandman* e incluye un recurso que es también, igual que la ruptura de la cuarta pared, bastante más frecuente y “sencillo” que el que vimos en primer lugar.<sup>15</sup> Consiste en lo que podríamos llamar la “superposición de viñetas”. Es un recurso versátil y que puede ser desde un simple ejercicio de composición a un mecanismo para crear una “jerarquía” de imágenes o mostrar un mismo proceso desde dos puntos de vista; se puede mostrar, por ejemplo, un accidente de coche con una sucesión de viñetas horizontales que abarcan todo el ancho de página donde se ve lo que sucede dentro del vehículo y superponer, en el margen y en vertical, otra viñeta que muestra el movimiento exterior del coche visto desde arriba. Así:



Así, en la página de *Sandman* que hemos elegido la viñeta 2 está superpuesta sobre la 1 y la 3, mostrando la mirada intensa de la diosa Calíope, que interviene en la conversación que mantienen las tres mujeres, de las que no se puede decir con seguridad si hablan directamente a Calíope o simplemente entre sí y en voz alta para que ella las escuche. Se establece en cierto modo una jerarquía, que da prioridad a los ojos de Calíope frente al encuadre más amplio que muestra a las tres mujeres; esa gradación de importancia se apoya también en el contraste de colores.

Otra superposición se da entre las viñetas 4 y 5 (y, por extensión, la 6). En este caso se puede pensar que la importancia jerárquica es la inversa, puesto que se puede pensar que es más importante la viñeta 4, que muestra a Calíope arrodillada e indefensa, frente a las viñetas 5 y 6, donde se la ve abrazándose a sí misma en un intento, tal vez, de consolarse. También se podría interpretar, en sentido inverso, que la viñeta 6 es más

15 Cf. Gaiman, Neil, et al.. *Sandman: Dream Country – Calliope*. DC Comics, 1997, p. 10.

importante que la 5, y que la 5 lo es más que la 4, dándose un movimiento progresivo desde la desesperanza hasta el ensueño.

En cualquier caso, lo que nos interesa es el recurso formal que supone la reducción del canalón que separa una viñeta de la otra a su mínima expresión. Sigue existiendo, no como en el primer ejemplo que hemos estudiado, pero se ha visto reducido a una mera línea.

*b) La fragmentación se intensifica.*

Hasta ahora hemos visto sólo algunos casos, o ejemplos, de una de las dos formas posibles que hay de cuestionar el marco convencional en que tiene lugar la fragmentación del cómic, de tomar la fragmentación no como algo dado sino como un recurso que el artista puede manipular a su antojo. Esa primera forma, lo hemos visto, implica intentar reducir la fragmentación a su mínima expresión, haciendo, en la medida de lo posible, de varias viñetas una sola y facilitando al lector el ejercicio de *closure*. Frente a esa opción se presenta otra, su opuesta, que consiste en extender más allá de los límites convencionales la fragmentación; esta fórmula tiene también sus consecuencias en relación con la ruptura de los límites que permiten distinguir secuencia interna y externa y con los tipos de transiciones.

Veamos dos ejemplos.

El primero es una página de una breve historia que tiene a Batman como protagonista.<sup>16</sup> La composición de la página consta, en primer lugar, de una superposición (como la que vimos en el caso de *Sandman*) de la viñeta 1 sobre la 2 y la 3; al mismo tiempo, sin embargo, las viñetas 2, 3 y 4 forman una especie de “gran viñeta” que muestra la secuencia de movimiento de Batman (que golpea a dos hombres y sube una escalera) en el interior de un lujoso edificio.

Lo primero que hay que observar es que los canalones que separan las viñetas 2, 3 y 4 no son perfectos; ambos están finamente cerrados por, al menos, uno de sus márgenes (izquierdo en el caso del primero, derecho en el caso del segundo). Lo siguiente que hay que notar es qué elementos de ese gran panel quedan fragmentados; sucede así con todos los elementos fijos del escenario: el suelo, la lámpara de araña, la estatua del fondo, la escalera con su balaustrada... Sería posible decir que se trata simplemente de una sucesión de viñetas ingeniosamente colocadas para mostrar una transición *de acción a acción* (o, tal vez, *de momento a momento*). Sin embargo, el propio Batman queda levemente partido (una parte de su capa) entre las viñetas 3 y 4, haciendo más difícil determinar cuál es el lapso de tiempo omitido entre éstas y, por tanto, cuánto de la secuencia está representado y cuánto depende del papel activo del lector.

---

16 Cf. Brubaker *et al.*, “Batman: Sombras del pasado”, en Francesco Meo (coord.), *Batman – Bob Kane*. Panini Cómics, 2004. (pp. 109-130), p. 114.

Imaginemos, simplemente para hacer más completa nuestra interpretación, que no hubiese dos canalones que dieran lugar a las viñetas 2, 3 y 4, de manera que sólo hubiera una gran viñeta 2. A diferencia de lo que sucedía en el caso de la página de *The Spirit* con la que comenzamos nuestro análisis, ningún cambio de perspectiva ni situación nos obliga a hacer un ejercicio de *closure* especialmente fuerte. La viñeta tendría sin embargo la originalidad de mostrar una secuencia de movimientos que “debería” estructurarse en tres viñetas dentro de una sola, haciendo que la secuencia interna sea más larga y compleja de lo habitual. Cuando decimos que esta hipotética gran viñeta 2 “debería” estructurarse en tres viñetas distintas, no queremos decir que “vaya de suyo” la estructura diseñada por el autor; más bien lo “normal” hubiera sido un cambio de perspectiva en cada una, que dejase más espacio para el acto de *closure* de lo que el diseño escogido permite.

Pero nuestra hipótesis exploratoria nos revela otro hecho más: no se trata de una perfecta secuencia, puesto que, por una cuestión de lógica, en el momento en que Batman ataca al segundo hombre, el primero ya debería estar tendido en el suelo. Si nos hubieran pedido estructurar esta secuencia de modo convencional, tal vez se habría elegido para la viñeta 3 una perspectiva que permitiera ver no sólo a Batman atacando al segundo hombre sino también, en la escalera, al primer hombre tirado inconsciente.

Todos estos rasgos particulares nos permiten hacernos a la idea de lo compleja que es esta composición de página, complejidad que se debe al hecho de que el artista haya dibujado a Batman tres veces en una secuencia donde el tiempo tiene una densidad especial que permite a Batman estar atacando al segundo hombre cuando el primero aún no ha caído al suelo, o, si se prefiere verlo al revés, haya elegido diseñar una misma perspectiva que atraviesa las tres viñetas dándoles una continuidad que reduce, de una forma distinta a las vistas antes, la necesidad de *closure*.

La sensación que transmite la composición, sin embargo, encaja perfectamente con la escena que quiere ser representada: la velocidad de un movimiento inesperado, la confusión de quienes se ven sorprendidos por la repentina llegada del hombre murciélago. Lo que se nos muestra con la composición es que, si hubiera tenido un tono más convencional, hubiera sido a costa de falsear la secuencia, de restarle una parte de su “verdad”, al hacerla sencillamente inteligible cuando, “por su naturaleza”, es confusa, rápida y difícil de captar.

Algo similar sucede en el otro ejemplo que queremos mostrar; se trata de una página de la obra *Tekkon Kinkreet*, de Matsumoto Taiyou.<sup>17</sup> Si en el ejemplo que acabamos de estudiar la sobre-fragmentación afecta básicamente a los objetos que sirven de decorado o entorno, en este caso actúa solamente sobre el sujeto de la acción.

Nos encontramos ante un caso de una particularidad especial por dos motivos; el primero es que se trata de un manga, y está por tanto sujeto a criterios estéticos y

---

17 Cf. Taiyou, Matsumoto. *Tekkon Kinkreet*. Glénat, 2008. p. 370.

códigos de lenguaje y representación relativamente distintos de los del cómic “occidental”, el segundo es que ésta es también una obra de particular complejidad en su forma y su contenido. En relación con el primer factor de particularidad, nos interesa resaltar, por su potencial relevancia para el análisis de esta página concreta, el peso proporcional (significativamente mayor que en el caso del cómic “occidental”) que tienen las transiciones *de aspecto a aspecto* en el manga; en relación con el segundo factor, simplemente es necesario apuntar que este tipo de confusa composición, plagada de pequeñas viñetas triangulares (o, al menos, picudas), no es una excepción de esta página sino algo relativamente frecuente en la obra.<sup>18</sup>

Si se observan las transiciones entre las distintas viñetas (es importante tener en cuenta que la página se lee de derecha a izquierda), vemos que la mayor parte de ellas son *de aspecto a aspecto*. El tipo de composición, con sus picos y ángulos, acentúa el dramatismo y la tensión de la escena, e incluso, tal vez, la dota de cierta velocidad frente a la elasticidad que tendría si la estructura fuese más convencional.

Si la página está compuesta, *grosso modo*, de dos grandes conjuntos cuadrangulares compuestos de varias viñetas, lo que nos interesa especialmente es estudiar el segundo de esos conjuntos, en concreto las viñetas centrales, que muestran el rápido movimiento de un hombre con el brazo estirado y vestido de negro. Si no hubiese un canalón partiendo por la mitad esa imagen central, pensaríamos que se trata simplemente del movimiento veloz de un ataque en una cierta posición que implica tener el brazo estirado; la introducción del canalón, sin embargo, le da mayor complejidad, ya que una transición que podría ser *de aspecto a aspecto* puede convertirse en una *de acción a acción*.

Como la secuencia se lee de derecha a izquierda, lo que tenemos es una sucesión de cuatro viñetas: la primera viñeta muestra el ruido que hace el salto del atacante y la profunda huella que éste ha dejado en el suelo al comenzar su movimiento; la segunda muestra una parte de su rostro; la tercera su brazo estirado; y la cuarta el rostro tenso de uno de los dos protagonistas de la historia, que es el objetivo del ataque.

Entendemos que el hecho de que la figura del atacante aparezca partida en dos viñetas obedece a un doble propósito: por un lado, la unidad general de ambas nos da a entender que, en circunstancias normales, no podríamos distinguir, debido a la velocidad, la primera fase del movimiento (el personaje avanza) de la segunda (el personaje estira el brazo); por otra, la separación nos indica que el protagonista que se enfrenta a este personaje, ese cuyo gesto tenso vemos en la última viñeta de la página, sí está percibiendo esos dos pasos en el movimiento de su adversario, a pesar de que su velocidad los hace parecer solamente uno.

En los dos casos lo que permite la “fusión” de los dos niveles de secuencia es una especial articulación del tempo de la acción, haciendo que por una parte se acentúe la

---

18 Cf. McCloud, *Understanding...*, p.79.

percepción de que el movimiento es muy rápido (vinculado a la secuencia interna, es decir, a la unidad compositiva de las dos viñetas) y por otra que el lector se vea como testigo privilegiado de la acción porque puede apreciarla en sus detalles (vinculado a la secuencia externa, es decir, al hecho de que esa unidad compositiva esté fraccionada en varias viñetas).

El defecto de estos dos ejemplos es tal vez que parecen ubicar el recurso en el ámbito exclusivo de la representación de acciones rápidas; sin embargo, como veremos más adelante, la fragmentación de lo que en principio debería ser continuo puede tener otros propósitos.

*c) Algunos casos especialmente complejos.*

Por suerte o por desgracia, la distinción que hemos hecho entre dos tipos de trabajo con la fragmentación como recurso estilístico no agota en absoluto el conjunto de posibilidades existentes. Nos gustaría por eso cerrar esta parte de la exposición analizando brevemente algunos casos “especiales” en los que la fragmentación es sin duda un recurso, aunque no sea fácilmente clasificable de acuerdo con el criterio que hemos seguido hasta ahora.

Volvemos, en el primer caso, a Eisner y otra historia de *The Spirit*, esta vez *Escuela de chicas*.<sup>19</sup> Se podría decir, a priori, que se trata de una página con tan sólo una viñeta, en la que uno observa distintas acciones que suceden paralelamente en distintos lugares de la casa; sin embargo, los diálogos parecen desplazarse hacia adelante y hacia atrás en el tiempo, y tampoco está claro que todas las “habitaciones” de la casa sean en realidad tal cosa y no viñetas que representan cuartos o salas ubicadas en otro sitio (por ejemplo, en la franja central, la viñeta de la derecha, donde Spirit habla por teléfono, muestra sobre la mesa un reflejo de luz, tal vez lunar, que entra por una ventana situada en el techo, cosa que es imposible según la estructura de la casa). Si esto es así, entonces lo que hasta entonces eran muros de la casa se convierten en canalones.

Así pues, podría tratarse de la introducción de una, digámoslo así, “fragmentación parcial” en el interior de la viñeta que le permite a Eisner ubicar como elemento central de la acción una casa y un evento (un asesinato) en torno al cual giran otras acciones, tal vez situadas en lugares apartados del principal pero que, sin embargo, están vinculados a éste tan estrechamente que podrían ser habitaciones de la casa.

El siguiente ejemplo lo extraemos de *V de Vendetta*; se trata, concretamente, de la primera página del cómic.<sup>20</sup> El análisis de la obra nos debería llevar a hacernos una pregunta que es en cierto modo recurrente cuando uno analiza la obra de Moore: si es cierto que los cómics de Moore están plagados de elementos innovadores o subversivos, que rompen con las convenciones del mundo del cómic y también con las propias de los

19 Cf. Eisner, Will. “Escuela de chicas”, en *The Spirit*, vol. 1, nº 2, Norma Editorial, 1988-90. p. 3.

20 Cf. Moore, Alan; Lloyd, David. *V for Vendetta*. DC Comics, 1990. p. 1.

géneros, ¿por qué mantiene una estructura de viñetas tan tradicional?

Como intérpretes, deberíamos resistirnos a pensar que algo en los cómics de Moore, y especialmente en proyectos personales como *V de Vendetta* o *Watchmen*, no estuviese calculado. No deberíamos dudar, por tanto, de que existe un motivo para que en *V de Vendetta*, obra subversiva en términos políticos (se trata de un manifiesto anarquista en toda regla, concebido y publicado en los tiempos de Thatcher) y artísticos (es fundamental la reinención de la figura del superhéroe, que queda fusionada o confundida con la del supervillano), la estructura de página se mantenga sin embargo relativamente fiel a las convenciones, aunque hay evidentemente elementos de innovación (como el hecho de que los bocadillos no estén limitados por líneas gruesas sino que más bien aparezcan como halos blancos, fundiéndose a veces con las nubes o los destellos de luz).

Lo que hacen Moore y Lloyd es *resignificar* la convención para dotarla de un sentido estético particular en relación con el resto de elementos (formales y de contenido) que componen la obra: *V de Vendetta* nos muestra un futuro no muy lejano en el cual un régimen político autoritario, represor y cuasi-fascista se ha establecido con éxito en Inglaterra. Es importante por tanto transmitir una sensación de orden, de control estricto, de obediencia ciega y automática de las normas, de sometimiento inmediato y absoluto al poder establecido. Así, lo que muestra la obra es que, en un contexto en el que la innovación formal ha vuelto “anticuados” determinados recursos utilizados hasta entonces, éstos pueden sin embargo adquirir nuevas funciones y sentidos. Paradójicamente, al mismo tiempo que las rupturas de la cuarta pared o la superposición de viñetas comienzan a no ser recursos “innovadores” sino técnicas más o menos frecuentes que todo autor debería ser capaz de utilizar, la aplicación intencional de las convenciones tradicionales se convierte también en una forma de reinención artística.

El tercer ejemplo de difícil clasificación es una página del cómic erótico *Druuna*.<sup>21</sup> A primera vista, se trata de una obra que, en lo que a la estructura y separación de las viñetas se refiere, es relativamente convencional (excepto por una pequeña ruptura de la cuarta pared en la última viñeta); una mirada un poco más atenta, sin embargo, revela dos rasgos importantes que desbordan el marco convencional:

La primera tiene lugar en el paso de la viñeta 3 a la 4. En el punto donde ambas convergen, los marcos de las viñetas han desaparecido, de forma que ambas quedan conectadas como sucedía en el primero de los dos ejemplos escogidos que son obra de Eisner. La diferencia es que Serpieri elimina la línea de separación sólo en un determinado punto, mientras que Eisner lo hacía totalmente.

La segunda se observa varias veces en la página, y es la comunicación que se establece entre los bocadillos y los canalones, haciendo que los bordes de las viñetas

---

21 Cf. Eleuteri Serpieri, Paolo. *Druuna: “Morbus Gravis 2”*. Norma, 1992. p. 39.



sean todavía más segmentarios y creando una compleja red de líneas y espacios blancos, vacíos, que tienen tanta importancia estética para la composición como las imágenes mismas, sin que sea posible saber si las imágenes “surgen” del vacío o están siendo “devoradas” por éste.<sup>22</sup> La “porosidad” de la composición, el hecho de que esté llena de fugas y de fisuras que difuminan la “realidad” del diálogo, contribuye a crear una sensación de irrealidad que es un elemento fundamental del conjunto de la obra, articulada en torno a la dificultad que existe para distinguir nítidamente entre hombre y bestia, entre sueño y realidad, entre la tecnología como progreso y como amenaza.

Los dos últimos ejemplos que hemos visto anticipan en cierta forma lo que constituye el contenido del siguiente epígrafe, la relación entre forma y tema. En *V de Vendetta* el uso consciente de la estructura convencional está en consonancia con el elemento temático de una sociedad regida por un gobierno autoritario cuya prioridad absoluta es el mantenimiento del orden; en *Druuna* es el problema de la ambigüedad o la indefinición el que se ve reflejado en una estructura que, manteniéndose fiel en general al marco convencional, está en cualquier caso repleta de porosidades que establecen continuidades pero también puntos de disolución e indeterminación que en cierta forma reformulan estéticamente la estructura fragmentaria del discurso visual.

No se trata en sentido estricto, por tanto, de una inclusión temática de lo fragmentario, pero le falta poco para serlo.

#### 4. La fragmentación como tema

La progresiva toma de conciencia de los autores/lectores de cómics no sólo tiene efectos formales, sino también de contenido; esto significa que los autores empiezan a considerar que el cómic como medio de expresión artística tiene una capacidad potencial para adaptarse a los temas y las funciones más diversos.<sup>23</sup> Algunas de las obras analizadas aquí, como *V de Vendetta*, hasta cierto punto *Druuna*, o los propios trabajos de McCloud, participan de esa revolución temática a la que ahora nos gustaría prestar un poco más de atención, centrándonos exclusivamente en relacionar el uso estético de la estructura fragmentaria del cómic con la introducción de la fragmentación como tema. Antes de hacerlo, sin embargo, necesitamos realizar unas cuantas observaciones preliminares.

##### *a) Sobre la fragmentación como recurso y como tema.*

En primer lugar, queremos señalar que la innovación temática no implica

---

22 Especialmente interesante es un bocadillo que, en cierta forma, rompe la cuarta pared entre las viñetas 5 y 6 al mismo tiempo que queda igualmente abierto a las zonas blancas de la página.

23 Merece una mención especial, por ejemplo, Joe Sacco, quien ha hecho del cómic, en principio un medio de expresión artística dedicado a la ficción (o, como mucho, a la biografía, donde destacan sin duda Art Spiegelmann con *Maus* y Marjanne Satrapi con *Persepolis*), una forma particular de hacer, publicar y difundir periodismo de investigación.

necesariamente una transformación radical de los contenidos o los géneros. Así, *Druuna* puede ser un cómic temáticamente subversivo a pesar de que siga perteneciendo al género erótico, destinado a un público fundamentalmente masculino y que sigue vinculado, aunque sea críticamente, a unos cánones de belleza socialmente contruidos. De los dos ejemplos que vamos a analizar, uno es biográfico y, por tanto, supone una cierta ruptura en cuanto a los géneros tradicionalmente hegemónicos, pero el otro forma parte de la interminable serie de cómics que tienen a Batman como protagonista.

En segundo lugar, es preciso tener en cuenta que la introducción de la fragmentación como tema no implica necesariamente el empleo del recurso formal que introduce la fragmentación allí donde no debería haberla (visto en el apartado II.b.). Introducir la fragmentación como tema es hasta cierto punto independiente de si el autor transforma o no la fragmentación estructural del cómic en un recurso estilístico y de cómo lo hace, de manera que la fragmentación como tema puede incluso estar vinculada al empleo de recursos (como la superposición o la ruptura de la cuarta pared) que, según lo que hemos visto antes, facilitan el ejercicio de *closure* y establecen continuidades. Lo único que queremos señalar en cuanto a la relación entre la innovación formal y la temática es que ambas participan de un proceso general de maduración artística del cómic como medio de expresión, sin que ello signifique que a determinados temas les correspondan *necesariamente* determinados recursos.

En tercer lugar, es necesario decir que la introducción temática del problema de lo fragmentario supone reflejar estéticamente la complejidad de nuestra vida social, en la que resulta difícil establecer continuidades que permitan a cada individuo definir quién es y verse reconocido así por los demás.

Uno define su identidad a través de la enumeración concatenada de una serie de aspectos (género, edad, aficiones, profesión, ideología...) que pueden o no ser totalmente coherentes o compatibles entre sí, y que pueden o no tener la misma importancia en todos los ámbitos en que nos relacionamos con otros (puedo jugar en un equipo de fútbol en el que coopero voluntariamente con otros individuos con los que no estoy políticamente de acuerdo en nada). Además, esos distintos aspectos que conforman la identidad individual pueden evolucionar a lo largo del tiempo, de manera que lo que uno es ahora depende también de lo que uno ha sido y, lo que es más importante, de cómo uno recuerda e interpreta su propio pasado. Finalmente, el proceso continuo de configuración de la identidad individual sólo va avanzando en la medida en que se obtiene un cierto reconocimiento por parte de otros, reconocimiento que no siempre es fácil, puesto que la suma de las fragmentaciones individuales tiene sus efectos a nivel colectivo, de manera que la sociedad misma emerge frente a cada uno de nosotros como algo fragmentario y discontinuo que no posee un sentido propio e inherente.

De los dos ejemplos que vamos a tratar, uno se centra más en el problema de la fragmentación de la identidad, mientras que el otro atiende a la fragmentación de lo

social. Ambos temas, ya lo hemos visto, están profundamente vinculados, pero al mismo tiempo conservan una cierta independencia que hace posible (en cierta medida) tratarlos por separado.

*b) Identidad y memoria.*

El primer ejemplo que queremos mostrar y analizar brevemente está extraído de la obra *Violent Cases*.<sup>24</sup> El cómic es un relato autobiográfico, de carácter casi intimista y que, de hecho, si se compara por ejemplo con *Maus*, que es una aportación subjetiva al relato histórico del Holocausto, ni siquiera aporta gran cosa en cuanto al retrato de una época, una generación o una clase social. Es simplemente una historia curiosa, un simple hecho anecdótico (Gaiman, después de que su padre le dislocara accidentalmente el brazo, fue tratado por el osteópata de Al Capone), que sirve de excusa para construir una compleja reflexión artística acerca de la identidad y la memoria.

La obra transmite dos ideas clave: que es difícil reconstruir un relato coherente a partir de nuestra memoria fragmentaria, y que precisamente por eso lo que somos en el presente es algo más indeterminado de lo que sospechamos porque no se asienta en un terreno firme. Y para ello los autores utilizan multitud de recursos que van desde la manipulación del ritmo narrativo hasta la inclusión de diferentes estilos de dibujo y la distorsión de perspectivas y rostros. Aquí sólo vamos a prestar atención, sin embargo, a la forma en que los autores adaptan la estructura fragmentaria del cómic para transmitir las dos ideas que acabamos de resaltar.

Un primer recurso es el de fragmentar la propia figura de Gaiman, representado como personaje y narrador de la historia en las dos páginas que mostramos. Es un ejemplo perfecto de que la fragmentación del personaje no tiene un sentido estético unívoco; así, aunque en los dos ejemplos anteriores (apartado II.b.) la fragmentación respondía a la necesidad de representar a un mismo tiempo la velocidad y el detalle de un movimiento o secuencia, ahora de lo que se trata es de mostrar la inestabilidad del sujeto “quebrado” por la imperfección del recuerdo. También hay una cierta alteración del ritmo, puesto que hace el tiempo de la secuencia más denso y elástico, pero ello no es esta vez para hacer apreciable la complejidad de una acción veloz sino el esfuerzo, de otra forma inapreciable, del sujeto que “hace memoria”.

Es interesante también, como contrapunto, el uso que los autores hacen de bocadillos y cuadros de texto. Según las convenciones, los primeros son curvilíneos y los segundos cuadrangulares, sin embargo, no encontramos bocadillos curvos; ello contribuye a expresar el hecho de que lo que los personajes dicen no es lo que podrían haber dicho en realidad sino lo que Gaiman recuerda, registra, transmite, de lo que se dijo. Acentúa con ello la barrera que separa la historia del hecho, convirtiendo la pretensión de llegar al segundo en una quimera.

---

24 Cf. Gaiman, Neil; McKean, Neil. *Violent Cases*. Titan Books, 1998. pp. 1 y 5.

El tercer recurso que nos gustaría comentar tiene que ver con la secuencia de imágenes que encontramos en la primera página. Lo primero que salta a la vista es que la estructura de la página es muy poco convencional, ya que se divide en un número anómalamente elevado de viñetas (treinta y cinco), de las cuales además algunas (precisamente las tres que tienen que ver más directamente con el episodio “traumático” que es el arranque de la historia) son ligeramente más grandes, de manera que las que les rodean aparecen como superpuestas, aunque al mismo tiempo sean las que quedan en un segundo nivel las más importantes. En cuanto al resto, la secuencia de transiciones es, una vez más, difícil de esclarecer desde el punto de vista de la tipología ofrecida por McCloud; no es fácil saber si son *de momento a momento*, o *de aspecto a aspecto*, o incluso si tal vez algunas de ellas podrían considerarse como *non sequitur*.

Así, la relación entre identidad, fragmento y memoria es expresada en términos artísticos a través de una combinación de recursos relativamente innovadores, como la estructuración en viñetas muy pequeñas o la introducción de la fragmentación en imágenes que no deberían estar fragmentadas, y, además, a través de la reformulación de elementos más tradicionales, como la de jugar con la transición entre viñetas y con los contenidos de éstas (hay viñetas en negro, y otras que muestran apenas una línea o una silueta).

*c) Tecnología, sociedad e información.*

El segundo ejemplo está extraído de la obra *Batman: El Contraataque del Caballero Oscuro*, segunda parte de una interesante revisión del personaje a cargo de Frank Miller, cuya primera entrega supuso ya un hito en la revolución que experimentó el cómic como ámbito de expresión artística en los años 80.<sup>25</sup> Aunque no es una cuestión que podamos tratar aquí directamente ni con la profundidad que se merece, es de hecho interesante comparar las transformaciones (y las continuidades), de estilo narrativo, formales y de contenido, que distinguen al *Regreso del Caballero Oscuro* de su secuela, que es a la que ahora tenemos que prestar atención. Sin embargo, y para no quedarnos sin dar un par de pinceladas, aprovechamos que Miller escribió brevemente a este respecto (en la Introducción de 2006 a *El Regreso del Caballero Oscuro*) para dejar que sea él quien hable (las cursivas son mías):

*El Regreso del Caballero Oscuro* es, por supuesto, una historia de Batman. Lo que yo buscaba era usar el mundo criminal que me rodeaba para retratar un mundo que necesitaba un obsesivo, hercúleo y casi maníaco genio para poner orden. Pero eso era sólo una parte del trabajo. Guardé mi veneno más asqueroso, no para el Joker o para Dos Caras, sino para *las sosas y complacientes cabezas parlantes* que

---

25 Cf. Miller, Frank; Varley, Lynn. *Batman: El Contraataque del Caballero Oscuro*. Planeta de Agostini, 2006. pp. 81-85.

escribían penosas crónicas sobre los enormes conflictos de la época. ¿Qué harían esas personitas si los gigantes invadieran la Tierra? ¿Cómo mirarían a un poderoso, exigente e impenitente héroe?

¿O a un villano cuya alma es tan negra como la muerte?

Pasaron 15 años. Lo descubrí.

Estaba escribiendo *El Contraataque del Caballero Oscuro* cuando las Torres Gemelas cayeron y miles de mis vecinos fueron asesinados.

Había planeado el libro como una celebración del superhéroe, un jugueteo cariñoso con los iconos de mi infancia, aderezado, por supuesto, con una parodia de *cómo Internet había rebajado el nivel del discurso público* más allá de las profundidades de la televisión. Tenía que hablar de esa Ciber-Torre de Babel. [...]

Entonces llegó el 11-S.

De ahí el brusco cambio de tono, hacia lo apocalíptico, justo a mitad de la historia.

Puesto que *los medios de comunicación son un tema recurrente* en las series del Caballero Oscuro, quería que la transición fuera discordante y cruda.

Quería que los impecables héroes y sus lectores probaran el horrible polvo calcáreo que llenó los pulmones de los neoyorquinos durante meses.

Pero nunca olvidé cuál es mi trabajo. Los héroes hacen lo que tienen que hacer: perseveran, o mueren en el intento.

¿Y los medios de comunicación?

Bueno, digamos que ya hemos oído bastante sobre Paris Hilton.<sup>26</sup>

Así, a la fragmentación de lo social que uno podría esperar a priori y que enunciamos brevemente unas páginas atrás, se suma ahora, como intensificador propio de nuestras sociedades contemporáneas, la saturación informativa, la opacidad transparente que provocan los medios de comunicación de masas. Se produce la curiosa paradoja de que herramientas cuyo fin razonable sería el de ayudarnos a formar una opinión (es decir, a construir un sentido que articule la realidad de suyo fragmentaria), se tornen en mecanismos que deforman esa opinión, la diluyen, y llegan a hacerla incluso imposible.

La secuencia de páginas que presentamos es una prueba del incesante diálogo, entre sordos o besugos, entre todólogos, opinadores y “expertos” en cualquier cosa, que uno encuentra fácilmente en la televisión y en la red sin necesidad de que haya reaparecido (como sucede en el cómic) un extraordinario superhéroe que bien podría ser un trastornado mental o, tal vez, un fascista muy inteligente y armado.

Como se ve, la fragmentación aquí no tiene nada que ver, en sus aspectos formales, con el caso precedente, sino que supone el empleo de recursos que anteriormente (apartado II.a.) habíamos asociado a la manipulación negativa de la fragmentación, es decir, al establecimiento de continuidades. Hay rupturas de la cuarta parted,

---

26 Miller Frank; *et al.*. *Batman: El Regreso del Caballero Oscuro*. Planeta de Agostini, 2006.

superposiciones de viñetas y bocadillos, y, en la última viñeta, una organización estructural evidentemente confusa. Aparece también de nuevo una especial utilización estética de los espacios en blanco, que igual que en *Druuna* adquieren cierta importancia, y es también remarcable el uso del color, que en muchos casos es aplicado de forma plana y sin gradaciones, dando al dibujo un carácter cuasi-abstracto y acentuando la “irrealidad” de un mundo en el que la dimensión cibernética de los procesos sociales adquiere una relevancia cada vez mayor. Igual que en el caso precedente, las transiciones que podrían ser calificadas de *non sequitur* tienen un papel importante, aunque en este caso no sólo por el contenido representado sino, especialmente, por la discontinuidad discursiva (los personajes no se contestan los unos a los otros, sino que monologan de forma no siempre coherente).

## 5. Conclusión

Si se recuerda, comenzamos esta exposición mostrando la especificidad estética del cómic (distinguiendo entre *cómic-forma* -arte secuencial- y *cómic-producto* -desarrollo autónomo del arte secuencial a partir de la posibilidad de la reproducción técnica-), en tanto que producto artístico que se desarrolla en un momento en el que, como atestiguan los movimientos vanguardistas surgidos en otras artes, se ha desarrollado una capacidad estética (por parte de los creadores y de los receptores de las obras) de comprender el potencial estético del fragmento. A ello le sumamos un breve resumen de las aportaciones de McCloud en lo que se refiere al *cómic-forma* en dos aspectos concretos: el del tiempo y la secuencia, y el de la transición entre viñetas. Después nos hemos dedicado a presentar de forma sistemática cómo la evolución histórica del *cómic-producto* ha estado marcada una serie de transformaciones en el *cómic-forma* y en los contenidos temáticos de las obras.

Se puede hablar, en suma y en términos muy generales, de un proceso de maduración artística que también ha implicado un tipo especial de aprendizaje estético que de nuevo han experimentado tanto los creadores como los receptores de las obras. Ese aprendizaje, en el que las innovaciones temáticas y formales se influyen recíprocamente, ha implicado, por una parte, que los autores se atrevan a incluir en sus obras temas que, en principio, podrían considerarse demasiado serios para un arte “menor”, y que los receptores acepten esa revolución temática. Y, por otra parte, también los autores han aprendido a superar los criterios convencionales de estructuración de las páginas, de distinción entre secuencias interna y externa, de manipulación estética, en suma, del ejercicio de *closure* que se requiere del lector; y, lo que es igualmente importante, los lectores han sabido apreciar esas innovaciones.

Pero esta reflexión no estaría completa si no hiciésemos un esfuerzo por llevar hasta sus últimas consecuencias la cuestión de la relación entre arte y realidad, que ha emergido en estas páginas a través de la revolución temática del cómic. Con ello, hemos

pasado de un punto de vista que entendía el cómic como una forma de arte *fragmentaria* que tiene que esforzarse por representar una realidad *continua*, a otro punto de vista, seguramente complementario, en el que el cómic se convierte en una forma específica de *discurso con sus propias reglas y recursos* que sirve para representar, de manera particular y tal vez especialmente interesante, una realidad *fragmentaria*.

Ese salto sea tal vez síntoma del potencial heurístico del arte en general y del cómic en particular, una muestra concreta de cómo es posible entender que toda *crítica*, todo *juicio*, siendo individual y al mismo tiempo de alguna forma universal,<sup>27</sup> tiene algo de estético y por tanto de imperfecto, de proceso de comunicación con el otro; dicho de otra manera, que el arte como *techné* es una forma especial de *alethéuein*,<sup>28</sup> que la *alegoría* puede ser tan buena como la *analogía*.<sup>29</sup> Que si la continuidad de la realidad presupuesta al comienzo ha desaparecido al final es porque ésta es parte de un juicio tan vulnerable y tan necesario como el que está en juego en cada *closure*.

Pero si esto es cierto, entonces ¿qué sentido tiene nuestro análisis? ¿No es una impostura el establecimiento de continuidades, el “descubrir” un proceso de maduración? ¿No se fundamenta este trabajo en un juicio teleológico que, a pesar de su vulnerabilidad, dota de coherencia al análisis de una forma artística y su evolución? Sí, por supuesto, y es apropiado que por eso mismo dejemos una vez más hablar al arte para introducir la tensión de la discontinuidad.

La última muestra que os propongo es un cómic publicado en el año 1943.<sup>30</sup> Introduce innovaciones formales que, partiendo de los ejemplos que hemos visto anteriormente, deberíamos considerar muy posteriores en su generalización (sólo unos años en el caso, sin duda excepcional, de Eisner). La he encontrado en un libro que es un canto a las discontinuidades, a los grandes desconocidos, una poderosa fuente que serviría a cualquiera cuestionar lo aquí dicho y llenarlo de matices.

Dos voluntades, dos fuerzas, la del crítico y la del artista, el peso de las continuidades presupuestas y la persistente tozudez del fragmento, quedan así contrapuestos. Entre ellos se extiende, como un puente, el *paralaje* y, bajo él, el abismo

27 Cf. Karatani, Kojin. *Transcritique: on Kant and Marx*. MIT Press, 2003. p. 38. El autor (cf. *Ibíd.*, pp. 35-44) afirma convincentemente que la noción de crítica en Kant tiene un origen eminentemente estético, especialmente vinculado al campo de la crítica literaria. Ello aporta nuevas y poderosas razones para entender el papel fundamental que la *Crítica del Discernimiento* (o Juicio) (cf. Rodríguez Aramayo, Roberto. “El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant”, en I. Kant, I. *Crítica del Discernimiento*. Antonio Machado, 2003. pp. 17-50) tiene para entender el escrutinio crítico que Kant hace de la razón humana.

28 Cf. Heidegger, Martin. “The origin of the work of art”, en *Off the Beaten Track*, Cambridge University Press, 2002, pp. 33 y ss.

29 Cf. Ferrer y León, *op. cit.*, pp. 7-10.

30 Cf. Carlson, George. *Jingle Jangle Tales: “The youthful yolder and the zig-zag zither”*, en Dan Nadel (comp.), *Art out of Time: unknown comic visionaries, 1900-1969*. Abrams, 2006. (pp. 286-285), p. 287.

(¿inescrutable?) de la realidad.<sup>31</sup> El ciclo que articula teleología, verdad, arte y voluntad de poder queda cerrado; y esperamos, porque siempre vuelve, el retorno del fragmento, de la pregunta incómoda, del artista.<sup>32</sup>

---

31 Cf. Karatani, *op. cit.*.

32 Cf. Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Penguin, 2003, §4, 11, 13-21.





# LA CUESTIÓN DE LA BALLENA: EL (DES)PLIEGUE HERMENÉUTICO DE LA ESCRITURA FRAGMENTARIA

## THE QUESTION OF THE WHALE: THE HERMENEUTIC (UN)FOLD OF THE FRAGMENTARY WRITING

---

EREA FERNÁNDEZ FOLGUEIRAS

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** El presente artículo considera la noción y las implicaciones del *sentido* en el ámbito de la escritura discontinua. La condición “defectuosa” o incompleta de la obra fragmentaria permitirá cuestionar la estabilidad del texto como objeto semiótico cerrado sobre sí y plantear la capacidad de los fragmentos para desencadenar un movimiento hermenéutico que trascienda la realidad textual. Los procedimientos de escritura de autores como Georges Perec y Péter Esterházy, así como una relectura en clave crítica de *Moby Dick*, servirán para ejemplificar las cuestiones planteadas.

**Palabras clave:** fragmento, escritura fragmentaria, fragmento intencional, sentido, hermenéutica.

**Abstract:** This article considers the notion and implications of the *sense* in the field of discontinuous writing. The “defective” or incomplete condition of a fragmentary work permits both questioning the stability of the text as a closed on itself semiotic object and proposing the capacity of fragments to promote a hermeneutic movement that transcends the textual reality. The mentioned issues will be illustrated by the writing process of authors like Georges Perec and Péter Esterházy, and also by a *Moby Dick*’s critical rereading.

**Keywords:** fragment, fragmentary literature, intentional fragment, sense, hermeneutics.

¿Por qué? ¿Para qué? Si mi padre execra (errata, escribe)  
 es para alcanzar el objetivo de crear ciertas  
 correspondencias, para tender un puente entre las luces del  
 cielo y el sabor de la muerte. Por eso. Para eso (P. E.:  
*Armonía Celestial*).

0.

“Par l’art seulement, nous pouvons sortir de nous”: el trabajo del artista —ésta es una de las más bellas conclusiones de la empresa proustiana— consiste en extraer de la experiencia mundana las notas diferentes, aquellos aspectos que el individuo, cuya percepción está regida por la costumbre y la utilidad (pero también por la inteligencia y la pasión), no puede experimentar plenamente.<sup>1</sup> El *tiempo recobrado* por la escritura adquiere en *La Recherche* un valor de *verdad*: la creación literaria es un mecanismo generador de un sentido retrospectivo, que trabaja sobre un material mal interpretado en la experiencia inmediata de la temporalidad. Mi intención no será tanto considerar el estatuto de esta *verdad* revelada por el arte cuanto *pensar la relación* entre la obra literaria y eso que llamamos realidad (nuestro existir cotidiano). La lectura es el espacio donde ambas dimensiones se vinculan y se explican mutuamente. Interpretar este vínculo realidad-ficción inherente a la experiencia estética me llevará a establecer, en lo que sigue, una doble naturaleza fragmentaria de la obra literaria. Por un lado, y en tanto que estructura semiótica compleja, ésta es un fragmento de algo más amplio, contiene un *mundo ficcional creado*, producto de un autor que está inserto en un *mundo real dado*. Esta primera dimensión fragmentaria define el acontecer literario como *construcción*, y apunta a una idea de totalidad y de clausura, a un sentido estable que el sujeto puede trasladar *analógicamente* a su experiencia del mundo.

Pero lo fragmentario de la literatura no termina aquí. Es difícil pensar los límites externos de un texto, el lugar en el que éste se diferencia de lo real, sin pensar sus

1 “Par l’art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n’est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu’il peut y avoir dans la lune. [...] Ce travail de l’artiste, de chercher à apercevoir sous de la matière, sous de l’expérience, sous des mots quelque chose de différent, c’est exactement le travail inverse de celui que, à chaque minute, quand nous vivons détourné de nous-même, l’amour-propre, la passion, l’intelligence et l’habitude aussi accomplissent en nous, quand elles amassent au-dessus de nos impressions vraies, pour nous les cacher maintenant, les nomenclatures, les buts pratiques que nous appelons faussement la vie”. Proust, Marcel. *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*. Paris: Folio, 1999. p. 202.

fracturas internas: las discontinuidades de su discurso o los puntos de indeterminación de su contorno. Diré, entonces, que una obra literaria también es, de modo más o menos evidente, fragmentaria en sí misma, en el interior del acontecer ficcional y de su configuración episódica. Esta segunda dimensión fragmentaria del texto literario implica un método hermenéutico específico: si la obra entendida como fragmento de la realidad se relacionaba con aquélla por analogía, los fragmentos de la obra se relacionan entre sí en un movimiento dialéctico, regido por el corte y la sintaxis, por la distancia y la aproximación. Lo que pretendo, en último término, es demostrar que el esquema dialéctico que exige la hermenéutica literaria también ha de ser trasladado analógicamente a la experiencia fragmentaria del mundo; que el mundo puede *leerse* o *releerse* en clave textual, como estructura fracturada que no permite fijar un sentido de conjunto. En ambos casos, hablar de *sentido* es hablar de un movimiento de búsqueda a partir de un material inconexo. “Nommant le possible, répondant a l’impossible”: asumo este lema, enunciado por Maurice Blanchot en las páginas de *L’Entretien infini*, como clave de una propuesta teórica que ve el fragmento como la entidad posible donde el sentido, imposible, encuentra un espacio para su realización.<sup>2</sup>

### I.

Hablar de la primera dimensión fragmentaria de la obra literaria me obliga a confiar, provisionalmente, en la noción de totalidad y en la estabilidad del texto como sistema semiótico clausurado. Confiar, entonces, en que el sentido literario está contenido en los límites de la textualidad y que se vuelve nítido en cada experiencia lectora. Un texto fijo frente a un texto en devenir. El movimiento analógico que se despliega entre ficción y realidad es, en este caso, relativamente sencillo: lo *ficcionario* de la literatura tiene su correlato en la *verdad* del mundo, verdad que el sujeto no puede aprehender de forma directa puesto que está implicado en ella. Algo así pretendió demostrar Proust: la mentira del arte *barre* la mentira del mundo, lo que en él hay de aparente, y descubre lo esencial que subyace a la percepción inmediata de las cosas.

En su obra *El sentido de un final*, Frank Kermode habla del ejercicio del poeta como una forma de “hallar sentido a nuestra vida”, rescatando esta comprensión analógica que tiene lugar en la experiencia estética.<sup>3</sup> Según la tesis de Kermode, las ficciones, como simulacros de vida, establecen un principio y un final, ponen límites a las historias narradas y permiten conectar los elementos comprendidos en su interior. La obra literaria propone un modelo de mundo donde “todo, en la medida que existe, es concordante con todo, y ninguna otra cosa es”, y así se presenta como una totalidad estable que sitúa al sujeto en una posición exterior a ella, en un lugar que permite una

2 Blanchot, Maurice. *L’entretien infini*. París: Gallimard, 2001. p. 69.

3 Kermode, Frank. *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 15.

visión en perspectiva y un conocimiento de conjunto.<sup>4</sup> La obra literaria, mundo creado *en* (y fragmento de) un mundo dado, *mueve* la exterioridad donde se establece el sentido, que ya no está en un más allá inaccesible, sino en la inmanencia de un *aquí* y un *ahora* cotidiano del lector.<sup>5</sup>

## II.

Hasta aquí, la ficción literaria aparece como *consuelo*, como posibilidad de experimentar esos aspectos que la vida cotidiana hace imposibles y que permiten una comprensión completa y cerrada de nuestra existencia. Y sin embargo, ¿hasta qué punto se puede defender esta idea de clausura, de finitud y estabilidad en la obra de arte? Es difícil confiar en que un texto literario se explique a sí mismo: incluso las narraciones realistas contienen brechas, cortes o presuposiciones, huecos o indeterminaciones intrínsecas que las convierten en estructuras inestables y que descubren la segunda dimensión fragmentaria en que se define lo literario. Una fragmentación interna que las propuestas de corte más experimental, formalmente fracturadas o inconexas, sólo se preocupan por evidenciar.

En un texto titulado *El ensayo como forma*, T. W. Adorno señala el género ensayístico como paradigma de lo fragmentario en esta consideración interna, y reconoce en él una escritura antidogmática por la inadecuación entre las partes y el todo, por una lógica de coordinación y no de subordinación. El ensayo, dice, “piensa en fragmentos lo mismo que la realidad es fragmentaria, y encuentra su unidad a través de los fragmentos, no pegándolos”.<sup>6</sup> El fragmento se vuelve aquí significativo, contiene en sus límites una verdad momentánea y brillante que libera a la escritura de la identificación tradicional entre verdad y totalidad.

Las consideraciones de Adorno sobre lo fragmentario del ensayo pueden ser trasladadas a ciertos modos literarios ficcionales, que, sobre todo en el ámbito de la narrativa, dan visibilidad a sus brechas y explicitan la fragmentación interna tanto en la discontinuidad de su forma como en la desconexión causal entre sus episodios. Escritura discontinua que, aunque la inexactitud crítica sitúa en el espacio de la “postmodernidad”, tiene su origen en eso que Blanchot denominó el “desobramiento

4 “El médico Alcmeón observó, con la aprobación de Aristóteles, que los hombres mueren porque no pueden unir el principio con el fin. Lo que ellos, los hombres que mueren, pueden hacer es imaginar para sí mismos una significación en estos hechos no recordados, pero imaginables. Una de las formas en que pueden hacerlo es crear objetos donde todo, en la medida en que existe, está en concordancia con todo, y ninguna otra cosa es, lo cual implica que esta disposición refleja los designios de un creador, real o posible” (Kermode, *op.cit.*, p. 16).

5 Esta idea de exterioridad está ampliamente considerada por autores como Maurice Blanchot o Emmanuel Lévinas, que reconocen en ella la posibilidad del pensamiento metafísico. Alternativa a la imposición de la totalidad, la exterioridad se presenta como lugar de un sentido eternamente diferido, y se identifica con las ideas de infinito o de lo imposible como otro modo de pensar la trascendencia.

6 Adorno, Theodor W. “El ensayo como forma”. En: *Notas de Literatura*. Madrid: Akal, 2003. p. 26.

romántico” del círculo teórico de Jena.<sup>7</sup> En este contexto el fragmento adquiere estatus de género<sup>8</sup> y conquista una ambigua suficiencia que lo convierte en una forma autónoma, ya no nostálgica de una totalidad que articularía su sentido.<sup>9</sup> Este vuelco romántico me permite considerar el fragmento como la estructura fundamental de los textos quebrados que proliferan a partir del siglo XX, estructura fragmentaria a la que llamaré *intencional* para resaltar el carácter afirmativo, voluntario, de su parcialidad.

Fragmento intencional que, tal y como establece André Guyaux, se define como “*être partiel*”: un dispositivo acabado (*être*) e inacabado (*partiel*), un pliegue en el texto que precipita un despliegue hermenéutico más allá de lo textual, y cuya fuerza generadora de sentido se debe a la doble paradoja en que se define.<sup>10</sup> Por un lado, en su desafío jerárquico a la totalidad, el fragmento se afirma a la vez como todo y parte: su independencia formal y semántica no niega su implicación con un entramado textual mayor (la obra fragmentaria) en el que está contenido. Por otra parte, en la parcialidad que su propia forma reivindica, el fragmento es palabra al tiempo que silencio, información textual y omisión informativa. El contenido del fragmento se desborda, no cabe en los límites de su forma ni se corresponde con el mensaje de sus palabras —“contiene más de lo que es capaz”, dice Lévinas.<sup>11</sup> El fragmento no es literal: en su

7 Blanchot, *op. cit.*, cf. p. 515 y s.

8 Friedrich Schlegel determinaría el aspecto diferencial del fragmento romántico con respecto a tratamientos fragmentarios anteriores, al afirmar que “muchas obras de los antiguos se han convertido en fragmentos. Muchas obras de los modernos lo son desde su nacimiento” (Schlegel, Friedrich. *Fragmentos*. Barcelona: Marbot, 2009. p. 64).

9 Idea de suficiencia que ha de ser convenientemente matizada: frente a la imagen romántica del erizo, atribuida a Schlegel y contenida en el fragmento 206 de la revista *Athenaeum* —“como una pequeña obra de arte, un fragmento debe estar aislado del mundo que lo rodea y ser, en sí mismo, acabado y perfecto como un erizo” (Schlegel, *op. cit.*, p. 105)—, Blanchot hará visible y relevante una idea de crisis en el carácter autárquico de esta forma: “Parole unique, solitaire, fragmenté, mais a titre de fragment, déjà complète, entière en ce morcellement et d’un éclat qui ne renvoi a nulle chose éclatée. [...] La parole de fragment ignore la suffisance, elle ne suffit pas, elle ne se dit pas en vue d’elle même, elle n’a pour sens son contenu. Mais elle ne se compose pas davantage avec les autres fragments pour former une pensée plus complète, une connaissance d’ensemble” (Blanchot *op. cit.*, p. 229).

10 El “prétendu fragment” es la noción que André Guyaux acuñó para referirse a las *Illuminations* de Rimbaud, obra en la que reconoce un punto de inflexión en el empleo poético del fragmento. Sobre la complejidad de esta forma, el crítico dirá: “En principe, sans doute, le fragment littéraire est, lui aussi, soustrait d’un texte plus long. Mais en principe seulement, car le fragment rimbaldien est un prétendu fragment, morceau du jour comme de nuit des mots et des choses, parti d’un tout si vaste et si confus qu’il en détient cette force qui fait alterner la parole et le silence, et porte l’asphyxie des mots dans les mots eux-mêmes. L’être partiel du fragment, détaché d’un être total, assimile ce qui lui manque au néant, au grand rien, et le fragment devient un tout, et tout devient fragment” (Guyaux, André. *Poétique du fragment. Essai sur les ‘Illuminations’ de Rimbaud*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1985, p. 8).

11 “Contener más de lo que se es capaz no significa abarcar o englobar con el pensamiento la totalidad del ser o, al menos, poder, con posterioridad, dar cuenta de ello por la función interior del pensamiento constituyente. Contener más de lo que se es capaz es, en todo momento, hacer estallar los cuadros de un contenido pensado, superar las barreras de la inmanencia, pero sin que esta caída en el ser se reduzca de nuevo a un concepto de caída” (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2006, p. 53).

frágil textualidad se desencadena una virtualidad semántica que atraviesa su textura y lo lleva más allá de sus contornos. La dimensión virtual del fragmento —lo que no dice, su silencio— es lo que pone en marcha el movimiento hermenéutico del lector, y garantiza el vínculo entre la forma fragmentaria como realidad material o lingüística, la totalidad literaria de la que forma parte, y un sentido que trasciende fragmento y totalidad.

Un sentido exterior al fragmento y a la totalidad: la forma fragmentaria, insuficiente y excesiva, desenmascara la condición defectuosa de la obra como construcción cerrada, *desobra* el sistema del que forma parte, lo quiebra. El (des)pliegue virtual del fragmento, su movimiento hermenéutico, no se resuelve en los límites de la obra fragmentaria, sino que la arrastra a una búsqueda del sentido más allá de sí.

¿Qué privilegia, pues, la forma fragmentaria con respecto a la obra en que se aloja, una vez que ésta reconoce su insuficiencia y pone en marcha un idéntico movimiento de búsqueda? Encuentro la respuesta en una suerte de sintaxis: los fragmentos intencionales son autónomos, pero son también solidarios en tanto que se relacionan con otros fragmentos en el marco de la obra que los acoge. El texto fragmentario, como totalidad, no ha de entenderse como horizonte del sentido, pero sí como lugar de relación. No se trata de “sumar” las partes o contrastarlas para rescatar una idea de “verdad”, sino de respetar las fracturas e interpretar la discontinuidad como una pluralidad en los modos de acceder al sentido, entender la yuxtaposición, a la manera de Mallarmé, como “subdivision prismatique de l'idée”, sin centro ni sistema que fije el acontecer discursivo.<sup>12</sup>

### III.

El comportamiento del fragmento intencional evidencia tanto el fracaso del texto como totalidad cerrada sobre sí como la naturaleza *textualmente imposible* del sentido. Presentaré a continuación a dos narradores que hicieron de esta estructura la marca de su estilo, y que demostraron que, más allá de experimentos literarios, las obras fragmentadas son constructos hermenéuticos que reproducen en su acontecer ficcional la experiencia fragmentaria que el sujeto tiene de la realidad. Georges Perec y Péter Esterházy, a los que no puedo más que referirme de soslayo, no sólo cuestionan la totalidad como horizonte de sentido a través de una ruptura formal de sus textos, sino que además *tematizan* esa desconfianza en el desarrollo de las historias que narran. Para ello, ambos deciden *desestabilizar la referencia* de sus novelas, una estrategia compartida en la que, como me ocuparé de explicar, es esencial la acción puntual de los fragmentos.

Me refiero a Georges Perec a partir de lo que se considera la obra cumbre de su

---

12 Así se refiere a la alternancia de palabras y blancos en el prefacio a “Le Coup de dés”. En: Mallarmé, Stéphane. *Poésies et autres textes*. París: Le livre de poche, 1998. p. 253.

narrativa, *La Vie mode d'emploi* (1978).<sup>13</sup> Esta novela, dividida en 99 capítulos que son como estampas descriptivas, persigue reproducir con fidelidad la vida de un edificio parisino y de sus inquilinos, piso por piso, historia por historia.<sup>14</sup> En principio, pues, la referencia global del discurso es clara y se corresponde con ese edificio, el número 11 de una hipotética calle Simon-Crubellier. Sin embargo, la narración contenida en uno de sus fragmentos revela que el juego referencial no es tan sencillo y descubre la novela como un artefacto inestable. El capítulo LI presenta el proyecto de Serge Valène, anciano pintor y de algún modo memoria viva del vecindario, cuya intención es representar el edificio en el que habita sobre un lienzo: sus apartamentos, sus habitantes actuales y pasados; todas las historias que el lector de la novela ya conoce o que conocerá a través de la narración de Perec. Valène aspira a contener en una obra pictórica el mismo referente que Georges Perec quiere agotar en una obra literaria: el capítulo LI *contiene* la novela y rivaliza con ella, hace que la referencia extradiegética (el edificio) y la referencia intradiegética (el cuadro) se confundan, al tiempo que introduce una oposición entre una autoría exterior (Perec) y una interior al relato (Valène). ¿El texto describe el edificio o describe el cuadro que representa ese edificio? La totalidad se ve cuestionada desde el fragmento, en un gesto que aquí se radicaliza en una dinámica especular: Valène habrá de incluir su propia historia en el cuadro, y se incluirá pintando un edificio en el que de nuevo aparecerá pintando, y así indefinidamente según la lógica metaficcional de la *mise en abyme*.<sup>15</sup>

El escritor húngaro Péter Esterházy desestabiliza la referencia de otra manera. Sus fragmentos ya no se burlan del sistema novelesco que las acoge por imitación o reflejo especular, sino que engañan a la totalidad mediante la diversificación de referentes para un mismo motivo textual. Me explico acudiendo a su novela *Armonía Celestial* (2000).<sup>16</sup> En ella, Esterházy pretende recrear la historia de su familia, una de las más influyentes de la aristocracia húngara desde la Edad Media. Se presenta dividida en dos “libros”, de los cuales el primero (“Frases numeradas sobre la familia Esterházy”) es más eminentemente fragmentario, casi aforístico, y acude a la dispersión temporal —

13 Perec, Georges. *La vie mode d'emploi*. París : Le livre de poche, 2009.

14 Ya en *Espèces d'espaces*, publicado en 1974, Perec dedicaba un capítulo al proyecto de una futura novela, y establecía el punto de partida de su narración de este modo: “J’imagine un immeuble parisien dont la façade a été enlevée [...] de tel sorte que, du rez-de-chaussée aux mansardes, toutes les pièces qui se trouvent en façade soient instantanément et simultanément visibles” (Perec, Georges. *Espèces d'espaces*. París: Galilé, 2000, p. 81).

15 “Il serait lui même dans le tableau, à la manière de ces peintres de la Renaissance qui se réservaient toujours une place minuscule au milieu de la foule des vassaux, des soldats, des évêques ou des marchands [...]. Il serait lui-même dans son tableau, dans sa chambre, presque tout en haut à droite, comme une petite araignée attentive tissant sa toile scintillante [...]. Il serait debout à côté de son tableau presque achevé, et il serait précisément en train de se peindre lui-même, [...] en train de peindre la figurine infime d’un peindre en train de se peindre, encore une fois une de ces images en abyme qu’il aurait voulu continuer à l’infini comme si le pouvoir de ses yeux et de sa main ne connaissait plus de limites” (Perec, *La Vie mode d'emploi*, op. cit., p. 279-280).

16 Esterházy, Péter. *Armonía Celestial*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003.



entre el siglo XV y el XX— para situar la figura central y *leitmotiv* de la obra: “mi querido padre”. “Mi querido padre”, pues, se presenta sucesivamente de maneras distintas e incluso contradictorias, en diferentes contextos, con diferentes funciones. Incluso en el segundo libro, más estable en tanto que anclado en el siglo XX y en el declive de la familia durante el gobierno comunista, “mi querido padre” se define en su dispersión, como si su figura englobara a la familia entera y a la historia y espíritu húngaros. No hay límites para mi querido padre: “Lógicamente, la cuestión de quién es mi querido padre no es un asunto cerrado. Mi querido padre se volverá a mostrar, una y otra vez”.<sup>17</sup> O también: “Mi padre depende siempre de la pregunta”.<sup>18</sup> Los vínculos explícitos del padre con la totalidad (era *todo*, lo sabía *todo*) son tan recurrentes como los momentos en que este “padre” se refiere a los problemas que la totalidad plantea —“¿Que después del final no haya nada? ¿Que aparte del todo no haya nada? ¿Nada de nada?”,<sup>19</sup> o, en una dimensión temporal: “El hecho de que un momento final sea el último, sólo puede percibirse desde el momento que sigue al último, necesariamente demasiado tarde”.<sup>20</sup> Las metamorfosis identitarias y la incapacidad manifiesta para poner límites de “mi querido padre” revelan la verdadera *función* que éste, como elemento temático y estructural, desempeña en la configuración novelesca: “Mi querido padre es como el querido padre Piero de la Francesca: metafórico”.<sup>21</sup>

Puedo decir, entonces, que el problema de la referencia se presenta en los autores considerados como traducción narrativa del fracaso de la totalidad, pero se realiza mediante dos procedimientos de composición distintos: la fuerza centrífuga de la *mise en abyme* de Péc, que apunta que la parte contiene infinitamente el todo en el que se incluye, y la fuerza centrípeta de la dispersión descriptiva (de la metáfora, del símbolo), con la que Esterházy revela que la totalidad a la que refiere el lenguaje es cambiante, múltiple, que nunca deja de crecer hacia fuera.

#### IV.

Desde esta demostración de la insuficiencia de la totalidad y de su expresión literaria (la novela como sistema semiótico clausurado), quiero plantear dos preguntas por el *sentido* del texto artístico. La primera es de naturaleza *temporal*: ¿cuándo encontramos el sentido? Intuitivamente diremos que el sentido de la novela se aprehende al *final*, como si en la última página se desplegara esa “temporalidad configurativa” de la que habla Paul Ricœur y que nos hace propiamente lectores, esa idea de totalidad temporal o visión de conjunto de una historia —el principio está en el final, el final estaba en el principio— en función de la cual lo episódico de su relato (la

---

17 *Ibid.*, p. 270.

18 *Ibid.*, p. 215.

19 *Ibid.*, p. 338.

20 *Ibid.*, p. 424.

21 *Ibid.*, p. 309.

sucesión cronológica de los incidentes) adquiriría un estatus residual, subordinado.<sup>22</sup> Esperar sin más ese momento final sería obrar como si el acontecer narrativo de la obra literaria fuera una sucesión de instancias irrelevantes, de fragmentos poco significativos que deben ser superados hasta alcanzar un estado final de sabiduría sobre lo leído. La experiencia de la lectura, sin embargo, no se deja encerrar en esta lógica. Conquistar el sentido de una obra literaria —y aquí sigo la tesis de J.L. Pardo en *La regla del juego*— es una experiencia aporética, como aporético es todo aprendizaje y todo desarrollo argumental en tanto que movimientos orientados desde un *antes* y hacia un *después*.<sup>23</sup> Esta idea de *orientación* en el movimiento, así como su necesaria *finitud* (el hecho de que vaya desde un principio y hasta un final) implica cierto desencaje temporal: el *después* tiene que figurar de algún modo en el *antes*, el final tiene que estar *anticipado* ya en el comienzo para que argumento y aprendizaje tengan el sentido que les es propio. Pero, matizará José Luis Pardo, “la anticipación tiene que ser (al menos parcialmente) incompleta o fallida, porque de otro modo no habríamos aprendido nada” (*idem*). Este anticiparse del final, con su necesario error, llevarán al filósofo a defender una suerte de fragmentación del sentido último —que siempre es *uno* y *todo*— en el tiempo —que es siempre *ahora*—, con lo que la experiencia del sentido se tornaría posible y de la experiencia de la temporalidad, relevante. El sentido sólo puede darse, entonces “*cada vez como uno*”, se anticipa y fracasa en cada *ahora*, y así ya no persigue esa totalidad única, sino que se transforma él mismo en “todo parcial”.<sup>24</sup> Considero que esta idea de *todo parcial*, de realización *provisional* de la totalidad en la parte, es otro modo de referirse al fragmento intencional: una forma que hace posible, por anticipación, la realización errónea de un sentido que es imposible porque siempre llega retrasado con respecto a la experiencia del sujeto.

El *momento* del sentido está, pues, en este *en cada vez* de los fragmentos. Pero ¿cuál es su *lugar*?, ¿dónde, si no es en los límites de una totalidad, situar el sentido? Blanchot o de Lévinas reconocen ese espacio en el *infinito* o en lo *imposible*, pero no lo hacen en clave pesimista. El infinito que estos autores reclaman se presenta como alternativa a la imposición rígida de la totalidad, y busca siempre un correlato en lo concreto, en el fragmento (en el “objeto”, en el “rostro”) como espacios *posible* para su aprehensión. Con esto quiero decir que, más allá de localizar el sentido en el incesante diferir de lo imposible, la pregunta por su *lugar* debe preocuparse por su *realización*, localizarlo allí donde puede ser intuido, adelantado o experimentado. Se trata, una vez más, de mover la exterioridad, de *descolocar* la trascendencia y empezar a pensarla como perteneciendo a las cosas.

22 Ricœur, Paul. “La triple mimésis”. En: *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. París: Seuil, 2006, p. 129-131.

23 Pardo Torio, José Luis. *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2008. p. 603.

24 *Ibid.*, p. 635-636.

Descolocar la trascendencia o invertir el movimiento hermenéutico: Gilles Deleuze apostó por una *inversión del platonismo* que, consistiría, *grosso modo*, en una sustitución de las esencias por acontecimientos.<sup>25</sup> Frente a la altura articuladora de sentido (modelo platónico) o a la profundidad originaria de los presocráticos, Deleuze afirma la superficie de los estoicos como lugar de un sentido que crece, incesante, por los bordes. El sentido no tiene, pues, un carácter original ni apriorístico: “no puede ser más que un efecto”, es siempre algo producido como consecuencia de los cuerpos y sus mezclas.<sup>26</sup> No hay “nostalgia” en la experiencia del sentido, sino ejercicio creador.<sup>27</sup> Como efecto, el sentido acontece en la superficie, horizontalmente, y así define su naturaleza de *límite*: “es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas”.<sup>28</sup>

¿Dónde está, pues, el sentido? Deleuze le niega un lugar porque le niega la pertenencia a los términos que articula. Le niega el lugar y le niega, propiamente, la existencia<sup>29</sup>: el sentido *no existe*, sino que subsiste o insiste en la proposición; es *insistencia* —lo expresado de la proposición que no está en la proposición (no es designación, manifestación ni significación)— y *extra-ser* —atributo del estado de cosas que no está en las cosas—; hace que exista lo expresado, pero a la vez sólo existe

25 Anclado en la dualidad estoica, que distingue los cuerpos o estados de cosas de los acontecimientos incorpóreos que resultan de ellos, Deleuze dirá que si lo corporal asume los caracteres de la sustancia y de la causa, entonces la idealidad, del lado de lo incorpóreo, es necesariamente su efecto y acontece en la superficie. Establece así que el sentido resulta, por un lado, de la acción corporal que es su causa, pero que reconoce al tiempo una casi casi-causa incorpórea (el sinsentido: elemento paradójico, palabra que dice su sentido y que es al tiempo la expresión y la cosa) con la que mantiene una relación inmanente de co-presencia. En su reivindicación de la superficie, Deleuze afirmará que “la lógica del sentido está enteramente inspirada por el empirismo, pero precisamente sólo el empirismo sabe superar las dimensiones experimentales de lo visible sin caer en las Ideas, y acosar, invocar y tal vez producir un fantasma en el límite de una experiencia alargada, desplegada” (Deleuze, Gilles. *La lógica del sentido*. Madrid: Cátedra, 2011. p. 47-48). Esta idea de trascendencia *a partir de y en* el territorio de lo empírico encuentra un correlato en la *Dialéctica negativa* de Adorno, donde el filósofo propone la micrología como única posibilidad de llevar a cabo un pensamiento metafísico: “A pesar de que la inmanencia no debe ser divinizada ni en su dependencia ni como totalidad substancial, no hay otra forma de expresar un Absoluto más que en materiales y categorías de la inmanencia. Por definición, la metafísica no es posible como sistema deductivo de juicios sobre lo existente. Tampoco se puede tomar como modelo para ella lo absolutamente distinto, que se burlaría terriblemente del pensamiento. Es decir, que sólo sería posible como constelación legible de lo que existe. De aquí recibiría la materia que requiere para existir, pero sin transfigurar la existencia de sus elementos, así reuniéndolos en una configuración en la que compondrían una escritura. [...] Un pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en el que ésta se viene abajo (Adorno, T.W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1986. p. 405).

26 Deleuze, *op. cit.*, p. 33.

27 “El sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias. No pertenece a la altura, ni está en ninguna profundidad, sino que es efecto de superficie, inseparable de la superficie de su propia dimensión” (Ibíd., p. 103).

28 Ibíd., p. 50.

29 “Porque ni siquiera puede decirse que el sentido exista: ni en las cosas, ni en el espíritu, ni con una existencia física ni con una existencia mental. ¿Puede decirse al menos que es útil, que hay que admitirlo en razón de su utilidad? Ni siquiera, ya que está dotado de un esplendor ineficaz, impasible y estéril. Por ello decimos que, de hecho, no puede ser inferido sino indirectamente, a partir del círculo al que nos arrastran las dimensiones ordinarias de la proposición” (Ibíd. p. 48).

en eso que expresa.<sup>30</sup> El sentido no tiene lugar: ya no se trata de un lugar infinitamente diferido, sino de un no-lugar entre lo expresado y su expresión. En consecuencia, dirá Deleuze, “el sentido no es nunca objeto de representación posible”, idea ésta en la que resuena la *naturaleza textualmente imposible* del sentido de la que dieron cuenta las ficciones de Perec y Esterházy. El sentido es imposible de representar, pero no por eso “deja de intervenir en la representación como aquello que le otorga un valor muy especial a la relación que ésta mantiene con su objeto”.<sup>31</sup> De algún modo, ese sentido no-representado encuentra su lugar de *intervención* en el fragmento intencional, forma textual en la que éste empieza a producirse y que hace posible el proceso (no textual) de su búsqueda.

Una vez más; ¿dónde está el sentido? O, en lo que aquí me ocupa, ¿dónde *acaba* un texto literario? Traduciendo a Deleuze, diré que el sentido no es previo al texto, sino un *efecto* de su acontecer. El sentido de una novela no se alcanza en los límites de su *expresión*, pero aunque no se confunde con el texto, no existiría sin él. El sentido literario es también una frontera o “intersección” entre el mundo del texto y el del lector, tal y como Paul Ricœur entiende el proceso de *refiguración*.<sup>32</sup> El poder descodificador del “temps raconté” que Ricœur sitúa en el espacio fronterizo de la lectura aparece así casi como un calco teórico de aquel “temps retrouvé” proustiano, y resuelve las dos preguntas por el sentido en una sola repuesta espaciotemporal, que expongo ahora en clave deleuziana: el sentido literario, como efecto incorporal o experiencia de lectura, resulta de una causa corporal —la acción material de los fragmentos en la superficie textual— y de una casi-causa incorporal: los adelantos virtuales del sentido (o sinsentidos) que se despliegan en cada forma fragmentaria.

## V.

Hablar del sentido como efecto, como entidad *producida*, y derivarlo de una causalidad corporal, individual, empírica —es decir, parcial y anticipada, errónea— tiene algo de advertencia. Convierte al lector (y este término puede ser ampliado metonímicamente o trasladado metafóricamente del plano estético al ontológico) en *responsable* de interpretar una causalidad material y fragmentada. Quisiera cerrar mi texto haciendo tangible esta advertencia en un entramado ficcional paradigmático (*Moby Dick*, de Herman Melville), respecto al cual el discurso que me ocupó hasta ahora sería una suerte de anotación marginal o añadido teórico.<sup>33</sup> Diré, entonces, que el

30 “Ésta es la operación más general del sentido: es el sentido quien hace existir lo que expresa y, pura insistencia, comienza a existir entonces en lo que lo expresa” (Ibíd., 201).

31 Ibíd., p. 179.

32 “Mimèsis III marque l’intersection du monde du texte et du monde de l’auditeur ou du lecteur. L’intersection, donc, du monde configuré par le poème et du monde dans lequel l’action effective se déploie et déploie sa temporalité spécifique” (Ricœur, *op. cit.*, p. 136).

33 Melville, Herman. *Moby Dick*. Madrid: Alianza, 2009. La lucidez con la que Philippe Jaworski lee a Melville y recupera el universo melvilliano está presente, de algún modo, en el fundamento de mis

error de un lector de Moby Dick estaría en tratar de descubrir el sentido de Moby Dick (novela) en Moby Dick (ballena) sólo porque el título (que en una lectura habitual es *previo* al texto) invita a ello. El sentido de Moby Dick llega antes de los tres días de caza y del hundimiento del Pequod, está en la superficie del barco y no en la profundidad que habita el monstruo blanco. Moby Dick se adelanta fragmentariamente en la monomanía de Ahab, y se refleja de forma abismal en la tripulación que éste comanda: la pareja de Starbuck y Stubb —“Vosotros dos sois los polos opuestos de una sola cosa. Starbuck es Stubb del revés, y Stubb es Starbuck. ¡Vosotros dos sois la humanidad entera!”, sentencia Ahab—, el silencio de Fedallah, la fuerza configurativa del relato de Ismael.<sup>34</sup> Identificar Moby Dick (novela) con Moby Dick (ballena) implica dejarse arrastrar por Ahab: entregarse a la imposición de un sentido previo que ha de ser restaurado en lugar de *producir* el sentido a partir de cada rostro, de cada día de navegación. Moby Dick podría no llegar, pero no perdería su sentido: éste ya estaba presente en la aventura del Pequod, que lo realiza de forma prismática en su avance —y en la narración de Ismael, que lo anticipa parcialmente en cada capítulo.

“Yo soy el lugarteniente del destino! ¡Ejecuto órdenes!”: con este grito, Ahab se somete al *sentido* (a Moby Dick) entendido como una instancia última, clausurada y radicalmente diferente del sujeto.<sup>35</sup> Moby Dick es la *causa* de Ahab, no el *efecto*. Ahí el error, la monomanía. El discurso de Ahab no puede ser sino solemne, nostálgico, y, en última instancia, no puede sino remitir al mismo Ahab como *rival* de un sentido que no se deja experimentar parcialmente. La experiencia monomaniaca del sentido como causa está vacía, es tautológica o narcisista: “Ahab es para siempre Ahab”, dirá el capitán, o “soy la locura enloquecida”.<sup>36</sup> Frente a esta actitud, habría que suscribir el modelo hermenéutico de Pip, niño-loco resucitado de las profundidades; interpretar sus balbuceos —“¡Co, co, co, co, co, co! ¿No soy un cuervo?”— y su discurso inconexo como expresión de una experiencia fragmentada del sentido.<sup>37</sup> *Nommant le possible, répondant à l'impossible*: lo imposible de Moby Dick se realiza en Pip —Ahab lo intuye cuando le dice: “¡Ciertos conductos desconocidos de los desconocidos mundos parecen vaciarse en vos!”—, que tras ser rescatado del ahogo traslada el sentido de lo profundo a la superficie, descoloca la trascendencia.<sup>38</sup> *Nombrar lo posible* es entonces producir el sentido trascendente en las cosas, y es también decir, con Pip, que “Dios va

---

consideraciones (cf. Jaworski, Philippe. *Melville: le désert et l'empire*. París: Presses de l'École Normale Supérieure, 1986).

34 Melville, *op. cit.*, p. 832.

35 *Ibid.*, p. 843.

36 *Ibid.*, p. 843 y 274, respectivamente. La última referencia toma más fuerza si se presenta contextualizada: Contextualizada, la frase es más significativa: “Ellos me creen loco —Starbuck lo cree—; ¡pero yo soy demoníaco, soy la locura enajenada! Esa locura salvaje que sólo se calma para comprenderse a sí misma” (*Ibid.*, p. 275).

37 *Ibid.*, p. 665.

38 *Ibid.*, p. 796.

por los mundos buscando zarzamoras”<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 666.



# ESTÉTICA





# **PORNOGRAFÍA Y FRAGMENTACIÓN: CUERPOS ESCINDIDOS, RELATOS FRAGMENTADOS**

## **PORNOGRAPHY AND FRAGMENTATION: BODIES DIVIDED, FRAGMENTED STORIES**

---

**JORGE FERNÁNDEZ GONZALO**

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** Nuestro estudio reflexiona sobre la imagen pornográfica y la construcción del cuerpo a través del fragmentarismo de la máquina pornovisual. Asimismo, analizamos la posición del espectador en la recepción de la obra pornográfica y la relación del hardcore con el ámbito de la narratología.

**Palabras clave:** porno, Fragmentarismo, Visibilidad, Cuerpos, Narratividad.

**Abstract:** Our study reflects on the pornographic image and body building through the pornovisual machine's fragmentarism. We also analyze the position of the viewer in receiving the pornographic work and the relationship of hardcore to the field of narratology.

**Keywords:** Porn, Fragmentarism, Visibility, Bodies, Narrativity.

Estas páginas tienen por objetivo confrontar las representaciones pornográficas (vídeo e imágenes, preferentemente) con el fenómeno del fragmentarismo. Se ha hablado mucho, y desde diferentes frentes de lucha, de la fragmentación somática de las creaciones pornográficas, y tradicionalmente se ha dado una lectura que podríamos definir como *moral*, arraigada en una serie de discursos sobre la decencia o “el buen gusto”, y no una lectura verdaderamente estética, funcional u ontológica del fragmentarismo en el género porno: para qué sirve y por qué constituye un recurso específico de este tipo de representaciones, o si cabría hacer un porno que renegara de tales mutilaciones fisiológicas. Realmente, no se puede concebir el porno sin la fragmentación, o al menos esa es la opinión que pretendemos mostrar aquí, y casi podríamos aferrarnos aún más a las palabras y decir que no puede entenderse la fragmentación sin el porno, o cuanto menos sin ese desgarró visual que caracteriza a las representaciones pornográficas. La poesía fragmentaria, el aforismo nietzscheano o cualquier otro texto que utilice algún recurso para mostrarnos su desgarramiento y parcelación tienen hasta cierto punto un carácter *pornográfico* por cuanto que ponen en evidencia la desnudez esencial de todo texto, así como los hilos que habían unido su cuerpo total, las vestiduras de la razón con que se cubre. El fragmentarismo textual desnuda nuestra lógica, por decirlo de algún modo, muestra ese pudor de la razón que durante tantos siglos había obligado a configurar una serie de textos específicos, determinadas operaciones lógicas, ciertos patrones de coherencia y de veracidad para el discurso académico o científico. Por ello, el porno es en gran medida *antiacadémico*, porque propone un tipo de narración o de representación que escapa de las técnicas de control utilizadas por el discurso académico.

### 1. Cuerpos fragmentados

Cabría hablar de, al menos, dos utilidades de lo fragmentario dentro de las representaciones pornográficas: por un lado, el fragmentarismo presenta una función *estética* y una finalidad *excitante*: los cuerpos aparecen recortados para la percepción; la hipervisibilidad del género desmenuza las corporalidades y nos entrega ángulos imposibles, dislocamientos perceptivos y perspectivas panópticas. Se trata del placer de ver —esto es, de la *escotofilia*— como finalidad en sí misma, asunto sobre el que volveremos más tarde. Al mismo tiempo, esa parcelación de la mirada conforma, performativamente, zonificaciones de placer, espacios repetibles para el lenguaje y los

discursos, testimonios de una mirada o un encuadre que alguna vez decidieron posarse en aquellos márgenes y producir una compleja maquinaria de signos. El cuerpo es una construcción performativa, una elaboración entretejida a través de los discursos y las percepciones, elaborada pieza a pieza en la cantera del tiempo, y la representación pornográfica vendría a confrontar esa cartografía fragmentaria con nuestra sensibilidad posmoderna.

El porno reduce el cuerpo a zonas, pero esas zonas reciben una intensificación erógena. Las representaciones pornográficas, por tanto, pueden “erogenizar por fascículos” una anatomía, activar políticamente espacios de placer. No debemos menospreciar la acertada intuición de las feministas antipornografía de los años 80 y 90. En efecto, el cuerpo se fragmenta (si bien cabría preguntarse si existe algún medio de reproducción que no nos fragmente, desde la foto del DNI a un vídeo casero de las vacaciones familiares). Lo que no advierten estas autoras (con Robin Morgan y Andrea Dworkin a la cabeza) es que contra la fragmentación pornográfica la única opción es una visibilidad completa, un cuerpo que no se fragmente o recorte, sino que sea obscenamente visible en su totalidad. Frente esta maraña de la visibilidad absoluta (proyecto, por otro lado, imposible: nuestro lenguaje está constantemente encuadrando y encajonando los parámetros de nuestra percepción), el porno se muestra como un entramado de significaciones que reagrupan, contraponen y generan significados para ese complejo significante que llamamos cuerpo. A medida que avanzamos en las profundidades de la hipervisibilidad de la imagen, los cuerpos aparecen más y más fragmentados, perdiendo con ello su medida y la posibilidad de contención. Un régimen hiperpornográfico es completamente imposible, porque la pornografía en su máximo grado de exposición deja de ser pornográfica como un cuadro de Seurat que no resistiera la aproximación de la mirada y sólo descubriera un territorio de puntos inconexos. La pornografía trabaja con una narración enteramente fluida de los cuerpos, y el fragmento es la unidad de su discurso. Más allá de un determinado límite de percepción, el porno colinda con la investigación médico-científica y sus mecanismos de observación de lo corporal.

El fragmento es, sin duda, la forma más característica de representación del cuerpo posmoderno, o la forma *más posmoderna* de representar el cuerpo, si se prefiere. Tanto en la medicina como en el cine, el cine porno o cualquier otro tipo de mecanismo de representación. En cierto modo, no hay corporalidad sin fragmentación, o quizá no haya representación sin selección, parcelación, mutilación de aquello que deseamos representar frente a lo que no. En el porno, los engarces maquínicos de las penetraciones, las hibridaciones de cuerpos copulando, la mascarada de disfraces (pensemos en las *performances* de actores porno vestidos de sirvientes, médicos y enfermeras, oficinistas, superhéroes o policías, y sobre todo en disfraces de disfraces de otras películas *ad infinitum*), todo ello hace de la corporalidad del porno un alegato en defensa del cuerpo en tanto que simulación, construcción performativa y diseño

paródico. El cuerpo pornográfico no imita el cuerpo de la realidad, no plagia nuestra sexualidad cotidiana, sino que constituye un discurso político que elabora su referente y que reconfigura el espacio de los cuerpos, su historia. Y es que nuestra corporalidad es líquida, manipulable, voluble. Se crean formas de utilizar los cuerpos que no tenían, siquiera, denominación técnica antes de que el porno las pusiera de moda, se configura una visibilidad concreta de la carne, se establecen discursos, razones sexopolíticas determinadas y se alzan convenciones mientras que otras se echan por tierra. El porno tiene más de creación que de copia.

Obviamente, no todo lo que aparece reflejado en el porno puede servir para determinar nuestras prácticas eróticas. Beatriz Preciado decía que la pornografía propone una pedagogía de la sexualidad;<sup>1</sup> sólo cabría aceptar esta hipótesis si entendemos que la pedagogía del porno muestra un cupo de inutilidad y exceso similar al que ofrece la pedagogía del saber académico: la mayor parte de lo que nos enseñan ambas asignaturas no es aplicable o útil en la vida real. Sin embargo, ese excedente irreal del porno constituye una pieza fundamental de su constitución misma como género. La pornografía propone un régimen *espectacular* de la imagen, es decir, una imagen-simulacro que no remite a los cuerpos, sino que se sostiene sobre los signos que lo visten. Es un error pensar que en el desnudo de la pornografía los cuerpos son más reales. Habría que tratarlos como cuerpos hiperreales, es decir, cuerpos contruidos, elaborados por una máquina de visión, transformados por el ojo mecánico que los mira. La hipervisibilidad no es sinónimo de realismo, de referencialidad plena o de evocación exacta. Los cuerpos del porno están saturados de signos a pesar de esa desnudez que acontece ante las cámaras. Por decirlo con una palabra inventada, la pornografía constituye una *hiperescopia*: no es que todo sea visible, sino que vemos de más a través del porno y de sus representaciones. No habría que pensar, como señala Baudrillard en *De la seducción*, que

La dimensión de lo real es abolida por el efecto de zoom anatómico, la distancia de la mirada deja paso a una representación instantánea y exacerbada: la del sexo en estado puro, despojada no sólo de toda seducción, sino incluso de la virtualidad de su imagen —sexo tan próximo que se confunde con su propia representación: fin del espacio perspectivo, que también es el de lo imaginario y el del fantasma— fin de la escena, fin de la ilusión.<sup>2</sup>

Realmente, no hay representación instantánea, sexualidad en estado puro, ni realidad sin escena. Que el zoom nos acerque más y más las interioridades del cuerpo no quiere decir que se acabe con la distancia que, en opinión de Baudrillard, necesitamos para ver. El filósofo se mueve dentro del vocabulario lacaniano (habla de lo real y de lo

1 En su libro *Testo Yonki*, Madrid: Espasa Calpe, 2008.

2 Baudrillard, Jean. *De la seducción*. (trad.). Madrid: Cátedra, 1981, p. 34.

imaginario y del fantasma) y dice que todo ello llega a su fin –lo cual, por otro lado, no tiene mucho sentido. Y es que el fantasma, la escena o la ilusión, en palabras del autor, siguen funcionando aún en los zoom o *medical shot*, como se dice en el vocabulario técnico del porno. Estos “planos médicos” también crean su fantasma, configuran un espacio de visibilidad fragmentario, construyen un tipo de corporalidad que no puede confundirse con lo real ni entenderse como mera representación. Quizá los cuerpos aparezcan desnudos, pero el límite del encuadre actúa como perspectiva, toma de distancia, intermediación. El fragmentarismo de los cuerpos actúa como compensación ante su brutal cercanía, construye una necesaria región fantasmática.

## 2. Ver la pornografía

Dentro de ese complejo dispositivo perceptivo que se pone de manifiesto con el visionado de vídeos porno cabría hacer algunas indicaciones sobre la importancia del espectador. Probablemente, lo más vergonzoso para los detractores del porno no tenga tanto que ver con las imágenes que ahí se suceden o con su visibilidad y su fragmentación, lo cual pertenece, salvando los excesos de los códigos cinematográficos, a la puesta en escena de un cuerpo contra otro, o varios, ni más ni menos. Lo realmente vergonzoso para el difamador del porno es su propia visión, verse *viendo porno*, y por lo tanto mostrándose partícipe de esa fragmentación. Y es que en el porno el espectador mismo se fragmenta, acaba convertido en una pieza más de la máquina pornovisual. El pensador Giorgio Agamben<sup>3</sup> hace una curiosa aclaración al respecto. En las primeras fotografías eróticas, en los vídeos previos a la industrialización del porno y al auge, por poner una cifra sintomática, que sobrevino con la película *Garganta profunda*, de 1972, la mirada de los actores parecía perdida, distraída en otras labores y como soñadora o encandilada. Es ésa la actitud de las *pin ups* o de las primeras modelos fotografiadas para uso privado, que aparecían tumbadas en sus canapés, en estudios o dormitorios irreales, en donde uno no sabía exactamente si se estaba comprobando la anatomía femenina o las posibilidades lumínicas de las precarias técnicas de filmación. Hay casi más experimentación tecnológica que anatómica, cabría decir. A partir de la industrialización y mercantilización masiva del cine pornográfico, sin embargo, las *pornstars* miran con descaro a la cámara, y parecen instigar al espectador a que participe de la puesta en escena. Algo ha ocurrido, algo que tiene que ver con la posición misma del público dentro del contrato cinematográfico, por decirlo así, que se contrae cuando se participa de una ficción. El espectador, nos dirá Slavoj Žizek en sus reflexiones sobre cine<sup>4</sup>, acaba cosificado, se convierte en una mirada. La pornografía hace del espectador un objeto. Esta repulsa ante la pornografía tiene, por lo general, su

3 Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Trad. Edgardo Dobry. Barcelona: Anagrama, 2005.

4 Žizek, Slavoj. *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Trad. Ramón Vilà. Barcelona: Debate, 2006.

origen en un desdoblamiento de aquel que ve porno y que se ve a sí mismo viendo porno, que contempla cómo hace las veces, a un mismo tiempo, de sujeto y objeto, por lo que acaba horrorizándose ante esa escisión que lo embarga. Beatriz Preciado<sup>5</sup> hablaba de la posición del espectador como, a un mismo tiempo, ano receptor y polla erecta, y es esa dimensión de analidad la que puede resultar violenta o incómoda a quien contempla porno y se ve a sí mismo contemplándolo. Para ver porno, cabe decir, hay que aceptar un contrato visual, aceptar que hemos de ser cosificados por las imágenes y fragmentados en el ritual de la contemplación. De ahí el gran éxito del porno en Internet frente a las tradicionales salas X: es difícil consentir que otro nos vea viendo porno, que el porno sea una actividad compartida, salvo, si se quiere, cuando el porno sirve como factor excitante en la intimidad de una pareja lista para entregarse a los placeres carnales, en donde la mirada del otro ya no supone una agresión contra uno mismo, sino una poderosa máquina de excitación. La sala X, a pesar de la oscuridad y de la individualización de las butacas, permitía cierta exposición, ofrecía nuestro goce anal, por decirlo con Beatriz Preciado, al voyeurismo fálico de otros espectadores en un embarazoso cruce de miradas.

El placer del porno consiste, como ya dijimos, en mirar. Con la escoptofilia lo que sucede es que el sujeto propone la imposibilidad de ver realmente el objeto, de alcanzar ese espacio indeterminado e imposible de la cosa en sí, como verdadero fetiche de su deseo. La idea, nuevamente, la tomo de Žižek, y éste a su vez del pensamiento de Lacan. Acceder a un cuerpo es para Lacan algo imposible, porque nuestro deseo posee una estructura infinita, se construye en un encadenamiento ilimitado de significantes, por sustituciones sin fin. La relación sexual no tiene lugar, dice el psicoanalista, porque cuando estamos con un cuerpo queremos estar con ese cuerpo (cuando no con otro). Digamos que el sexo no colma nuestro deseo, sólo lo interrumpe, nos entrega un cuerpo como interrupción del deseo, el cual, por definición, no podemos nunca satisfacer. El porno, del mismo modo, nos ofrece la trayectoria de la mirada como encarnación de esa imposibilidad de obtener un cuerpo. Eso es un fetiche: un objeto que sustituye lo imposible, que cierra la cadena de significantes por la cual nuestro deseo se pierde en el infinito. Mirar es, para el pornógrafo, el verdadero destino de su placer. Digamos que la actividad sexual del voyeurista, sin necesidad de patologizar en ningún momento el acto de ver porno, sería obtener satisfacción de un fragmento. Y ese fragmento es la mirada. La máquina de ver se superpone a la máquina de placer.

### 3. Pornonarratología

El porno propone, junto a esta estética de la fragmentación corporal y la fragmentación del espectador mismo, de sus miradas y de su posición dentro de la escenografía del visionado, una dislocación narrativa en tanto que género documental o

---

5 *Testo Yonki, op. cit.*

cinematográfico.

La pornografía es una forma de narrativa. Los cuerpos “hacen algo”, a menudo relacionado con los códigos sexuales (cuerpos que se besan, se penetran, se rompen de placer), con códigos a-sexuales o establecidos en los márgenes de la cotidianidad (mujeres que toman el sol, que entran en el baño, que se cambian en los probadores como si las cosas no fuera con ellas) y códigos visuales, espectaculares: cuerpos que posan ante la cámara. No hacer nada es incompatible con la pornografía, porque la pornografía obliga a hacer algo a sus modelos, aunque sea dormir, descansar tumbados en una playa o pararse desnudos ante la cámara. La pasividad se transforma en acción, los silencios se precipitan hacia los cuerpos, y todo lo que desde hace milenios se computaba como la acción dramática (los diálogos, las ideas y venidas de personajes, los cambios de escenario, las persecuciones o las luchas, etc.) se convierte de forma artificial en una forma de suspense de la que habrán de brotar los encuentros eróticos, las carnalidades y los planos voluptuosos. La acción, tal y como se entiende en el cine o en el teatro occidental, acaba mostrándose como una forma de dilatación, suspense o retardo, para que aparezca esa corporalidad efervescente. La pornografía activa los cuerpos que representa; nunca es pasiva, nunca *pasiviza* lo que personifica. Los cuerpos no son paisajes estáticos, sino ciudades en plena ebullición, espacios hormigueantes destinados a “narrativizarse”. Barthes<sup>6</sup> había visto perfectamente esta capacidad del *strip tease* de narrativizar la corporalidad: del mismo modo que el relato occidental oculta un secreto, un desenlace, un umbral de descubrimiento que eclosiona con el final de la lectura, el cuerpo se desliga capa a capa de sus vestiduras, obedece a la lógica del suspense. Ya sea descubrir la desnudez o alcanzar el orgasmo, la pornografía coincide en todo momento con nuestra épica. Sin embargo, no coincide por duplicidad o imitación, sino que son las técnicas narrativas las que copian a los cuerpos, las que reproducen esos relatos intrínsecos escritos en la carne y la sexualidad.

La lógica de la narrativa occidental, como ha señalado Camille Paglia,<sup>7</sup> es la del hombre y su ritmo orgásmico-narratológico. La fisiología del placer masculino sirve como modelo para una estructuración del relato. Frente a ese movimiento lunar del placer femenino, con giros y altibajos que no dejan de retorcerse y superponerse, el cine porno comercial (pienso en *Garganta profunda*, en *El diablo de la señorita Jones*), conserva, aún a pesar de su estética de la irrupción escénica, una serie de marcas propias de la narratividad convencional. De hecho, Linda Williams, en su polémico libro *Hard Core*<sup>8</sup>, comparaba la estructura del porno con la del musical: los actores interrumpen una narración anodina para cantar (o, en este caso, para realizar sus encuentros sexuales), deleitándose en el efecto estético de estos momentos y no en su capacidad de

6 Barthes, Roland. *El placer del texto*. Trad. Nicolás Rosa. Madrid: Siglo XXI, 1974.

7 Paglia, Camille. *Sexual Personae*. Trad. Pilar Vázquez Álvarez. Madrid: Valdemar, 2006.

8 Williams, Linda. *Hard Core: Power, Pleasure and the Frenzy of the Visible*, University of California Press, 1989.



precipitar la acción dramática. A ello hay que contraponer géneros pornográficos que rozan el cine documental y que presentan exclusivamente encuentros sexuales, como son las *loops movies*, en 16mm, o las *stag movies*, en Super8, de los primeros años del cine, o los videos amateur que circulan por Internet en las dos últimas décadas. El concepto de acción cambia profundamente en la pornografía.

Además, la narratología pornográfica ha erotizado (o lo ha pretendido) los espacios de nuestra cotidianidad mediante una fragmentación similar a la que aplica en los cuerpos. Frente al hastío baudelairiano, la pornotopización, la erotización de nuestra rutina, los encuentros esporádicos (el fontanero, la secretaria, el cartero o la repartidora de pizza) revierten el *spleen* moderno y transforman el escenario de nuestra rutina en espacios de encuentros sexuales indiscriminados. Su constitución ficticia es más que evidente, no cabe duda, pero su poder transformador también ha alterado nuestro paisaje cultural y ha confeccionado prácticas de intercambio sexual anónimo, cuartos oscuros, *dogging* (sexo heterosexual en lugares públicos) o *cruising* (encuentros entre *partenaires* homosexuales). Es difícil pensar hasta dónde ha influido la pornografía en la sexualidad de nuestro tiempo, en qué medida su narración fragmentaria sirve de metáfora o de camino para construir nuestra visión fragmentaria de lo real, del tiempo. En cierto modo, podría decirse que la pornografía propone un discurso fragmentario de la sexualidad, de ritos esporádicos que echan por tierra las tradicionales alianzas “para toda la vida” o “hasta que la muerte nos separe”. No es que se haya creado la infidelidad o el encuentro rápido entre los amantes, sino que ha dado discurso a esos fragmentos que escapaban de los grandes relatos occidentales.

Hay aquí una idea importante que vincula pornografía y fragmentarismo y que afecta a la construcción del relato. Se ha dicho, justamente, que la pornografía empieza justo cuando la cámara enfoca al fuego de la chimenea y abandona a los amantes que se acarician sobre la alfombra. De ese fundido a negro, de ese hueco que encontramos en casi todo el cine y en casi toda la literatura, se alza la pornografía como fragmento y unidad a un mismo tiempo. Fragmento sin original, por tanto, sin esperar que se nos cuente qué delante le pasó a esos amantes antes de llegar a la chimenea o al dormitorio, o cómo se despertarán la mañana siguiente, si seguirán juntos y tendrán hijos o uno se marchará sin más. La pornografía se identifica con el fragmento, como suplemento que faltaba en la narración occidental tal y como la entendemos, como ausencia que era necesario filmar o escribir.

#### 4. Consideraciones finales

En resumen, podríamos hablar de tres puntos de conexión –aunque intuimos que pueda haber muchos más– entre porno y fragmentarismo. Por un lado, los cuerpos aparecen fragmentados ante la cámara, cosificados, mutilados como meros engranajes de una maquinaria pornovisual, aunque cabe señalar que su potencial erótico depende

justamente de esa escenografía fragmentaria y de los signos que se producen durante el proceso. Por otra parte, el espectador mismo se concibe como un fragmento de esa misma máquina, cosificado como mirada, en una idea que surge del pensamiento de Lacan y la puesta a punto por Žižek. Finalmente, en términos narratológicos, el porno es el fragmento de nuestra tradición dramática, constituye ese vacío (lo obsceno, lo que está fuera de escena) en el que la cámara o el relato solían interrumpirse. No contentos con relacionar porno y fragmento, hemos querido hablar aquí de la corporalidad pornográfica y de los signos que se producen en ella, o a través de ella, y el estatus de realidad que proponen. Hemos incurrido con estas palabras en una pequeña contradicción, o en una contradicción aparente, que debe ser aclarada y que quizá el lector haya percibido. Por un lado, señalábamos la posición performativa del porno, esto es, su capacidad de crear relaciones de visibilidad, un inventario de prácticas sexuales, una serie de signos que permiten construirnos. Por otro lado, proponíamos también que se lea un excedente, una espectacularidad, en las imágenes, que vienen a constituirse como simulacros y no signos que remitan a lo real. Una lectura superficial podría inducirnos a duda: ¿el porno *produce realidad* –es performativo– o *es irreal* –produce signos-simulacro, signos espectaculares–? En esa duplicidad está el quid de la cuestión. Y la solución pasa por aceptar ambas: el porno produce realidad e irrealidad, convenciones culturales y fantasía desproporcionada, facilita ciertas conductas heteronormativas o se lanza a la búsqueda de lo freak, lo raro, lo queer, etc. Desde el porno *mainstream* que se produce en EEUU al Marqués de Sade o el hentai japonés. En todas estas versiones del porno se crea y se imagina. Los signos repiten un patrón y crean patrones.

Finalmente, queremos añadir un punto más en esa conexión laberíntica de las comparaciones, y hablar del fragmentarismo en ese otro “cuerpo” que es el corpus social: la pornografía se ofrece como un dispositivo sexopolítico de segregación heteronormativo, destinado a afianzar las sexualidades estandarizadas en detrimento de formas marginales de sexualidad y construcción de género. En las últimas décadas, sin embargo, la consolidación de un fenómeno queer de prácticas pospornográficas habría dado palabra y visibilidad a las comunidades segregadas por los emplazamientos heteronormativos hasta consolidar un mercado de producciones pornofreak que actúan al margen de las representaciones estandarizadas y su estética convencional. En el postporno, las narrativas de la carne y la prótesis se vuelven maleables, líquidas, entrechocan y se desenvuelven en un espacio heterogéneo. La escenografía pospornográfica abre el cuerpo a sus múltiples interconexiones protésicas. El postporno, por tanto, actúa como máquina de guerra transgenérica, circuito navegable entre las construcciones identitarias asentadas y nuevas propuestas en donde el porno tendría mucho que decir.



# CUERPO Y TÉCNICA: FRAGMENTACIÓN DEL TIEMPO

## BODY AND TECHNIQUE: FRAGMENTATION OF TIME

---

NADIA K. CORTÉS LAGUNAS

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** Bernard Stiegler propone el gesto de pensar la técnica como figura de interrupción, fisura que se abre “en” el tiempo y “como” tiempo. Pensar la técnica no desde su paridad con la naturaleza, como afirma Jean-Luc Nancy, sino desde la propia desherencia de origen y fin. Sin naturaleza a la que copiar o de la cual provenga, la técnica se presenta como lo más originario, así, el cuerpo aparece también como un artificio, algo no creado sino por crear. Nuestro trabajo reflexiona sobre estos gestos para pensar la especificidad de la técnica contemporánea desde esta “otra” técnica que aún no ha sido pensada.

**Palabras claves:** stiegler, Nancy, Técnica, Tiempo, Cuerpo.

**Abstract:** Bernard Stiegler proposes the gesture to think the technique like a figure of interruption, fissure that opens “in” time and “as” time. Think the technique beyond its dialectic with the nature, as stated Jean-Luc Nancy, but from its own lack of heritage of the origin and the end. Without nature to copy, the technique is presented as the most original, so, the body appears like an artifice, not as something created but to create. Our work reflects about these gestures to think the specificity of the contemporary technique from this “other” technique that has not been thought.

**Keywords:** stiegler, Nancy, Technique, Time, Body.

“Tiempo, tiempo: el paso (no) más allá”.

Maurice Blanchot

### 1. La técnica de la fecha o de cómo se abre el tiempo.

¿Cómo se expone el tiempo? ¿Cómo podríamos presentar su experiencia, su espaciamento? No es casual que para abrir una reflexión sobre estas preguntas, el filósofo francés Jean-Luc Nancy en su texto *“La técnica del presente”* tome como referencia el trabajo del artista conceptual japonés On Kawara. Decimos que no es casualidad porque cuando el artista realiza sus obras *Today Series, 1966 to the Present* (también conocidas como *Date Series*) y *One million years* se aprecia en ellas la inquietud de una pregunta ¿Cómo lo imposible de presencia puede ser presentable?, que no es sino otra modalidad de lo que señalamos con anterioridad, ¿Cómo se presenta la experiencia del tiempo?

Sus *Date paintings*, son obras acrílicas realizadas en ocho formatos determinados en las que inscribe, “pinta” la fecha en blanco sobre un fondo monocromo rojo, azul, y demás tonalidades oscuras que nunca llegan al negro; a manera de una poética del archivo, o como dirá Nancy, de una *poiesis* (producción) *cronomórfica*, On Kawara hace de la fecha un tema de la pintura, cada día (a manera, podemos decir también, de autobiografía) refiere un día preciso que es plasmado según la lengua y las costumbres del país donde este pintando. La exposición de estos “cuadros datados” en una sala en común muestra series de fechas que toman formas y contornos concretos, a través de ellas, el arte de On Kawara propone una técnica que da un lugar al espaciamento del tiempo, exponiendo este espaciamento en sí mismo de acuerdo a la curva, el contorno, como color local. Sus cuadros no presentan ninguna progresión lineal, las variaciones de color son mínimas y no responden a un orden determinado (su indeterminabilidad es su cotidianidad), los días a los que refieren las fechas son, a la vez, iguales y diferentes, únicos y diferentes: repetición que aparece difiriendo y diferenciándose, no repetición de lo mismo sino que “una repetición en la que variación y continuidad generan una fuerte inestabilidad emocional, una especie de angustia que no encuentra consuelo ni en la novedad del cambio absoluto ni en el sosiego de la duplicidad exacta”<sup>1</sup>.

Para Nancy, en el trabajo de On Kawara se hace visible la relación originaria

---

1 Guasch, Ana María. *Autobiografías visuales: del archivo al índice*. Madrid: Siruela, 2009. p. 29.

existente entre la técnica y el tiempo, no como representación de este último sino como su propia apertura:

[...] en el tiempo, el espaciamiento del tiempo no se presenta. El espacio-tiempo del tiempo no se presenta. El espacio-tiempo mismo no abre su oquedad creadora en el tiempo y en el espacio. Una técnica debe ser usada para ello: una técnica, en suma, para recrear la creación que no ha tenido lugar.<sup>2</sup>

La atención la pretendemos fijar en esta señalización sobre la relación entre técnica y tiempo, lo que Nancy sugiere es que solo fuera de la naturaleza puede haber tiempo por sí mismo, sólo en la técnica y como técnica (como arte) es que puede darse esta experiencia. La técnica, pues, aparece aquí como una figura de interrupción, de *diferancia* y apertura, lugar del espaciamiento que abre el tiempo. Y es que en las pinturas de On Kawara, como archivo y autobiografía, se hace patente lo que ya afirma Jacques Derrida: “no hay herencia sin técnica... sin una posibilidad de repetición, de reiteración, de iterabilidad, por lo tanto sin el fenómeno y la posibilidad de la técnica.”<sup>3</sup> Esto es, no hay tiempo sin técnica, sin esa interrupción que abre su espaciamiento: la misma experiencia del tiempo.

Se dice que estamos en una “época que pasa la barrera del tiempo”, época en donde la evolución de la técnica ha procurado de forma masiva una “tecnificación” de todos los dominios de la vida,<sup>4</sup> donde la telemática y la teletecnología ha aumentado a una velocidad imperiosa los sistemas mnemotécnicos, es decir, los soportes, prótesis donde inscribimos la historia. Bajo esta imperiosa producción de sistemas mnemotécnicos, los mismos soportes de memoria han devenido en un acortamiento de las distancias, o como diría Derrida en conversación con Stiegler, antes cuando un escritor del siglo XVIII o del XIX escribía, lo que se conservaba era el soporte, no el momento mismo de la inscripción, es decir, no quedaba alguna “huella «viviente»” del escritor, ahora:

En este instante, vivimos al contrario un momento muy singular, sin repetición, que usted y yo recordaremos como un momento contingente que sólo tuvo lugar una vez, de una cosa que estuvo viva, que está viva, a la que simplemente se cree viva, pero que se reproducirá *como si* lo estuviera, con una referencia a este presente, este momento, no importa dónde ni cuándo, a semanas o años de distancia, reinscrita en otros marcos o «contextos».<sup>5</sup>

2 Nancy, Jean-Luc. *The technique of the Present*. Texto presentado en el Nuevo Museo en enero de 1997 en el marco de la exposición de la obra del artista japonés On Kawara, titulada “*Whole and Parts -1964-1995*”. Edición virtual disponible en: <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/nancy.html>. Consultado el 1 de Noviembre del 2011.

3 Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard. *Ecografías de la televisión*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Eudeba, 1998, p. 110.

4 Cfr. Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo. Tomo I: El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Hondarribia (Gipuzkoa): Hiru, 2002.

5 Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard, op. cit., p. 54.

Hay pues, una especificidad de la técnica contemporánea que supone pensar de otra manera «nuestro tiempo», especificidad que radica no en que ahora la técnica se (nos) imponga, porque, al fin y al cabo, siempre ha habido técnica, siempre ha existido inscripción en el tiempo (escritura general/grama), o mejor aún, técnica como tiempo.

No obstante, es imperioso entender esta relación originaria de la técnica y el tiempo o técnica como tiempo porque no puede creerse que la especificidad de la técnica contemporánea radique meramente en una diferencia cuantitativa con la técnica «del pasado»<sup>6</sup>, en el simple surgimiento de más soportes técnicos, o siguiendo a Derrida, habría que considerar que dichas diferencias son de tipo estructural, como es el caso de la relación con el tiempo desde la telemática que se obsesiona por «restituir» como «presente vivo» lo que está muerto. Hay que entender, entonces, dichas diferencias estructurales “dentro de esta aceleración o amplificación que parecen inconmensurables”.<sup>7</sup>

No cabe obviar entonces la temporización, el diferir de la técnica si se quiere pensar la especificidad de la técnica contemporánea; época que rebasa la barrera del tiempo porque ya no se puede explicar a través del tiempo lineal, homogéneo, progresivo y teleológico, que ya no se deja aprehender a través de las explicaciones sobre la técnica entendida bajo las categorías de medio y fin. Apremia pensar un tiempo fuera de marco porque la tecnicidad contemporánea ha desquiciado al tiempo, desde la aparición del cine en 1895 (del cual años después Derrida dirá que es el arte de los fantasmas, arte que les permite regresar),<sup>8</sup> hasta la conexión continua, constante y en “tiempo real” a través de internet y sus agobiantes actualizaciones que intentan almacenar en cantidades industriales e «infinitas» toda la información posible, a la manera de simulacro de la torre de babel:

[...] simulacros de vida: el máximo de vida [le plus de vie’], pero de vida ya plegada a la muerte (no más vida, plus de vie), eso es lo que se convierte en exportable durante más tiempo y lo más lejos posible, pero de manera finita; no está inscripto para toda la eternidad, puesto que se termina y no sólo porque los sujetos son finitos sino porque el archivo del que hablamos también puede destruirse.<sup>9</sup>

Técnica como tiempo, como una cuestión que nos atañe, en tanto que nos «jugamos» el futuro en ella, técnica por venir. Al igual que en Nancy, la finitud debe ser pensada como una tarea que ha olvidado Occidente y fuera de su relación como par dialéctico con la infinitud, la técnica tiene que ser pensada desde la propia finitud que

---

6 Entrecomillamos «pasado» para declarar que es una alusión a una técnica antes de la revolución industrial.

7 Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard, op. cit., p. 55.

8 McCullen, Ken (Director). *Ghost dance* [Film]. Inglaterra, 1983.

9 Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard, op. cit., p. 54.

moviliza el sentido, técnica como tiempo, como *diferancia*.

Bernard Stiegler ha puesto atención a todo esto y emprende la tarea de ese gesto necesario en lo que respecta al pensamiento de la técnica como tiempo, se dedica a pensar lo impensado a través de las huellas de otros y pro-pone otra lectura de la relación de la técnica y el tiempo. Nosotros queremos aquí seguir este gesto que consideramos necesario para pensar grandes problemas que le acontecen a nuestra época, desde un tiempo obsesionado con el “tiempo real” y la reproductibilidad de las imágenes que pasan por el mismo filtro de los medios de comunicación, y con ello por la misma lectura amenazando la exposición de las diferencias a través de una única inscripción, como también el problema de la necesidad de políticas de la memoria que, como afirma Stiegler, consideren la reflexividad (reflexión espectral) de la que es siempre portadora toda forma ortotética, en tanto que no hace más que reflejar el originario defecto originario, es decir, la afirmación de que no hay origen y, con ello, no hay naturaleza «legal» a la que apelar, no hay una única versión sino que hay las «versiones», en donde la propia legalidad se construye a través de un sistema de remitencias, de narraciones.

Así pues nos proponemos la tarea de adentrarnos al gesto stigleriano con la finalidad de mostrar los que consideramos rasgos importantes de un pensamiento que se abre para pensar la tecnicidad contemporánea. Consideramos que dilucidar la relación originaria existente entre técnica y tiempo abre posibilidades de futuro para pensar de manera crítica «nuestro» tiempo, y dar luz a debates importantes: desde las propias políticas de la memoria, de las que hablamos anteriormente hasta, por ejemplo, el control de un mercado de órganos que ha surgido por la posibilidad de los trasplantes y que hoy en día se ha convertido en un plan turístico para la gente de clases pudientes y de países desarrollados. Si en efecto, la velocidad de la técnica contemporánea nos supera, eso no quiere decir que debemos dejarnos llevar simplemente por las adveniencias técnicas; uno siempre elige, en eso consiste la libertad y en ella siempre hay espacio para un pensamiento crítico.

## 2. Técnica por venir

Stiegler sugiere que para la comprensión de la especificidad de la técnica contemporánea es importante atender a su proceso de evolución. La aparición de la máquina como portadora de herramienta y, por tanto, como un individuo técnico durante la revolución industrial implicó una nueva relación entre el hombre y la técnica. Con ello se hizo necesario comprender que el objeto técnico no puede ser un mero utensilio, es decir, no puede comprenderse a partir de la categoría de medio. Para Gilbert Simondon, el hombre ya no es un individuo técnico, si antes era portador de una herramienta ahora la relación entre él y el objeto técnico se ve alterada: su función se vuelve la de un operador.



De alguna manera, la historicidad del objeto técnico no sólo provoca que no se pueda hablar de él como un utensilio, en el sentido de medio para un fin, ni tampoco como “un simple montón de materia inerte”,<sup>10</sup> sino que esta materia inorgánica se ha organizado en su devenir conquistando una cierta autonomía que, por cierto, no sólo le permite una casi-ipseidad sino que trastoca incluso a lo orgánico u ente organizado natural. *La historia del devenir del objeto técnico (de sus sistemas) no es la de los hombres que han fabricado el objeto.*<sup>11</sup> La evolución técnica industrial impone el abandono de la hipótesis antropológica y, a su vez, la necesidad de hablar de la historia de la técnica como la historia de su sistema, o de cómo va creando sistema, su sistematicidad.

Así, el sistema de la técnica en su creciente evolución aparece desajustando lo socio-cultural y aquello que hemos considerado como lo «propio» del hombre, su naturaleza, amenazando con un desequilibrio general. Por ejemplo, pensemos los grandes cambios que hemos experimentado los últimos años desde la aparición de la posibilidad de alargar la vida, de la posibilidad del trasplante de órganos. Con esta opción de «vida artificial» o vida prorrogable por un artificio técnico, la «naturaleza» del cuerpo como un «todo» (unidad) compuesto de partes fue atravesada y rota por medio de la propia práctica médica, resulta que detrás de la posibilidad del trasplante se encuentra la conversión de un cuerpo en producto. La unidad de un cuerpo, aquél organismo con sus partes que forman un todo, se puede transformar en doscientas piezas diferentes que pueden ser usadas en otros diferentes cuerpos.<sup>12</sup> ¿Cómo pensar un cuerpo natural, unitario, a partir de esto? es decir, ¿Cómo pensar la vida sabiendo que aunque todos tenemos el horizonte de la muerte, nuestros cuerpos, sus partes pueden continuar viviendo? Habría que pensar incluso qué se puede decir del «cuerpo propio» cuando el corazón de otro es el que te permite seguir viviendo. En este sentido, Nancy observa como la «propia» constitución del hombre, de su cuerpo, su «yo» se encuentra trazado en un nicho de posibilidades técnicas dentro del cual se produce un cruce entre la contingencia personal y la historia de las técnicas. A Nancy es una intervención técnica y el cuerpo de otro, su corazón, lo que le permite vivir; un suplemento técnico lo posibilita a entender que no hay ninguna naturalidad en el cuerpo pero, sobre todo, que el cuerpo no es una entidad completa sino abierta e injertada desde el nacimiento hasta la muerte.<sup>13</sup> Cada vez más vivimos comprendiendo que “ser natural” es algo muy borroso, porque “la naturaleza” deja de ser idéntica a sí misma. Se rompe en su interior, aloja un cierto otro: entre lo vivo y lo muerto, lo orgánico y lo inorgánico.

Como menciona Stiegler, la sistematicidad de la técnica contemporánea que

---

10 Stiegler, Bernard, op. cit., p. 109.

11 Íbid., p. 109.

12 Telles, Ray (director). *El mercado de órganos*. [Video Documental]. National Geographic Television (prod.). Reino Unido, 2007.

13 Cfr. Nancy, Jean-Luc. *El intruso*. Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2007.

trastoca no sólo la relación con el tiempo sino con la formas de comprensión o lo que «creemos» sobre los propios entes orgánicos (entre ellos el hombre y, como hemos señalado arriba, en la comprensión de su propio cuerpo) supone una historia de la técnica que *difiera*, aunque se entrecruce, con la historia del hombre. O si se quiere una historia del hombre en donde este se sobrepasa infinitamente como hombre,<sup>14</sup> como naturaleza, y entonces desnaturaliza desde lo técnico que él es, se des-naturaliza para crearse nuevamente, para inventarse en el tiempo.

En el pensamiento del antropólogo francés André Leroi-Gourhan se encuentra ya dada una importancia relevante a la historia de la técnica y su relación con la evolución del hombre. Si decíamos en líneas precedentes que la especificidad de la técnica contemporánea se hallaba en su sistematicidad, lo que con Leroi-Gourhan se abre es la consideración de que dicha evolución que desemboca en sistema pro-viene de una tendencia técnica. Así pues, propone una caracterización esencial y originaria de la antropología por medio de la tecnología. Lo que entiende Leroi-Gourhan es la necesidad de comprender desde otra perspectiva la relación entre el hombre y la técnica. Aquí, la técnica no sería una consecuencia de la evolución del hombre sino que dicha evolución “siempre” se ha encontrado marcada por ella, *el origen del hombre se ha producido como técnico*. La técnica es lo que le ha permitido al hombre su exteriorización y con ello, tanto la posibilidad de la invención como la de construir comunidad. Gourhan considera que lo que permite fundar una antropología y con ello distinguir al hombre de los demás seres vivos, esto es, darle el “nombre de hombre”,<sup>15</sup> no es su caracterización como “comunidades de escritura” sino como seguidores de una tendencia técnica que les permite acoplarse con su entorno, acoplamiento tal que se presenta como una articulación entre el córtex y el sílex. La antropología de Leroi-Gourhan:

[...] Descansa sobre una interpretación del fenómeno técnico como característica primera del fenómeno humano, y por la que los pueblos se distinguen más esencialmente que por sus caracterizaciones raciales y culturales en el sentido espiritualista del término.<sup>16</sup>

Como menciona Derrida, Gourhan ya no describe la unidad del hombre y de su evolución mediante la posibilidad de la escritura, entendida desde el fonologocentrismo, sino que abre la historia del hombre desde la posibilidad técnica de la inscripción del grama, desde una escritura general en donde la evolución del hombre habría que entenderla como «programa». Aclaremos este último punto, lo que queremos señalar como relevante en la antropología de Leroi-Gourhan respecto a la relación entre hombre

---

14 Ibid., p. 44.

15 Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo Veintiuno, 2008, p. 111.

16 Stiegler, Bernard, op. cit., p.72.

y técnica es, sobre todo, la inmersión de la técnica en el origen del hombre y, a su vez, cómo esta inmersión abre la relación entre la técnica y el hombre como un fenómeno temporal.

Cuando la evolución, en términos biológicos del hombre, fue clausurada a través del cierre de la evolución cortical, el hombre continuó su evolución como ente vivo por medios distintos de la vida, esto es, a partir de la materia inorgánica. Podemos afirmar pues que, esta naturaleza humana del hombre del origen no se ha consistido más que en su tecnicidad, su desnaturalización. De esta manera, podemos comprender la necesidad de encontrar otras categorías que no pensasen el objeto técnico industrial desde su mera condición de medio. La herramienta, fuera de la lógica del utensilio, no es sólo una extensión del hombre sino que lo constituye como tal.

Regresemos un poco a la noción de grama, hemos dicho que la técnica abría al hombre la posibilidad de su historia como inscripción del grama pero, ¿Qué es lo que queremos decir con la inscripción del grama? Recordemos que cuando On Kawara se pregunta cómo es posible ex-poner, exteriorizar, la experiencia misma del tiempo, tanto la respuesta plástica de su parte como la posterior reflexión nancyana mostraban que sólo como técnica, como arte, como gesto es que el tiempo es abierto; mediante la inscripción, la escritura, a través de la pincelada que traza una fecha, el tiempo se abre como espacio. En otras palabras, el diferimiento del tiempo, su espaciamiento, su historia es posible sólo como inscripción del grama a través de una técnica. De esta manera, «programa» no es otra cosa que esta historia del grama, historia de la técnica como historia de la escritura general, historia de la vida que intenta guardar sus “huellas”, escribirlas con un movimiento hacia fuera que abre el espacio del tiempo y que forja su mundo:

[...] Sólo hay gesto cuando hay herramienta y memoria artificial, protética, fuera del cuerpo y como constituyendo su mundo [...] no hay tiempo fuera de ese paso al exterior, de ese situar fuera de sí y de esa alienación del hombre y de su memoria que es la “exteriorización”.<sup>17</sup>

Liberación de la memoria que se inscribe desde la propia inscripción en el código genético hasta el primer sílex tallado y utilizado como herramienta cortante. No obstante, Stiegler apunta aquí una paradoja sobre la exteriorización y se pregunta ¿qué es lo que se exterioriza con la técnica si, según lo apuntado, la «naturaleza» del hombre consiste en esa tecnicidad que se abre al tiempo? Si no hay naturaleza «propia» del hombre fuera de su tecnicidad, ¿cuál es el interior de este proceso de exteriorización?

Para responder a este cuestionamiento tendremos que pensar en la noción de prótesis. La ambigüedad del término «exteriorización» viene dada en nuestro texto por un juego liminal entre la idea de naturaleza del hombre y naturaleza de la técnica, o si se

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 228.

quiere por el juego relacional entre antropología y tecnología. Con Leroi-Gourhan, lo que se veía es que más que una contraposición el juego, la relación entre hombre y técnica debían verse como partes complementarias y no contradictorias. No obstante, si Stiegler señala esta ambigüedad de la exteriorización es porque aunque en Gourhan el tiempo del hombre, su evolución, historia, programa, se lleva a cabo a través de la exteriorización de la técnica, ésta última es una figura complementaria más que una figura de suplencia. Es por ello que la noción de prótesis nos conducirá a la cuestión final que queremos tratar en este trabajo: el origen es técnico.

### 3. En el fin la prótesis o de la técnica como origen.

Etimológicamente prótesis quiere decir lo “puesto delante” o espacialización, aquello que se pone por anticipado, ya ahí (pasado), previsión, es decir, temporalización. La prótesis, además, no es un simple complemento, algo meramente anexado, a la manera de medio, que nos permite conseguir un fin. La prótesis es un suplemento, pero suplemento que al añadir corre el riesgo de suplir. Esto es así, porque no es una simple prolongación del cuerpo humano, es la constitución de ese cuerpo en tanto que «humano», no es un medio sino su fin mismo. Pero fin en el sentido no de finalidad sino de finitud. El «cuerpo humano» se constituye a sí mismo [à soi] a través de sus límites, a partir, si se quiere, de su finitud.

La evolución de la «prótesis», que no es ella misma viva, y por la que el hombre sin embargo se define en tanto que ser vivo, es lo que constituye la realidad de la evolución del hombre tal y como si, con él, la historia de la vida tuviera que continuar por otros medios diferentes de la vida: es la paradoja de un ser vivo caracterizada en sus formas de vida por un ser no-vivo- o por las trazas (huellas) que su vida deja en el no-vivo.<sup>18</sup>

La técnica en tanto que «prótesis constituyente» hace patente una cuestión que ha sido difícil de digerir para Occidente y, en general, para la tradición metafísica: la carencia originaria del hombre, su finitud y con ello su muerte. El hombre pues, debe suplir esa carencia de origen dotándose de prótesis e instrumentos. El hombre de la metafísica, el hombre que se construyó e inventó en esta tradición tuvo también que suplir esta carencia originaria a través de paliativos que le permitieran construir su mundo de sentido; así pues, el hombre metafísico, por ejemplo pensemos en Rousseau, necesitó poner un origen, colocar un punto temporal desde donde iniciase el tiempo, desde donde comenzara el hombre. Había que inventar un nacimiento del hombre para explicar su finitud, para explicar, en su origen su muerte. Pero el hombre no es un ser desolado y, como diría Zeus, necesita de la *elpis*, esperanza y, a la vez, del temor para

---

18 Ibid., p. 80.

vivir, para construirse el transcurso de su vida. La certeza de la muerte ha abierto el tiempo del hombre como un duelo imposible, esto lo sabía el hombre de la metafísica y entonces decidió usar, en el origen, la palabra y empezó a narrar su nacimiento, su «naturaleza plena» de la que provenía, y su mortalidad como la caída en lo accidental, en la responsabilidad de inventarse él mismo a lo largo de su vida, la incertidumbre y su incompletud como un defecto que tiene que paliar y aliviar con la técnica.

Así pues, si la técnica es lo que permite la exteriorización no lo es en el sentido de ayudar a un interior a exteriorizarse, llámese «naturaleza propia» o «esencia del hombre» sino que, la técnica es exteriorización en el sentido de la prótesis, exteriorización como puesta en juego, proyección, como lo que permite el porvenir, lo que abre la invención del hombre desde esa falta, carencia originaria que necesita de la prótesis para realizarse. Si hay «algo» que se exteriorice no es un interior sino, precisamente, la falta de ese interior, la carencia originaria que constituye la vida en su devenir. El origen es técnico porque se encuentra resquebrajado como técnica, pero ésta última, y esto es algo muy importante que se debe tener presente, tampoco es algo completo, saturado, no es una entidad ni una esencia, sino que es aquello que permite la fisura, interrupción constante. Técnica como tiempo quiere decir técnica sin esencia, sin naturaleza, técnica como un diferir infinito.

La naturaleza está condenada a la ficción, al artificio, a la narración, a la escritura y con ello a la técnica, o como afirma Nancy: “la técnica no reforma una naturaleza, ni un ser, en un gran artificio: pero ella es el artificio del hecho de que no hay naturaleza”.<sup>19</sup>

Que el origen sea técnico no quiere decir otra cosa que esta desherencia del origen y el fin. Técnica como exterioridad y prótesis, como emergencia de la mortalidad, de la indeterminabilidad, de la imposibilidad de la anticipación porque el saber del hombre siempre presenta esta carencia originaria, esta fisura en el origen; pero técnica también como porvenir, como “horizonte de toda posibilidad futura y toda posibilidad de futuro”,<sup>20</sup> como posibilidad creadora para pensar nuestro tiempo desde ella, en tanto que fisura, espacio de *diferancia* que abre las diferencias temporizando, pensarla desde lo que nos pone en juego y desde los límites que desplaza. Técnica, pues como posibilidad de un pensamiento crítico de la técnica.

---

19 Nancy, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2002, p.30.

20 Stiegler, Bernard, op. cit., p. 9.

# FILOSOFÍA DE LA CIENCIA



# DEPENDENCE OF THE LAWS ON THE ENVIRONMENT

## LAS LEYES Y SU DEPENDENCIA DEL ENTORNO

---

ALDO FILOMENO

Universitat Autònoma de Barcelona

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Abstract:** The present paper reflects on the idea that laws of nature are something relative to the environment, meaning by 'environment' basically the global distribution of matter, energy, and fields surrounding all the Universe. The idea is from physicist Leonard Susskind [Susskind2006], though all humane tradition points in a similar direction. Here we develop it assessing its plausibility and a consequence that follows from its acceptance. The consequence is related with the possibility of existence of a correct, idealized environment, upon which the true objective laws would be formulated. I explore first whether such an environment exists in our actual world, and further whether it could conceptually exist. If the answer to those questions is negative, then the traditional notion of law should be substantially qualified.

**Keywords:** Laws of Nature, idealization, space-time

**Resumen:** El presente artículo reflexiona sobre la idea de que las leyes de la naturaleza son relativas al entorno, es decir son relativas a las distribución global de materia, energía y campos que puedan afectar todo el Universo. La idea proviene del físico Leonard Susskind [Susskind2006], aunque toda la tradición humeana apunta ya en esta dirección. Aquí la desarrollamos analizando su plausibilidad y una consecuencia que se sigue de su aceptación. La consecuencia está relacionada con la posibilidad de existencia de un entorno correcto, idealizado, sobre el cual las leyes objetivas y verdaderas debieran ser formuladas. Exploro si dicho entorno existe en nuestro mundo actual, y si tal entorno puede existir si quiera a nivel conceptual. Si la respuesta a estas cuestiones es negativa, la noción tradicional de ley debería ser modificada sustancialmente.

**Palabras clave:** Leyes de la Naturaleza, idealización, espacio-tiempo.



## 1. Laws relative to the environment

Our starting point is Leonard Susskind's suggestion mentioned in chapter III of "The cosmic landscape" [Susskind2006] that the laws of nature are relative to the environment. His suggestion is not crucial to his central claims, but fits better with them than the traditional accounts on laws. Here we are going to develop that suggestion, but we are not going to assume any of his further claims. Just to understand why he is interested in proposing that laws might be dependent on the environment, I cite now some of Susskind's main claims: he defends a theory that is somewhat at odds with the traditional scientific methodology, in that it does not fit with the traditional criteria of beauty, elegance, economy, that have been usually appreciated in history of science. More specifically, as a string theorist, he has to find an explanation to the huge quantity of solutions that have been found recently. Further, he wants to explain the many dimensions predicted by string theory, all in addition to the already known high quantity of constants of nature with their very specific values. In brief, for an explanation of all these elements, Susskind takes into account the problem of the fine-tuning of the values of the constants and the laws, so to give a global explanation that is based on the idea of the megaverse: there is a landscape of possible worlds, that string theory calculates to be around  $10^{500}$ , and each world is actual and with its own constants and laws. Leaving aside the details, in such a scenario it seems perhaps easier to conceive the laws more in the humean line, i. e. as something emerging from the distribution of matter along the humean mosaic, and not as something that governs the world "from outside": it is at least more complex the case of millions of different sets of laws governing each of the millions of parallel universes. One single universe, ruled by a set of laws could be understandable in the sense of having some *governing* laws, but is probably more difficult to conceive something *common* to the  $10^{500}$  possible worlds that rules them all. In any case, we are going to forget Susskind's theories, and we are going to focus only in the suggestion regarding the nature of laws, to check how plausible it can be in a normal scenario, *i.e.* without assuming parallel universes nor any other special assumption.

Unlike the humean account, Susskind's idea that the laws are relative to the environment is not focused on the distribution of matter and energy along all history of the world, but it emphasizes more how the possible presence of many types of fields can influence the behaviour of all the matter and energy, and hence, can influence the

resulting laws we could induce. Now that I mention the induction, the dependence is not meant to be only at the epistemological level, in the sense of: we are inducing other laws but at the ontological level there are only a unique set of correct laws, so we are simply making a wrong induction. The claim can be stronger, aiming also at the ontological level; in that sense the answer to the question “which are the laws” is totally dependent on the specific environment that appears to be in the world. In other words, the laws *are* ones or others depending on the presence of whatever fields are there. As can be appreciated, is an approach in the line of humeanism.

In any case, specially if we are reading this in a humean vein, we should give an explanation of why the world, that is now the ground from which laws are explained, is as it is; i. e. if we solve the nature of the laws by recurring to the world, now we still have to explain the world, i. e. why the world is so and so, such that produces that determined behaviour, which corresponds to such laws. Within this approach we can realize that the specific presence of the actual fields, and therefore the laws entailed can still be taken as something necessary or contingent.

We could take it as something necessary. I. e. it could not be otherwise as we find it to be. Though not immediately obvious, it is a matter of logical necessity that laws could not have been others.<sup>1</sup> Perhaps it could have had different initial conditions, but no other patterns of behaviour once fixed the initial conditions.<sup>2</sup> Given this strong “necessity scenario”,<sup>3</sup> other possibilities would not be allowed, and therefore, the relativity of laws to the environment, if true, would be merely a feature of the inevitable picture of how the cosmos is.<sup>4</sup> If we really achieve an explanation of the logical necessity of the way the world is, then we would have (assuming also Susskind’s idea) an explanation of how the unique possible environment is determining (partially, or totally) the inevitable and unique set of laws of nature. That is an option. Realize that in such case, the aforementioned openness of possible initial conditions is also impossible, given the constraint imposed by the relation among inevitable laws and environment. That is, there could not be other environment, given that this could lead to different laws, therefore there is neither room for other initial conditions.

On the other hand, it can be taken as something contingent. Susskind, for instance,

---

1 Said so, it allows the laws to be deterministic or indeterministic or any intermediate option.

2 I cite this possibility despite the obviously questionable concept of “initial conditions” when applied to the entire Universe. Not only because it might have never been any “initial moment”, but because even so, the schematization of “laws + I.C.” it is not clear that could be made; it is difficult even to conceive what would mean a determined initial condition instead of another initial condition.

3 Recall that necessitarian accounts don’t go that far, stating that laws are based on *contingent* relations among universals. Cfr. Armstrong, David. *A Theory of Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978; Dretske, Fred. “Laws of Nature”, *Philosophy of Science*, 1977, 44: 248–268.

4 By the other hand, it would still be interesting to reflect upon the case where there is not strict determinism: in fact, if we allow variations in the values of the fields that are not controlled by the laws, these variations could in turn influence the laws. They would propagate the uncertainty that was not covered by these indeterministic laws to the very laws. Therefore, this case, in the assumption of necessary laws, would appear strange at least, if not contradictory.

given his other beliefs, takes this way. Humeans, that take the world to be the primitive, brute fact, I think that can adopt any position. Weak necessitarians take laws to be based on *contingent* relations among universals; therefore they can be put in this basket. They have to answer somehow the question of “why these laws”. Susskind has his own version, since he defends the reality of *all* the possible solutions that give stable universes: the contingency is explained in that is merely one of all the actualized cases. Without the need of committing to a multiverse, the contingency can be explained in other ways. One is to accept contingency and believe in an intrinsic randomness underlying the universe. That is just another option. What I wanted to point out is that explaining the character of the given environment becomes an important element in the account proposed.

Having specified that, let’s understand more what is the thesis with an example. Let’s suppose we have a world  $w_1$  with its own laws; then we have another world  $w_2$  that is the same as  $w_1$  but with a further global magnetic field added all over it. The first thing to notice is that this global magnetic field, if strong enough, would change in a very substantial way the behaviour of all the particles, and would influence the fundamental forces of nature<sup>5</sup>. Let’s reproduce two quotes of Susskind that explain the point.

The Laws of Physics are like the “weather of the vacuum”, except instead of the temperature, pressure, and humidity, the weather is determined by the values of the fields. And just as the weather determines the kinds of droplets that can exist, the vacuum environment determines the list of elementary particles and their properties.<sup>6</sup>

And in concrete reference to the effect of a strong magnetic field:

The electrons will move in strange orbits, and atoms will be squashed in directions perpendicular to the magnetic field. The electric field will also distort the shape of atoms by pulling the electrons and nuclei in opposite directions.<sup>7</sup>

Now, this situation has nothing particularly striking for the traditional understanding. That understanding has its own answer regarding the underlying laws: the laws that are valid in world  $w_1$  will be the same in  $w_2$ , just that in  $w_2$ , given the different values we put into the formulae, the outcomes will be different, as in fact we could check by looking at the different behaviour (see fig. I).

---

5 Without the aim of complicating the issue, the field could be oscillating in time. Then, its influence on the universe would be periodical, according to the peaks when increases its intensity (Cfr. Susskind, Leonard. *The cosmic landscape*. Back bay books, 2006. p. 107).

6 Ibid., p. 107.

7 Idem.

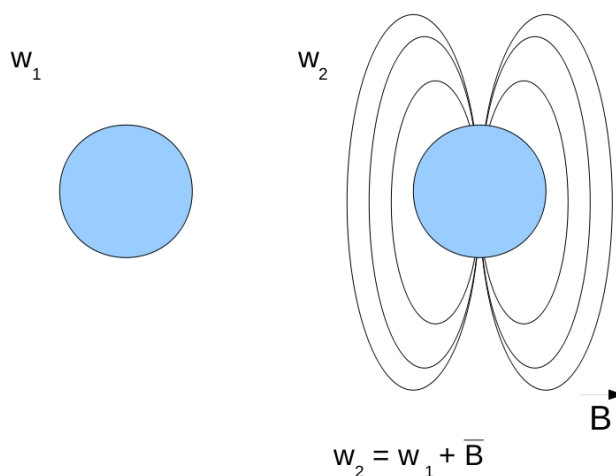


Fig. I.

But there is an alternative way, the way Susskind proposes and in the spirit of the humean version: each world has a specific behaviour, and that specific behaviour is not due as we thought before (same governing laws and different inputs to them that lead to different outcomes). The specific behaviour is due only to the specific distribution of matter and the specific presence of certain fields; those fields determine crucially the resulting behaviour of all particles, influencing their masses, their trajectories and their interactions. Therefore, given so different outcomes, we can also maintain an alternative version: there is not a same set of laws, as we postulated before. Now we also postulate them but under a different conception: each set of laws we induce from each world is a different and independent set of laws. That is to be understood in a strong ontological sense, so there won't be anything else, shared by both worlds, that would correspond to independent rules applicable to both.<sup>8</sup> This alternative does not take it that laws are something extra "outside" that *governs* the world, but rather something that comes from the inside and therefore varies depending on how the world is made. According to this alternative, it is meaningless to conceive the laws as something unrelated to what there is in the world, in opposition to the standard account.

Now, notice the following: so far we are simply presenting this option, but of course the other traditional option is still also applicable. So now what we are going to do is a reflection on the plausibility of this alternative, glimpsing perhaps which of the two viewpoints is more reasonable.

<sup>8</sup> Logical principles should be maintained across any metaphysically possible world. If the aforementioned strong necessity account would be true (as defended e.g. by William Kneale, *Probability and Induction*. Oxford University Press, 1949), this alternative would be automatically undermined, as all the laws would be the same for each possible world. In fact, all the metaphysically possible worlds would be reduced to the unique non-contradictory possibility. We could only still talk of possible worlds in the range of conceptual possibility, or in the so-called impossible worlds.

## 2. Against the case of a neutral environment

### *a) Two levels of inquiry*

Given this scenario, the following arguments are intended to suggest the alternative interpretation in front of the traditional. The idea is to discuss a questionable assumption of the traditional version, that can be simplified thus: we tend to figure  $w_1$  as a world in “standard conditions”, that is free of influences and interferences of any kind. In general, we assume that laws are true *in idealized conditions*, and we accept that our world is not so ideal, but they work because in some circumstances we can approximate our “impure” world with those ideal conditions, conditions that could be practically achieved. For instance, we know that in the actual world there is always friction, but our models of classical mechanics ignore often such fact; it can be negligible and thus we can apply those laws with approximate (but correct enough) results, that serve for our practical purposes. It is well known that we do this idealization in many respects. And is regarding this idealization that I want to reflect, wondering

[1] whether the idealizations we make are really independent of the determined conditions of our actual world, and in a stronger sense;

[2] whether, irrespective of how our world is, we can still make this idealization -upon which the laws are stated- in a legitimate way, or instead there is something unfair in the presuppositions made when such idealizations are carried out. If the latter were the case, it would be motivated by pointing that some elements of the environment are always inevitably linked to the idealizations we took to be independent; in general, that this alleged neutral and objective idealization is unachievable or even meaningless. In that case, the environment would be also linked always to the statement of the laws, whose objective and independent traditional characteristics would be lost.

The lines that are going to be explored here are 1) whether our actual world has certain characteristics that are somehow influencing the form and values of our known laws, and 2) a perfect and alleged neutral idealization is something perhaps conceivable but it describes an impossible world (metaphysically impossible). Then, given that laws are stated in such an impossible world, that could be taken as problematic. In that case, a solution to this can be to accept the idea suggested in this paper of the dependence of the laws on the environment, and abandon the traditional conception of independent objective laws, since they are grounded in an impossible scenario. Scientific knowledge seems to suggest a negative answer to the first point. And regarding the second, i. e. the possibility of such a conceptual neutral environment, philosophical arguments are shown towards a negative answer. They are old arguments coming from the discussions on the nature of space and time, and the possibility of the concept of the vacuum.

*b) Two illustrative analogies*

For sake of clarity I can mention now a pair of analogies with the main idea. As analogies, they do not count as arguments at all, they are nothing more than something illustrative.

An analogy in the line of opposing to such idealized scenarios can be found in Anthropology, regarding the debates of the influence of culture and genetics in the human nature. There are those who bolster the role of culture in front of genetics. Among them, there is a position against the proposals from some neuroscientists that put the weight on genetics as the common and universal feature of humankind, thus taking genetics as the most crucial factor. Against them, there is the thesis that underlies how the cultural influence plays not a mere secondary role (as agreed by those neuroscientists) but a crucial role since it influences from the very beginning (influencing the individual and even the very genetics of the individual) in a way that becomes absolutely unavoidable and determining; in sum, results that is *impossible* to idealize an agent without culture -i. e. idealize a human being irrespective of its cultural influence, only focusing in the common genetic pool that is shared among all humankind, wherever and whenever-; necessarily there has to be some or other process of cultural influence on him, and from the very beginning! Therefore you cannot think in idealized terms, because you are conceiving an impossible situation. In other words, the ideal “culturally-neutral” human being is an impossibility (metaphysical impossibility), he cannot exist in any metaphysically possible world.

Another analogy can be made with the relativization of concepts carried out by Einstein. Until the special theory of relativity, the concepts of motion, rest and time were taken as *absolute* concepts. The system of reference *with respect to the position and motion* of an object lost its validity. Indeed, it can be said that general relativity stretched the validity of laws of nature to all systems of coordinates, and not only to the inertial ones (as was then the case regarding newtonian mechanics). Now, the similarity is in that we are disputing also an existing unique frame of reference, but now we talk of a frame of reference not with respect to the motion or acceleration of an observer, but with respect to other variables. Namely, to the relativity entailed by the environment when we obtain the laws -and by environment we mean the very Universe, with its particular distribution of matter, energy and fields-. In other words, we take the content of the Universe as a variable that will provide us with many systems of reference as it varies. From these ones, we are interested in evaluating whether there is one of them that is privileged, “more objective” than the rest, a case in which the laws of nature are the correct, the true ones. Allegedly, if they exist, they are those that scientists are implicitly seeking. For sake of clarity, we can take this inquiry also as the exploration of whether there is a background upon which Physics relies, and both whether that background is actually as neutral as it should be, and whether a really neutral background could be meaningful.

### 3. The reality of the idealization

Now is the time to return to the example above of the two worlds, where we conceived the second world as the first one plus a magnetic field all over it. We were asking whether such a situation should be understood as a case in which the same laws would be applied, as well as a case in which we might be allowed to state that the laws in each world were different. They were two different approaches with substantial differences regarding what should be understood as a law of nature, and at the moment, in the absence of further arguments to decide, the alternative approach keeps its plausibility.

I want to remark now an assumption that we have been making “unconsciously” in the exposition of that example (and fig. I helped to such an assumption). We have been taking the world  $w_1$  (having in mind perhaps our actual world) as “the normal world”, as a world in a situation that has no specific bias, no offset of any sort; a world in neutral conditions. Is legitimate this idealization? (1): Is it actually our world as  $w_1$ ? I will argue this is not the case. Our world is in reality as the depicted in the picture below. Indeed, it will be argued that any metaphysically possible world is as the depicted below, i. e. without any privileged conditions. Even if our world is not so idealized, that might not be an argument to not admit such idealization (a question that must be analyzed). Thus, even so, I wonder in a broader scope (2): Is such an idealization conceptually admissible for the purposes of stating the alleged objective correct laws of nature? If the answer to that question is negative, the traditional account of laws could face a problem that the alternative approach presented above would lack.

Let's see how might be concluded that it is not the case, that there is not a neutral background. The underlying idea is that we always have a  $w_1$  that has something, as in the new picture (fig.II). There is always something *and* it influences in a determined way how the resulting laws are.

We have convincing scientific support in favour of denying that our world is neutral. Two brief contributions from Physics can support this claim. One is the actual presence of a field that surrounds all the universe, the Higgs field. The value of this field is not zero in our universe. And it's value influences the masses of all the particles. We don't notice its presence, we could say we have been used to it, but there it is surrounding and influencing crucially the behaviour of the content of the universe. Given the relation it has with the values of the masses of the fundamental particles, a slight change in his value would alter radically all the content of our universe; so radically that if there were external observers investigating the behaviour of the universe, they would arrive to laws of physics different from the current ones. Would this induction be only an epistemic problem, that is, as if those external observer would have committed a mistake in their conclusions ? How to choose between this option (the traditional conception) and the alternative approach that denies any mistake of the external observers, as they are inducing the correct but different laws ?

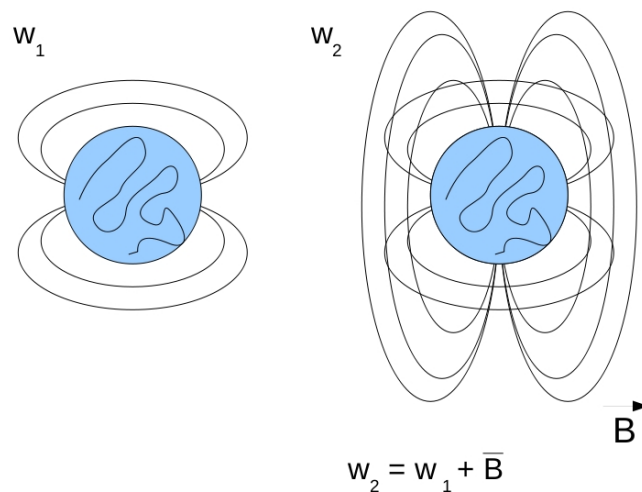


Fig.II

Let's look at other fact. Nowadays the current background for many laws is the so called 'free space', also known as vacuum. This is the idealization made for the cases of classical mechanics, in which we always presuppose idealized experiments in which friction, the resistance of the air, etc. are overlooked, ignored. In electromagnetism, electromagnetic waves propagate through free space. In the statement of Maxwell equations, the constants that appear (electric permittivity  $\epsilon_0$  and magnetic permeability  $\mu_0$ ) have values that are also referred to free space (indeed they are also labeled permittivity of free space and permeability of free space). Such a free space, such a vacuum, could be taken as a true neutral background -and as the canvas that the substantialist believes at-. If before I was proposing the principle by which always there has to be something, the existence of free space / vacuum would be the reply. However, analyzing the issue, we might realize that the alleged neutral background is not so. First, still remaining in the scope of the first question (i. e. regarding our actual world), we have evidence (besides the aforementioned case of the Higgs field) that the vacuum is not so void as it might be initially thought. Quantum mechanics talks us about the 'ground state'. The 'ground state' lacks matter, but contains a finite amount of energy ('vacuum energy'). The 'ground state' or 'vacuum state' is a state of minimum energy of a quantum system. Further, is not unique. String theory predicts the existence of multiple steady "vacuum states" (about  $10^{500}$ )<sup>9</sup>. We find that we live in a universe with a given vacuum state. As such, it is not empty, it has some amount of energy. It is difficult to maintain that this determined value of the vacuum state -that as we have seen, is not so void- could have a special privileged character in comparison with all the other

<sup>9</sup> Each of which could correspond to a stable universe. Susskind believes that all these possibilities are actual, thus believing in the multiverse, but this now does not matter.



possible vacuum states. And recall that the laws of Physics (e. g. Maxwell equations) are stated presupposing a ‘vacuum’ that in reality what it is is this determined state of affairs, this not-so-vacuum state. It can be doubted of the scope of this reasoning, since even if there is this positive level of energy, that does not mean that waves do not propagate through vacuum. That is a matter of further study, here left aside for sake of brevity. But just to mention it, there can be the doubt regarding whether the form of the Maxwell equations, in a different vacuum state, would change or would remain the same varying only the values of the constants (that are empirically determined). Further, it can be added other possibility (not to confuse), namely the variation of the Maxwell equations due not to a “different free space”, but due to the aforementioned addition of a global magnetic field. Irrespective of the study of these issues, what we already can acknowledge is the existence of certain conditions that make our actual world not as that neutral background where to state the laws, but a certain canvas that is not so polite as it could be expected. We could also face the issue in the terms of the following question: should we have to modify perhaps the Maxwell equations to attain a set of equations with a form independent of the [contingent] characteristics of our vacuum state? It does not seem to be anybody worried about that. Assuming that were true that the form of the equations changes, what sort of idealization should be made in order to account for a neutral statement of the laws ? It could be thought that you should have to subtract, as in the cases for friction and resistance in classical mechanics, every disturbance of any sort, that is, any magnetic field, Higgs field, and anything else. If the vacuum state also disturbs, it should also be dropped in the calculations.

That is leading us to the second question. Let’s suppose we have enough skills to be able to make abstraction from the contingencies of our actual world and discern and distinguish from it the real patterns that underlie the behaviour of everything (that is what any scientist desires). Is the resulting idealized situation, obtained after a complete subtraction of the interferences, a legitimate situation? It corresponds to a physically possible world? It has to be a possible world with the same laws as ours; otherwise we would be accepting the alternative account in spite of the traditional.

After such a subtraction, it could be thought that we arrive to the real vacuum. That would be the privileged and neutral background, and that would be the place through which the waves propagate (besides the other mediums through which they also propagate, slower). However, we must point out here the dubious plausibility of such a real vacuum. To begin with, is dubious at least for many philosophers in the history of philosophy. Since Aristotle (and other ancient greeks) there has been a line of criticizing the concept of vacuum as an inconsistent idea that would be impossible to find, per definition, in nature. Given the meaning of vacuum, it can be thought that is something that you know you cannot find in nature. Is a priori impossible (and a posteriori research does not suggests the contrary). That is why many philosophies of nature had avoided the possibility of existence of vacuum by describing a relational spacetime, not a

substantial one (which neither implies necessarily a vacuum, but it can deal with it).

We could admit that we somehow conceive the vacuum, though neither that is undisputable. But even assuming we conceive well such a concept, that does not mean that such a concept is physically possible. At first sight, we should not think that everything conceivable entails its possibility. We conceive contradictory, impossible things. And the real vacuum can be thought to be as contradictory as conceiving an inconsistent fiction story, an Escher's picture, or a mathematical impossible figure like a round square. In a strict sense is meaningless to say that there there is nothing; such an utterance is only acceptable in a loose sense, as we use it daily. But *strictly speaking*, we cannot say that in any place of space there is a vacuum. The daily use of the expression leads to confusion.

Now, if in the light of these brief arguments we accept this suggestion, we arrive to the final point: if there cannot be nothing, *the background of reality must be made of something*, label it 'ether' or as you want<sup>10</sup>. Then, being whatever it may be, we know it is something; and as such does not seem to have any special feature that makes it privileged over the other possible 'ethers', over the other possible 'backgrounds' (quoted because there are no backgrounds actually!). Therefore, that means that the objective frame upon which state the objective laws cannot exist. If that reasoning were the case, the standard account of laws would be threatened, and it would seem more plausible to adopt this alternative humean / antirealist version sketched above.

---

<sup>10</sup> But you might remind that something as 'ether' is totally neglected nowadays! Therefore, the thesis here exposed should be complemented by a rescue of the concept of ether. That could be made at least following two (complementary) strategies. One is recurring to the current theories in Physics that are indeed recovering such a concept (mainly motivated by the dark energy mentioned before). Other way is to argue that the discarding of the ether, made since Einstein by all the scientific community, was not strictly justified: in brief, not needing anymore such a concept does not entail its non existence.



# UN CASO DE CONVERGENCIA ENTRE ESTRUCTURALISMO MATEMÁTICO Y REALISMO CIENTÍFICO

## A CASE OF CONVERGENCE BETWEEN MATHEMATICAL STRUCTURALISM AND SCIENTIFIC REALISM

---

PANIEL OSBERTO REYES CÁRDENAS

University of Sheffield

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** En este artículo pretendo explicar algunos aspectos de la práctica científica y del realismo científico que producen desconcierto a quienes sostienen escrúpulos sobre la economía conceptual y la aceptación de los universales. Así, trazando una línea de continuidad entre estructuralismo matemático y realismo mediante una estrategia pragmatista los universales aparecen como una consecuencia natural y aceptable de la investigación científica. Con todo, una mejor y más profunda definición de ellos en cuanto representaciones de la generalidad, particularmente útiles expresados matemáticamente, se hace necesaria. En la última sección propongo algunos medios de acceder a este nuevo tipo de definición inspirado en la discusión sobre los universales de David Armstrong.

**Palabras clave:** Estructuralismo matemático, realismo científico, pragmatismo, universales ante Rem, Armstrong, Peirce.

**Abstract:** In this essay I aim to explain some aspects of the scientific inquiry and scientific realism that puzzle philosopher's scruples about conceptual economy in the admission of universals. Thus, drawing a line of continuity between mathematical structuralism and realism through a pragmatist strategy the universals should appear as a natural and acceptable practical bearing of scientific inquiry. Nonetheless, a better, deep and nuanced definition of universals as representations of generality, especially for the mathematical expressed ones, turns out necessary. The last section is a proposal with means to grasp that new definition inspired in the discussion for universals carried out by David M. Armstrong.

**Keywords:** Mathematical Structuralism, scientific Realism, pragmatism, Ante Rem Universals, Armstrong, Peirce.

## 1. Estructuras y Continuidad

En este ensayo pretendo explicar algunos aspectos de la investigación en matemáticas y la reflexión filosófica de cómo esa investigación viene a ser relevante en la práctica científica, quisiera proponer, para ilustrar tal explicación, un caso de convergencia que en realidad ilustra un indeterminado número de casos semejantes. Usualmente se piensa que la especialización matemática de las ciencias es una suerte de milagro inmerecido, una extraña y curiosa coincidencia que parece, por el momento, ser el acercamiento más efectivo a la explicación y reconstrucción racional del mundo. Ahora bien, explicar la regularidad en la aplicabilidad de las matemáticas de este modo es insatisfactorio, su virtual indispensabilidad es un fenómeno regular y por ello necesitado de explicación (del mismo modo que las matemáticas dan cuenta de la regularidad en los hechos de cada disciplina). La disciplina que se encarga de dar cuenta de estos eventos es la filosofía de las matemáticas, dicha filosofía se ha visto gobernada sucesivamente por distintos paradigmas y al mismo tiempo ha influenciado la adopción de ideas en metafísica y epistemología. El Estructuralismo matemático es probablemente el paradigma más favorecido contemporáneamente, a partir del célebre artículo de Paul Benacerraf “Mathematical Truth” y especialmente gracias al trabajo de Stewart Shapiro se ha convertido en la explicación más extendida sobre la aplicabilidad de las matemáticas y, aún más, sobre la ontología y epistemología de los objetos o estructuras que la integran.

El estructuralismo matemático converge con una teoría que busca la explicación satisfactoria de cómo las matemáticas son aplicables *prima facie*. Las relaciones entre aplicabilidad y teoría, son, en cierto modo, relaciones de continuidad. Esta afirmación es un tanto arriesgada y sin embargo necesaria para establecer un aspecto de la práctica científica, es, en otras palabras, la afirmación de que todo eventual descubrimiento alcanzado diagramáticamente en matemáticas eventualmente tendrá una aplicación en las investigaciones científicas. Así, por ejemplo, las otrora aparentemente no aplicables geometrías no euclidianas hoy son un aspecto esencial de la explicación científica.

Con todo, distintas explicaciones de los fundamentos de las matemáticas, como por ejemplo, el intuicionismo, el convencionalismo (ficcionalismo) y el formalismo explican de distintas maneras la fundamentación de las matemáticas, sin embargo, todos estos enfoques fallan en dar cuenta de un hecho en particular: fallan en explicar las relaciones entre las distintas ramas de las matemáticas (así como también aceptan una

plana dicotomía entre teoría y aplicabilidad).<sup>1</sup> El caso del estructuralismo es distinto: una de las primeras consecuencias de entender las matemáticas como un continuo integral de estructuras es que las ramas de la matemática pueden expresar las mismas estructuras con distintas instanciaciones, en parte iguales, debido a su carácter permanente, y en parte distintas, debido a que los objetos matemáticos o puntos en los que la estructura es instanciada son parcialmente arbitrarios. Autores como Stewart Shapiro propusieron una versión realista del estructuralismo que ha alcanzado una poderosa convergencia con teorías pragmatistas sobre el razonamiento diagramático.<sup>2</sup> Así, para el estructuralista, las entidades que funcionan como ejes vertebradores de la teoría son las estructuras *ante rem* que son instanciadas o ejemplificadas de distintos modos. Un ejemplo ayudará a considerar el valor del estructuralismo: Sean dos sumas “ $a+b+c+d+e=f$ ” y la suma de los cinco primeros números naturales comparadas, ambas arrojan una misma estructura, pero no sólo en el sentido de ser simétricas, ambas *instancian* el mismo procedimiento de la adición:

$$\sum_{i=1}^5 i = 1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15$$

Por otra parte el realismo científico se preocupa por principios que puedan proporcionar una imagen del mundo fenoménico como una realidad que puede ser estudiada arrojando proposiciones verdaderas si investigamos en ella lo suficiente y por el suficiente tiempo. Con todo, muchos realismos científicos ejercitan categorizaciones que difícilmente resisten críticas antirrealistas a propósito de los cambios en paradigmas científicos, es decir, el realismo científico parece ser endeble al falibilismo intrínseco a nuestras visiones del mundo. Ante esta situación un elemento recalcitrante que el realismo científico rescata es el concepto de “universal”. Los universales y el realismo científico son, en realidad, aspectos de la práctica científica. Me gustaría considerar, sin embargo, que el filósofo de la ciencia realista *reconoce* la falibilidad de nuestras aproximaciones a la realidad porque justamente el hecho de que nos *aproximamos* a la realidad es una actividad, un hábito de acción.

## 2. Excluidos

Sin embargo, no es fácil persuadir a un teórico preocupado por la economía conceptual de la realidad de los universales. Hay dos razones para una tradicional

1 Shapiro, S. “Mathematics and Reality”, *Philosophy of Science*. Vol 50, No. 4 (Dec, 1983) pp. 523-548

2 Hookway, Christopher. “The Form of a Relation: Peirce and Mathematical Structuralism”, Moore, Matthew E., *New Essays in Peirce’s Mathematical Philosophy*. Chicago, Open Court, 2010. Zalamea, Fernando. “A Categorical-Theoretic Reading of Peirce’s System”, Moore, Matthew E., *New Essays in Peirce’s Mathematical Philosophy*. Chicago, Open Court, 2010.

tendencia nominalista que excluye a los universales de una descripción satisfactoria del mundo. En primer lugar un problema en la terminología que Peirce reconoció hace más de cien años y que autores como Catherine Legg han resaltado en la literatura reciente: los términos “realidad” y “existencia” son considerados como coextensivos.<sup>3</sup> Más adelante explicaré por qué esta coextensividad no es el caso. La segunda razón, aún más relevante, es el reto que los universales imponen a nuestro intelecto relativos a la experiencia: los retos en esa dirección, como por ejemplo, el argumento del tercer hombre a las formas platónicas, se han dado en llamar excluidores, consideraré algunos de los más relevantes después de considerar brevemente el problema de la coextensividad entre “realidad” y “existencia”.

Los términos “realidad” y “existencia” son usualmente considerados como coextensivos. Esta tradición, sin embargo, no es fiel al origen de los conceptos. El filósofo franciscano medieval Juan Duns Scoto, quien probablemente sea el inventor de la palabra “realidad”, atribuyó el concepto de realidad a las cosas que son en el modo que son independientemente de nuestras opiniones, y, además, que se predicen unívocamente. Así, el “ser” en cuanto ser es real. La existencia, por otra parte, es la presencia fenoménica a nuestros sentidos de los objetos del mundo de la experiencia, siguiendo a Peirce. Es claro que ambos términos están relacionados, en la medida que todo lo existente supone realidad, no así, me temo, con lo que llamamos real: una y otra vez en la historia de la filosofía los escrúpulos nominalistas emergen donde el término realidad significa existencia, nadie quiere poblar el universo de objetos existentes que no tienen efectos fenoménicos. Los universales son un problema serio por las siguientes complicaciones que les excluyen de nuestro modo natural de pensar el mundo fenoménico:

El problema de los universales ha de ser abordado mediante la explicación de qué son y qué clase de solución supone el problema. La razón por la que son considerados un problema se expresa en el tipo de enunciados que llamamos, con Nozick, “excluidores”:

[1] Los universales carecen de eficacia causal, al menos en el sentido de ser incapaces de colisionar físicamente con las cosas, su inmaterialidad parece extraña o ajena en comparación con el resto de los ítems en el mundo de nuestras experiencias.

[2] Los universales pueden ser instanciados en muchos objetos, y su instanciación no parece añadir o restar nada a la existencia o realidad de estos objetos. En otras palabras, si descompusiésemos un objeto tratando de restarle los universales el objeto no cambia.

[3] Los universales son, en principio, no perceptibles por cualidades fenoménicas.

Algunos de los excluidores mencionados son problemas lógicos, otros físicos y otros metafísicos. En un sentido lógico la diferencia numérica, derivada de su carácter

---

3 Legg, Catherine. “Universals and the Problem of Predication”, *Philosophical Papers* 30 (2), 2008, 117-143.

de ser “uno sobre muchos” constituye una complicación (el número de instancias del universal no afecta al universal). Desde el punto de vista físico su falta de eficacia causal resulta un problema, especialmente cuando se les concibe desde un paradigma mecanicista. Metafísicamente, el hecho de ser nada parecidos a los otros objetos, tener identidad en la diferencia y además, unidad en la multiplicidad.

Una solución al problema, como hemos dicho, tiene su punto de partida en la concepción lógica de la realidad. Lo que hace verdad una proposición (*truth-makers*) no puede ser totalmente reducido a un contenido conceptual y por lo tanto el tipo de compromisos ontológicos que se asumen al aceptar oraciones como “a tiene la propiedad F” o “a y b se parecen en F” son compromisos sobre lo que las hace verdaderas. Esto, por supuesto, no es lo mismo que afirmar que las condiciones de verdad de una proposición son sus *hacedores de verdad*, uno puede ser maximalista o minimalista ante estas condiciones. Por ejemplo, si digo, por lo menos hay un humano en el mundo el hacedor de verdad de esa proposición será no sólo un hecho, sino cada humano. Ahora bien, pero si digo “no hay mamuts en esta habitación” el hacedor de verdad de esa proposición no es una *ausencia ontológica* sino todos los hechos considerados como “no evidencias de un mamut”. Estos ejemplos son los ofrecidos por un minimalista en términos de *hacedores de verdad*, alguien que se compromete con la teoría de los *hacedores de verdad* sin querer identificarlos con un estado de cosas particular, el maximalista, por su parte, los identifica con estados de cosas de generalidad variable. En este lugar no pienso debatir sobre estos aspectos de la teoría, pero baste considerar que la teoría de los *hacedores de verdad* coinciden con una reconstrucción lógica del concepto de realidad.

Es difícil negar que nuestras mejores teorías científicas están invadidas por conceptos sobre lo común en la naturaleza, la regularidad de las leyes y los diferentes tipos naturales que son necesarios para esbozar una imagen científica del mundo. Por ejemplo, los científicos hacen hipótesis sobre cosas como *quarks* y hoyos negros incluso si, en principio, son no observables. Con todo, ellos confían en que la realidad de estas entidades está garantizada al ganar una imagen racional de su campo, los teóricos necesitan este tipo de ítems como variables abductivas que dan a las explicaciones la sensación de seguir un curso y, así, adquirir éxito a través de una posterior confirmación directa o indirecta basada en su poder predictivo, esta virtual indispensabilidad de los conceptos hace el debate sobre los universales un tanto más vibrante, pero la sola indispensabilidad no es el argumento por el que los universales deberían ser aceptados, en este texto prefiero ejercer una propuesta más bien positiva, es por ello que los *hacedores de verdad* como sustento lógico de una concepción de la realidad son un punto de partida interesante y relevante. Como veremos más adelante, los escrúpulos del fenomenalista pueden ser resueltos satisfactoriamente.

La actitud fenomenalista hacia los universales es la negación de su existencia y realidad, está basada en el “principio de conocimiento por experiencia” (*Principle of*



*Acquaintance=PA*). Definido como una guía de lo que es posible considerar como parte de la ontología. Klemke cree que la ontología refiere sólo a lo que existe, en contraste con lo que “hay”. Para el fenomenalista, entonces, el principio de conocimiento por experiencia significa que lo que existe son solo cosas como datos de los sentidos: bajo esta categoría se subsumen individuos significando particulares existentes, y no universales. Klemke formuló la siguiente tesis (T1) “una filosofía fenomenalista que emplea el PA no puede incluir universales en su ontología, el PA es una formulación empirista”.<sup>4</sup> De este principio hace derivar el Principio ontológico (OP): “lo que existe son los referentes de ciertos objetos significativos. De los dos principios unidos se sigue que lo que existe en el sentido de ontológicamente simple son aquellas cosas y sólo aquellas cosas con las que tengo un conocimiento directo”. Empero, el PA encuentra un problema fatal: se requiere al menos un universal, esto es, la semejanza, uno que tiene que ser directamente y totalmente presente a mí. Klemke cree que la disolución del problema dejando de lado el caso de la semejanza no es una respuesta, porque al disolver el problema se disuelve más de lo que se quiere disolver: esto es, no sólo la existencia de los universales, sino también su independencia, y así, también se disuelven principios que son piedra de toque aún para el fenomenalismo. El fenomenalismo es insuficiente no por describir que los hechos fenoménicos son existentes, sino porque su rango de explicación se reduce a ello, así, cuando considera realidad y existencia coextensivas, los universales o generales que aparecen en el proceso de la investigación son eliminados. Pienso que esta actitud puede ser objetada por lo que Peirce consideraba el mayor mandamiento en términos del pensamiento filosófico: No bloquear nunca el camino de la investigación.

### 3. Pragmatismo y Universales

Una respuesta al tipo de preguntas de cómo, por ejemplo, una función con alguna integral tendiente a cero es suficiente explicación para un hecho del mundo físico es, fundamentalmente, una pregunta sobre el tipo de interacción que existe entre el mundo externo y los objetos matemáticos. Usualmente el convencionalismo matemático, el intuicionismo y otras posturas no pueden responder a este tipo de preguntas satisfactoriamente, ya que hacen aparecer, entre otras cosas, que el éxito de nuestras mejores teorías científicas es una extraña coincidencia. Sin embargo, la posición platonista a propósito de los objetos matemáticos tampoco explica satisfactoriamente esta relación, porque los propone como existentes y al mismo tiempo no asequibles por estar en un mundo separado de objetos separados de la experiencia fenoménica. El estructuralismo, por su parte, explica las relaciones entre las ramas de la misma área disciplinar matemática y ofrece, al mismo tiempo, una serie de conceptos, a saber,

4 Klemke, E. D. “Universals and Particulars in a Phenomenalist Ontology”. *Philosophy of Science*. Vol 27 n. 3 (1960) 254-26

estructuras, que convergen con el concepto metafísico de ‘forma’. En otras palabras, la convergencia entre realismo científico y estructuralismo matemático está en el uso común de estructuras que en un caso son llamadas ‘estructuras matemáticas’, mientras que en el otro son consideradas como ‘universales’.

Ahora bien, el tipo de estructura matemática que converge con el universal requiere un tipo de explicación que dé cuenta, entre otras cosas, de los siguientes problemas:

[1] Identidad e individualidad de las partículas cuánticas y los puntos en el espacio y el tiempo.

[2] La representación científica, en particular el papel de los modelos y las idealizaciones en física.

La resolución que intento dar en este ensayo se retrotrae al problema básico de reformular, en principio, una definición del concepto de universal, a fin de alcanzar la claridad necesaria para entender en qué sentido hay una identidad entre un universal y una estructura matemática. Siguiendo a Armstrong el primer aspecto del problema parece ser:

El problema de cómo los particulares numéricamente diferentes pueden, sin embargo, ser idénticos en naturaleza, todos en el mismo ‘tipo’.<sup>5</sup>

Como fue claro en la sección que consideraba a los excluidores, los universales son independientes de la mente particular que investiga en ellos, lo que significa que no son fenoménicamente existentes pero que aún pueden ser considerados reales. Esta concepción ontológica de su realidad, parece, no obstante, todavía una propuesta muy vaga de cómo entender su consistencia ontológica. Su formulación conceptual puede ayudar a aclarar en qué dirección su consistencia ontológica puede ser desempacada. Armstrong propone algunas de las siguientes formulaciones:

[1]  $a$  y  $b$  son del mismo tipo,  $a$  y  $b$  tienen una propiedad común

[2]  $a$  y  $b$  son ambos  $F$

[3]  $a$  y  $b$  tienen una propiedad común,  $F$

[4]  $a$  tiene una propiedad

[5]  $a$  es  $F$

[6]  $a$  tiene la propiedad  $F$

Detengámonos en estas formulaciones por un segundo: (1) parece ser reducido a (2), puesto que el concepto de propiedad común o tipo común cabe bajo el concepto más general simbolizable en  $F$ . El mismo caso para (3) y (4), ya que tener una propiedad común y una propiedad en particular es al mismo tiempo simbolizable en (5), en cuyo caso para un solo objeto. Armstrong le llama a nuestra identificación del universal en la instanciación con el término más genérico: “Estado de cosas”, tan famoso en la literatura filosófica a partir de Wittgenstein. Estas formulaciones hacen justicia a

---

5 Armstrong, D.. *A Theory of Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

distintos aspectos de la estructura matemática, pero en realidad solo (2) y (5) resultan, a partir del análisis, la mejor formulación del problema.

Armstrong reconoce que el universal está instanciado siempre en un estado de cosas, de manera que la particularidad siempre tiene una prioridad sobre la generalidad, el estado de cosas puede ser el de una propiedad y entonces el universal es monádico, si se trata de una relación, en cambio, el universal es n-ádico. Armstrong llama a este hecho “la victoria de la particularidad”, victoria en cuanto que la ontología de los particulares siempre tendrá, presumiblemente, una prioridad sobre los universales. Un ejemplo podría ser la molécula del Benceno como una relación hexádica entre moléculas de carbono que tiene un carácter regular y suficiente, expresable matemáticamente. Hasta ahora, he ofrecido una explicación de los universales en términos de estados de cosas y, afortunadamente, esta expresión es suficiente para explicar mi comentario previo en el que se reconoce que el universal se fundamenta en la relación que hace verdadera una proposición: el estado de cosas es la instanciación particular que necesitamos para unir universales y particulares y así hablar de verdad en la proposición. Armstrong se preocupa por ofrecer una propuesta que, al mismo tiempo, sea fiel más a los descubrimientos de estados de cosas en la investigación científica mucho más que en las consideraciones puramente lingüísticas de la definición. Así contamos con una idea un poco más clara del universal, aunque, no obstante, no suficiente para explicar, por ejemplo, la regularidad y el poder predictivo. Ante esta preocupación por el tipo de explicación que hace posible el acceso racional al poder predictivo de nuestra identificación de la regularidad Peirce ofreció una explicación de tipo evolucionista y cosmológica, por razones de espacio omitiré seguir en esa dirección y así proseguir con la identificación entre el universal y la estructura matemática.

Ahora bien, definir una estructura matemática como un universal, en los términos de la definición requerida es otro tipo de tarea conceptual. El estructuralista matemático define a la estructura como un Universal en cuanto es “uno sobre muchos”, pero el principio de abstracción que opera para individualizar ese uno sobre muchos atiende a la estructura como “la forma de una relación”.<sup>6</sup> El principio de abstracción de “la forma de una relación” prescinde, en parte, del estado de cosas particular. En qué consiste esa forma de una relación y cuáles son los *relata* necesarios? Cuando la estructura encontrada puede prescindir de los estados de cosas particulares para representarse contamos con una idea más independiente del universal. La estructura no existe separada del estado de cosas, pero es real, de modo que cada existencia es una instancia de la estructura, así, nuestro poder predictivo se basa en un pensamiento que tiene, epistemológicamente, una prioridad en el pensamiento formal y, consiguientemente, una confirmación en la existencia de la instancia. Sin embargo, el camino no sólo es desde la matemática a la experiencia experimental, notaremos cómo las estructuras

---

6 Hookway, Christopher. op. cit.

matemáticas como universales resultan de primera importancia a la hora de explicar la aplicabilidad de las matemáticas y los supuestos necesarios para reconocer que la imagen científica del mundo es beneficiada por el realismo estructuralista. El camino es doble, también mediante la experimentación se accede a la estructura, de manera que los universos de experiencia: posibilidad y regularidad matemática por un lado y hechos fenoménicos, por otro, son accesos para el científico experimental.

¿Cómo se puede experimentar en el campo puramente formal y matemático? El estructuralista reconoce que el acercamiento a las estructuras matemáticas no pareciera ser de la misma naturaleza experimental que el empírico. Es natural pensar que toda empresa experimental está marcada por el reconocimiento de que los objetos de la investigación se enmarcan en condiciones espacio-temporales que no son el caso para los objetos matemáticos. Con todo, el elemento común entre la investigación matemática y la investigación experimental va más allá de su aspecto espacio-temporal: el investigador empírico induce y por tanto, espera, encontrar una regularidad o patrón en la realidad, normalmente ese patrón se reconoce como una estructura y, dicho sea de paso, la estructura es en principio generalizable a través de expresiones matemáticas. Ahora bien, según Peirce, y, en alguna medida, matemáticos como Hilbert, esta misma naturaleza de la inferencia matemática explica nuestra capacidad de imaginar pruebas a través de representaciones o diagramas. Un diagrama es una representación hecha de signos en la que los signos capturan relaciones estructurales, estas relaciones se constituyen de distintos tipos de signos que Peirce ofrece extensivamente en su teoría semiótica, aquí me bastará con explicar que los signos en juego son de dos tipos: el objeto inmediato y el objeto dinámico,<sup>7</sup> el primero es el signo de las experiencias fenoménicas *representadas*, así, si mi interés es una pintura es el nivel en que los signos son inmediatos me he de detener en los detalles bien capturados, saber si la pintura es una representación de los colores y formas apegada a la experiencia fenoménica. En cambio el objeto dinámico de una representación capta los aspectos que distintos observadores, incluso desde distintas perspectivas encontraran como comunes si investigan en ello, por ejemplo, pensemos en la constante velocidad de la luz como un objeto dinámico, una reconstrucción de distintos experimentos converge en decir que es una estructura a la que se puede acceder de distintas maneras, pero no sólo experimentalmente, sino diagramáticamente.

Con el uso de nuestra imaginación (como facultad que decanta los objetos inmediatos y selecciona los dinámicos) y las soluciones hipotéticas somos capaces de elaborar diagramas y explicar, por medio de ellos, soluciones a problemas de naturaleza formal: a este razonamiento diagramático y abductivo le corresponde, a través de nuestra facultad de imaginar y ejercitar soluciones, el predicado de “experimental” con

---

7 Short, T. L. “The Development of Peirce’s theory of Signs”, en: Misak, Cheryl, *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Atkin, Albert. *Peirce’s Final Account of Signs and The Philosophy of Language*. Forthcoming, 2012.

todo derecho, ya que la experiencia sobre el diagrama facilita las mismas relaciones estructurales que son los objetos dinámicos o universales a los que se accede si se investiga lo suficiente y por el suficiente tiempo. Ahora bien, las estructuras que son susceptibles de expresarse en el diagrama, de instanciarse a través de distintos objetos que funcionan como puntos de la estructura son ellas mismas reales en la medida en que son independientes de nuestras consideraciones acerca de ellos y pervasivos a la experiencia de cada experimentador o intérprete de los diagramas.

# LA NUEVA EXPERIENCIA DOLOROSA: UN ACERCAMIENTO A LOS SENTIDOS DEL DOLOR EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

## THE NEW PAINFUL EXPERIENCE: AN APPROACH TO THE MEANINGS OF PAIN IN CONTEMPORARY SOCIETIES

---

PAULA ARIZMENDI MAR

Universitat Autònoma de Barcelona

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** En la explicación de la vivencia moderna del dolor se halla la disciplina de la Teodicea; esta doctrina ha llegado hasta nuestros días, pero ha transformado sus límites hasta convertirse en una paradójica algodicea. De acuerdo con Eva Illouz, en las sociedades más prósperas encontramos un sufrimiento individual, el cual sería no es causado por una sociedad ni un sistema, sino por un individuo que no está capacitado para entender el origen de su mal o de su defecto. Este incierto giro de tuercas contraría la promesa ilustrada de erradicar el sufrimiento: simplemente creará una nueva –y agobiante—justificación del dolor en el mundo, o algodicea, a partir de bases psicológicas, y no sociales, políticas o económicas.

**Palabras clave:** dolor, sufrimiento, modernidad, teodicea, algodicea, ética.

**Abstract:** The modern experience of pain encloses its explanation in the discipline of Theodicy; this doctrine has survived up to this day, but it has changed its boundaries to become a paradoxical algodicy. According to Eva Illouz, in most of the advanced societies we can find an individual suffering caused not by society nor a system, but by human beings who are not trained to understand the origin of their evil or failure. Such an uncertain turn of screw opposes the enlightening promise of eradicating suffering: it simply creates a new -and overwhelming- rationale of the pain in the world, or algodicy, from a psychological basis, instead of a social, political or economic ground.

**Keywords:** pain, suffering, modern age, theodicy, algodicy, ethics.

## 1. Introducción

Encontrar un sentido positivo a la omnipresencia del dolor ha sido una tarea imprescindible para la filosofía de los últimos tres siglos, con los más renombrados pensadores modernos a la cabeza. La *teodicea*<sup>1</sup>, explicación racional sobre la necesidad de Dios o, en otras palabras, sobre la existencia del mal frente a un Dios absolutamente bondadoso, ha permeado generaciones de filósofos modernos preocupados ante la posible debilidad de sus respuestas. Y aún cuando los siglos hayan pasado, las preguntas quedan ancladas a nuestra contemporaneidad, a nuestro siglo XXI, puesto que aún se requiere una respuesta sólida a un tema específico, una *algodicea*<sup>2</sup> secular que racionalice nuestros dolores: ¿De qué manera podemos pensar el dolor como un hecho positivo o incluso *bueno*? ¿Cómo justificar la carga infernal que se nos coloca en los hombros cuando sufrimos? ¿Cómo conciliar tal lastre con aquel Dios absolutamente bondadoso, en un mundo en el que ya no existen fuerzas divinas?

Podría pensarse que la creciente secularización del mundo contemporáneo ha transformado las variables a la hora de responder la pregunta por el dolor. La teodicea, sostenida en la figura de un Dios justo, ha luchado denodadamente contra la idea de que el mundo pudiese no llegar a ser justo también. Pero la pérdida de tal fundamento, proclamada por Nietzsche y los que siguieron, constató la fragilidad de las justificaciones clásicas sobre el dolor, y nos ha dejado por herencia preguntas que nos persiguen y que no pueden ser contestadas apresuradamente.

1 Del griego *theos*: "dios" y *dike*: "justicia". Véase, por ejemplo, Leibniz, Gottfried Wilhelm e Immanuel Kant, *Escritos sobre teodicea*, estudio preliminar y traducción de Gonçal Mayos i Solsona, Barcelona: El Llamp, 1991.

2 La *algodicea* es "La dotación de sentido del dolor y sufrimiento humanos, tras la muerte de Dios y la extinción consecuente de la teodicea clásica". Ocaña, Enrique, *Más allá del nihilismo*, Murcia: Universidad de Murcia, 1993, p. 258. Un ejemplo de *algodicea* la podemos encontrar en la filosofía de Jünger: "La *algodicea* pretende ser válida tanto para 'amigos' como para 'enemigos', reunir los dolores particulares de un bando y de otro en un todo universal, en una obra común futura que se va gestando con trabajo y sufrimiento. Incluso quien en la posición empírica, en la fosa de la trinchera, muere vanamente, por nada que pueda compensar su muerte, desde la interpretación del plan espiritual su sacrificio resulta compensado por actuar en beneficio de una figura universal que dará un nuevo rostro a la tierra. Todos los combatientes son trabajadores cuyas penas y padecimientos van acumulando un capital para la construcción de un nuevo orden mundial." Ocaña, Enrique, *Duelo e historia*, València: Edicions Alfons el Magnànim – IVEI, 1996, p. 55.

## 2. Desarrollo

“Tanto en el siglo XVIII como en la actualidad,  
la persistencia del sufrimiento,  
inagotable lepra de la especie humana,  
sigue siendo la obscenidad absoluta.”

Pascal Bruckner.

El pensador valenciano Enrique Ocaña advierte las dos posibilidades que tiene la civilización occidental para comprender el dolor: la respuesta técnica y la metafísica<sup>3</sup>. Por un lado, el conocimiento científico; por el otro, la apasionada disquisición filosófica por el sentido del ser del dolor. En ambos casos, concluirá Ocaña, y nosotros con él, el dolor se empecina en su carácter de misterio, se resiste a ser escudriñado, diseccionado, y explicado enteramente: El dolor, como un marco epistemológico y hasta ontológico del hombre, exige una respuesta vital del hombre, el darle sentido a aquello que aqueja y que no cederá más que parcialmente —incluso si le damos una respuesta terminante—. La identidad del individuo se pone a prueba con la llegada del dolor, y cimbra su mundo alejándolo del resto de sus coetáneos. El dolor, en tales coordenadas, es una tiranía, un castigo por existir. ¿Pero puede llegar a convertirse en otra cosa, quizás más *maleable*? El ser humano intentará desesperadamente que así sea.

En esta batalla sempiterna contra el dolor, el ser humano contemporáneo se resiste a perder el piso, a dejarse vencer por el dolor, y esgrime todas las defensas posibles. Acaso la técnica ha sido el arma más fulminante de la civilización occidental, mas ello no significa que haya terminado por contestarse la pregunta por el dolor en su totalidad. El dolor sigue resistiéndose a ser descompuesto y controlado. Y sin embargo, nuestra urgencia por dominar el dolor avanza al mismo tiempo que las técnicas más novedosas<sup>4</sup>.

La preeminencia de la explicación técnica se ha vuelto un lugar común en las sociedades más avanzadas. La primacía de la técnica aniquila cualquier intento por explicar el dolor fuera de la esfera científica, toda vez que esgrime una buena razón: erradicar de la vida humana la experiencia del dolor<sup>5</sup>. No ahondaremos en la riquísima

3 Véase Ocaña, Enrique, *Sobre el dolor*, Valencia: Pre-Textos, 1997, Introducción.

4 Es muy reveladora la postura de Jünger hacia las nuevas formas de comprender el dolor desde la técnica, así como el propósito de llegar a una *analgesia*. “También la cuantía del dolor susceptible de ser soportado crece a medida que progresa la objetivación. Casi parece que el ser humano posee un afán de crear un espacio en el que resulte posible considerar el dolor como una ilusión, y ello en un sentido enteramente distinto que hasta hace poco.” Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, Barcelona: Tusquets, 1995, p. 74.

5 “El marketing del dolor desde la Guerra Civil en adelante ha colaborado en la diseminación de la creencia general en que el dolor opera únicamente mediante la transmisión de impulsos nerviosos desde el sitio del daño en los tejidos hasta el cerebro. Los descubrimientos científicos que durante el siglo diecinueve apoyaron este modelo son tan impresionantes que cualquier otra hipótesis sencillamente pasó de moda. En la actualidad, sin embargo, los trabajos más innovadores en la investigación del tratamiento del dolor indican que ese modelo necesita de una radical modificación.” Morris, David, *La cultura del dolor*, Santiago de Chile: Andrés Bello, 1994, p. 320.



disquisición de las ciencias sobre los fundamentos del dolor, sólo nos enfocaremos en un punto que nos parece crucial para entender el giro de tuerca que ha dado la teodicea moderna: la separación de los componentes del dolor.

Como un corolario lógico, la avasalladora experiencia del dolor se ha ido diseccionando con la finalidad de llegar a un elemento ínfimo, simple, que explique la concatenación de las causas. Una de las formas de categorización que adoptó en la tradición científica, y que podría estimarse como una premisa invaluable en el campo de la medicina, es la división de términos en aras de una mejor sistematización del fenómeno. Nos referimos a la partición entre dolor y sufrimiento<sup>6</sup>: el dolor se define como el sustrato material, o el peso de la sensación nociva en el cuerpo, y el sufrimiento como el sustrato psíquico, —que no espiritual<sup>7</sup>— que invade al individuo anímicamente. Aunque existen casos límite (como el trastorno de dolor, el dolor psicogénico, etcétera), la delimitación es precisa, y posiblemente beba de las aguas de la tradición moderna de separar la *res extensa* de la *res cogitans*. El dolor, delimitado así y pensado en términos materiales, con un lente que mira lo orgánico y corporal, puede ser atendido en términos técnicos y con una pretensión de objetividad que lleve necesariamente a la solución y erradicación —en tanto que ya se han reconocido sus causas—. <sup>8</sup> El sufrimiento, no obstante puede deberse a una multiplicidad de causas, se refugia en el gabinete de la terapia psicológica, o en los tratamientos neuronales que desaparezcan la tensión energética originada por las impresiones nocivas.

Los nuevos conocimientos sobre el dolor, y el sufrimiento —separados taxonómicamente, puesto que quieren referirse a dos asuntos distintos—, atienden a esta lógica, y avanzan hacia la comprensión más objetiva del fenómeno. Y es que los avances científicos, enfocados en paliar de una vez por todas lo que se ha convertido en el síntoma más feroz, han centrado buena parte de sus energías en controlar el funcionamiento y en dominar el dolor que aqueja al cuerpo y a la mente<sup>9</sup>. Este modelo

6 Una división más bien conflictiva, como puede verse en la teoría del neurocientífico Antonio Damasio: “¿Es el placer una emoción? Nuevamente preferiría decir que no, aunque al igual que el dolor el placer está íntimamente relacionado con la emoción. Como el dolor, el placer es una fuente constitutiva de determinadas emociones, además de ser disparador de otras. Así como el dolor se asocia con las emociones negativas como la angustia, el temor, la tristeza y el disgusto, y cuya combinación constituye comúnmente lo que se llama sufrimiento, el placer asociado a muchos matices de felicidad, orgullo y de emociones positivas en un segundo plano.” Damasio, Antonio, *La sensación de lo que ocurre*, Barcelona: Debate, 2001, p. 85.

7 Véase Bossi, Laura, *Historia del alma*, Madrid: A. Machado libros, 2001, Introducción.

8 “Isn’t an in-depth analysis of pain also a means of probing the relationship between mind and body, and of examining the dualism that somehow underlies our various ways of thinking? It is spontaneously evident in the opposition between pain, which is physical, and suffering, which can be considered moral [...] The Word suffering seems more to refer to the subject while pain seems more the objectification of this suffering.” Rey, Roselyne, *History of Pain*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 2-3)

9 El más radical extremo de esta pretensión lo encontramos en el *transhumanismo*, que pretende abolir por completo el sufrimiento del ser humano. Una muestra de ello es el *Abolitionist Project*: <http://www.hedweb.com/abolitionist-project/index.html> [Revisado el 12 de septiembre de 2011].

orgánico, del que habla David Morris, tiene la ventaja de estudiar a fondo la materialidad en que se fundamenta cualquier dolor, y como tal, tienen la posibilidad de mitigar el síntoma doloroso a golpe de medicamentos y drogas.

Pero la separación taxonómica puede hacer tambalear a quien desee comprender a cabalidad el dolor en la contemporaneidad, puesto que elude el dolor que no cesa con la técnica, y la pregunta en abstracto por la suma de los dolores de la sociedad. El dolor físico, transfigurado por completo, reclama nuevos ámbitos y nuevas nociones éticas que lo circunden, además de la pronta curación y erradicación. El dolor localizado en el cuerpo, y analizado partícula a partícula por las técnicas más avanzadas, tiene definido su campo de acción en la medicina, en la técnica o acaso en el ámbito moral, mas alejado para siempre de la explicación religiosa o mística.

Sin embargo, tal conceptualización lleva a una consecuencia paradójica: en la justificación de la existencia —en la algodicea—, el dolor físico ha desaparecido casi por completo. Cuando las posibilidades humanas de analgesia son infinitas, cuando el dolor físico se ha dominado, cuando adquiere una sustancia ética que abarca incluso el mundo animal —como podemos ver con el movimiento de los derechos animales, que pugna por respetar el sufrimiento de los seres vivos *sintientes*—, algo ha quedado fuera. Es el sufrimiento, que ha tomado la batuta, y ha relevado al dolor físico en la búsqueda por un sentido real. La justificación del dolor (o el mal) en el mundo parece haberse trasvasado en el sufrimiento psíquico, o como veremos más adelante, quizá se haya solucionado a medias en la vivencia psíquica y la psicología.

En la vivencia del dolor quedan aún graves cuestionamientos que deben desenmarañarse del interior de la contemporaneidad. La experiencia del dolor psíquico no resuelto de las sociedades actuales ha traído por consecuencia sutiles paradojas, y una complejización del fenómeno en la medida en que va más allá de la “cura”, y se convierte en un ideario, un valor ético o una explicación subjetiva sobre el fracaso de la existencia. Olvidados en cierta forma los imperativos de la disciplina y el sacrificio, las sociedades contemporáneas deben lidiar con la intemperancia del placer inmediato, la dificultad de ejercer la fuerza de voluntad, y el deseo infinito que crece al abrigo del capitalismo tardío. Por ello nos preguntamos: ¿es posible erradicar la vivencia del dolor en una sociedad que disuade de lo que no sea placentero? O peor aún, ¿Qué sucede si no puede *extirparse*?

Una de las claves para comprender mejor la experiencia actual del dolor nos la dará el brillante diagnóstico de la socióloga israelí Eva Illouz. Pero para comprender dicho tema habrá que ir de atrás hacia delante: del análisis del discurso terapéutico sobre las circunstancias actuales a la conclusión que versa sobre el dolor. Sólo así podremos comprender el peso del sufrimiento en el individuo contemporáneo. A lo largo de su teoría y específicamente en su libro *Salvando el alma moderna*, Illouz deja abierto el análisis sobre el sufrimiento contemporáneo, tras haber analizado las causas de esta nueva forma de vivencia, completamente contemporánea y, al parecer, profundamente

inédita. ¿Pero cómo llegar a esto? Illouz, como veremos, realiza una rigurosa concatenación de causas que llevarán a concluir sobre el dolor de sujeto contemporáneo.

A partir de un sustancioso análisis cultural, la pensadora israelí nos muestra las distintas formas en que la terapia se ha convertido en la *lingua franca* de las economías capitalistas avanzadas, “porque brinda el juego de herramientas para que los yoes desorganizados puedan manejar las conductas de sus vidas en las organizaciones sociopolíticas contemporáneas”<sup>10</sup>.

Desde ámbitos tan dispares como el trabajo, el matrimonio, las relaciones amistosas o los *media mass*, Illouz nos desvela el entramado psicológico que se ha cernido sobre el mundo contemporáneo; Illouz analizará minuciosamente los avances terapéuticos sobre el “descubrimiento” del yo, afirmando a la vez una construcción cultural que influye inevitablemente sobre el ser humano contemporáneo.

La intención de la socióloga israelí es llegar a comprender cómo el estilo emocional de la psicología, y principalmente la doctrina terapéutica, han logrado reformular al yo y sus relaciones estructurales con el sistema y con el otro. Fundamentándose en la introducción del psicoanálisis en el sistema norteamericano de cultura, Illouz sostendrá que Sigmund Freud se volvió un icono en las familias e individuos americanos no por la racionalidad de su teoría, sino por una fuerza de su personalidad, el carisma —que Max Weber definirá como “los poderes personales extraordinarios, tales como la resistencia, la fuerza de voluntad y la dedicación del bienestar de los otros”<sup>11</sup>—. La estructuración de una teoría basada en el carisma ayudó a que los grandes discípulos de Freud, en ambos continentes, introdujeran el método y el léxico del psicoanálisis en la vivencia cotidiana. La jerga psicoanalítica, así como los vastos aportes psicológicos que se fueron dando, se combinaron en un caldo de cultivo explosivo: ello llevó a una transformación de las fuerzas que cimientan al sujeto y a la familia. En épocas anteriores, los roles que se jugaban estaban constituidos a partir de una rigidez, elemento que desapareció paulatinamente con la llegada de un sistema que reforzaba el rol femenino, y el entendimiento entre los cónyuges.

La llegada de la terapia a la vida privada no sólo transformó las relaciones personales, también fue adquiriendo el suficiente poder como para modificar decisivamente las fuerzas de trabajo. Mientras en el capitalismo naciente se solicitaba un cierto tipo de trabajador, enmarcado en un rígido escalafón económico y moral, con el advenimiento de la terapéutica el control emocional, una cierta feminización de las relaciones empresariales, y una constante flexibilización de las fuerzas de poder, se han convertido en las nuevas herramientas para sortear con inteligencia el despiadado terreno laboral.

Del mismo modo, las relaciones de pareja se vieron profundamente afectadas por esos nuevos criterios acerca de lo que debían ser los roles afectivos. En los siglos

10 Illouz, Eva, *La salvación del alma moderna*, Barcelona: Katz, 1998, p. 302.

11 Illouz, Eva. *La salvación del alma moderna*, Op. Cit. p. 40.

anteriores, el papel de la esposa requería cualidades de sumisión, abnegación, fidelidad y sacrificio; con el nuevo imperativo terapéutico, la esposa debía caracterizarse por una personalidad sociable, y por las habilidades para expresar sus deseos y sentimientos sin culpa o modestia.

La psicología comenzó a darle una mayor importancia al individuo, no al núcleo familiar, lo que desgajó el imperativo moral del sacrificio, en el cual se soportaba el papel de la mujer (y del hombre). Ahora, el nuevo tópico de la terapia (que se basaba en dos *individuos*) se denominó “intimidad”, una cualidad sin la cual un matrimonio no podría funcionar, y que en muchas ocasiones debía ser enseñado por los psicólogos. El discurso del saber, en términos foucaultianos<sup>12</sup>, ahora es arrogado por los expertos de la psique humana: sólo ellos tienen la clave para una personalidad sociable y hábil emocionalmente. El resto de los sujetos, si quieren salir a flote en el ambiente hostil y ambiguo de las relaciones sociales, deberán entrar en ese juego discursivo que detentan los psicólogos industriales y los terapeutas familiares.

Veamos una pequeña muestra de las nuevas habilidades requeridas por los sujetos contemporáneos. La inteligencia emocional<sup>13</sup>, que tan en boga ha estado los últimos años, es una representación muy clara de las nuevas habilidades narrativas y discursivas que le son exigidas al individuo, si lo que desea en verdad es llegar a una vida mejor. El sujeto contemporáneo debe desarrollar la mayor cantidad de herramientas interpersonales para comunicarse de una manera sana y amistosa con la sociedad. Naturalmente, también debe tomar en cuenta sus emociones, miedos y deseos; y debe hablar abierta y honestamente de todo aquello que lo restrinja, coarte o entorpezca su felicidad, que será conjunta, social.

Con la promesa de que la inteligencia emocional se puede aprender, la terapéutica ha constituido al sujeto como un ser flexible, cada vez más abierto, y con un control emocional que le permita dirigir sus pasos a un bienestar general. Pero esto, como ya dictamina Illouz, por fuerza debe generar tensiones y frustraciones en el seno de la sociedad, y un cierto elitismo de la inteligencia emocional —pues son las clases más preparadas las que logran avanzar en el control de sus emociones— además de un desconcierto permanente en la toma de decisiones.

Como puede verse con estos ejemplos, es fácil comprender de qué maneras la estructura terapéutica del siglo XX ha permeado en todas las esferas de la vida privada y la vida pública. Los distintos ámbitos del individuo, que correspondían a diversos roles (trabajador, esposo, padre, ciudadano incluso) fueron adquiriendo nuevas cualidades y se enfocaron en una búsqueda psicológica inédita: el intento de generar una sociedad

---

12 Véase Foucault, M. *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1987.

13 La Biblia de esta nueva perspectiva es el texto *Inteligencia emocional*, de Daniel Goleman (Goleman, Daniel, *Inteligencia emocional*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1997.). Ahí pueden observarse las distintas herramientas que ofrece Goleman para triunfar en el campo laboral, para hacer amistades, para renovar el ambiente familiar, y muchos otros éxitos más.

psicológicamente “sana”. Nunca antes se había visto un intento semejante. Pero como tal, las sombras y claroscuros de aquellas pretensiones no se hicieron esperar.

La obsesiva atención por la sanidad generó una sombra de la sociedad, un espectro que anidó en los procesos estructurales. Illouz llama a esto una *patologización* de la sociedad: una paradójica búsqueda de la salud (que nunca se explicita en realidad) por una mayoría que padece infinitos trastornos mentales. En la búsqueda por una higiene mental y física perfecta, el individuo debe cargar con la posibilidad real de que exista una cierta “suciedad” o “enfermedad” aquejándolo en todo momento.

Pascal Bruckner, afamado escritor y pensador francés, coincidirá con la patologización de la sociedad que enuncia Illouz:

Todo lo que resiste al claro poder del entendimiento, a la satisfacción de los sentidos, a la propagación del progreso recibe el nombre de sufrimiento: la sociedad de la felicidad proclamada se convierte poco a poco en una sociedad obsesionada por la angustia, perseguida por el miedo a la muerte, a la enfermedad, a la vejez. Bajo una máscara sonriente, descubre por todas partes el olor irreparable del desastre.<sup>14</sup>

De acuerdo con Bruckner, la cara oculta de la búsqueda de la felicidad es: la desesperación por no encontrarla; los miles de obstáculos que impiden su consecución; el choque frontal de subjetividades; y todo aquello que, al no ser felicidad, se le denomina “infelicidad” o “sufrimiento”. En la misma tónica, Illouz complementará: la única forma de culminar la búsqueda de la felicidad será por vía de la enfermedad, mediante el análisis minucioso de nuestras miserias: la narrativa terapéutica.

Las nuevas formas autobiográficas ahora se entienden a partir de la terapia, y de la misma patología: la sociedad y el yo sólo pueden entenderse a sí mismos a partir de una narración exhaustiva de lo que les aqueja, como podemos ver en el crecimiento desmesurado de los *reality-shows*, las líneas de ayuda o los programas de autosuperación. Illouz hace énfasis en la narrativa de la terapéutica, un discurso que resignifica la forma en que el yo se constituye: es a partir de una “escritura” sobre la vida, poniendo siempre el énfasis en los malestares y los dolores, que el yo puede aspirar a un punto de su historia en que llegue a la autorrealización.

La narrativa terapéutica ha transformado significativamente el discurso autobiográfico en la medida en que convierte la exposición pública del sufrimiento psíquico en un elemento central del relato en sí... El nuevo género autobiográfico contemporáneo adopta un carácter opuesto: estas historias son historias acerca de la agonía psíquica, incluso en medio de la fama y de la riqueza, y son acerca del acto

---

14 Bruckner, Pascal, *La euforia perpetua*, Barcelona: Tusquets, 2001, p. 47.

mismo de contarlas.<sup>15</sup>

Gracias a la terapéutica que permea todos los estratos de la sociedad, la forma de entender al yo se ha transformado enteramente, y ahora el núcleo de ese entendimiento es el sufrimiento psíquico del yo, que logra extraer la mejor versión del sí mismo. Como si fuese un carbón sometido a la presión y calor extremos para transformarse en diamante, el sufrimiento en la narrativa terapéutica es la única forma de trasvasar los dilemas existenciales, de atravesar una serie de obstáculos vitales, y de aterrizar en el edénico presente en el que los grandes problemas se han ido. Posiblemente este modelo didáctico de vida rescate las grandes fantasías de felicidad que anidan en las historias de televisión, películas o cuentos para niños: un final en el que el sufrimiento ha desaparecido y lo único que queda es el estado perpetuo de felicidad y satisfacción pura.

Con este eterno objetivo bien anclado en el sujeto contemporáneo, la narrativa terapéutica ha adquirido una legitimación creciente, misma que aumenta con artículos periodísticos, cápsulas televisivas, libros de autoayuda, y toda la parafernalia escudada en la categoría de “búsqueda de la felicidad” que nos satura diariamente en los medios masivos de comunicación. En la conciencia del individuo contemporáneo se ha introducido la idea de que la felicidad está allá afuera, y que es su deber encontrarla, como una obligación casi inevitable de su vida. Pero esto significa, como bien lo intuye la pensadora israelí, que la narrativa terapéutica se fundamentará en la ausencia de felicidad: en el sufrimiento de los sujetos que no son felices aún.

Naturalmente, el discurso de los yoes infelices sólo puede escribirse públicamente en el lenguaje de la psicología, dado que es la doctrina que inscribe en lenguaje asequible nuestra vivencia del mundo. Sólo dando voz al sufrimiento, —y hermanándolo con el de los otros que también son seres dolientes—, puede comenzar a desaparecer poco a poco. El discurso del sufrimiento, al ser público, demanda un reconocimiento de la sociedad, una justicia en la que se pueda resarcir aquello que nos ha situado en la condición de víctimas, y que es dado a conocer gracias a la narrativa terapéutica:

El lenguaje de la psicología ha codificado el yo privado y lo ha puesto a su disposición para su escrutinio y su exposición pública. Este mecanismo puede transformar el sufrimiento en condición de víctima, y la condición de víctima en una identidad [...] Al tornarse público, este discurso no sólo permite que el sujeto obtenga una reparación simbólica (bajo la forma de un reconocimiento) sino que también lo obliga a cambiar y mejorar esa condición.<sup>16</sup>

La demarcación pública del discurso terapéutico es necesaria para paliar el

---

15 Illouz, *La salvación del alma moderna*, Op. Cit., p. 232.

16 Illouz, Eva, *La salvación del alma moderna*, Op. Cit., pp. 236-237.

sufrimiento del yo. Cuando el sujeto es escuchado, cuando se le reconoce por su condición de doliente, comienza a hacerse justicia. Reivindicar la condición de víctima, en ese sentido, imprescindible para que el sufrimiento del sujeto adquiera realidad, para que ese yo se constituya. Pero hay aquí una paradoja, porque aquello que desea erradicarse es lo que se necesita para existir. La pregunta surge de inmediato: ¿Cómo elaborar una narrativa terapéutica que no desemboque en sufrimiento? La respuesta es clara: la narrativa terapéutica sólo puede existir en tanto que descripción de padecimientos, por lo cual no es posible pensarla sin el elemento del dolor y la patología.

La cultura terapéutica —cuya vocación primordial es curar— debe generar una estructura narrativa en la que el sufrimiento y la condición de víctima definan de hecho al yo. En efecto, la narrativa terapéutica sólo funciona concibiendo los hechos de la vida como indicadores de oportunidades fallidas del propio desarrollo. Así, la narrativa de la autoayuda es sostenida fundamentalmente por una narrativa del sufrimiento, y esto es así porque el sufrimiento es el nudo central de la narrativa, aquello que la inicia y la motiva, que la ayuda a desplegarse y la hace “funcionar”.<sup>17</sup>

Como vemos, hemos llegado a una conclusión discordante, y peligrosa. ¿Qué consecuencias lleva esta forma de autobiografía? La vuelta de tuerca está hecha: al hacer una narrativa perpetuamente patologizada del yo, las estructuras culturales dan vuelta a la pregunta por el mal y el sufrimiento, la base de la Teodicea moderna. Ya no se hace necesaria la figura de un Dios para confiarse a la Providencia y justificar el dolor de la existencia: ahora el sujeto deberá explicar su propio sufrimiento —el mismo que le da sustancia a ese yo— mas solamente en términos psicológicos. Al darle todo el peso de los problemas o la mala fortuna a la psique que no funciona bien, se justifica, en última instancia, el problema del sufrimiento, del dolor por la existencia.

La perturbadora pregunta en relación con la distribución del sufrimiento (o teodicea) (¿Por qué los inocentes sufren y los malos prosperan?) que ha obsesionado a las religiones y a las utopías sociales modernas, ha sido reducida a una banalidad sin precedentes por un discurso que entiende el sufrimiento como el efecto de emociones mal manejadas o de una psiquis disfuncional, o incluso como una etapa necesaria del propio desarrollo emocional.<sup>18</sup>

Cuando se traduce la existencia en términos psicológicos, el sufrimiento se convierte en un elemento psíquico subjetivo, de cada individuo: y cada quien debe luchar por acomodar sus estructuras mentales inicialmente disfuncionales. El

---

17 Illouz, Eva, *La salvación del alma moderna*, Op. Cit. p. 222.

18 Illouz, Eva, *La salvación del alma moderna*, Op. Cit, pp. 307-308.

sufrimiento ya no es un problema social o económico, no es producto de injusticias políticas y sociales, y mucho menos es una cuestión de religiosidad y de sacrificio: tiene que ver siempre con una mala interpretación de nuestra historia y de nuestro funcionamiento psicológico. La respuesta, así, siempre será dada por la psicología. La psicología es la encargada de ofrecer la respuesta al absurdo del dolor, de explicar por qué existe el mal en el mundo y por qué los inocentes sufren. Ahora todo es parte de ese entramado psíquico que no funciona correctamente, y sólo los que puedan comprender las piezas psicológicas de ese puzle en desorden sortearán con elegancia la infelicidad de la existencia. ¿Pero qué sucederá con las piezas mal encajadas que no tengan por causa la psique humana, y que no se erradiquen con la psicología? Las consecuencias pueden ser terribles.

### 3. Conclusiones

Quizás la principal aportación de este texto se afine en un diagnóstico inicial: en la comprensión del concepto de dolor actual no únicamente desde la consabida visión médica, sino unida a la narrativa terapéutica, con sus aciertos y limitaciones: el dolor y el sufrimiento, inherentes a la condición humana, se reformulan y encuentran nuevas explicaciones a partir de una cosmovisión tecnologizada y psicologizada de la existencia humana.

El recorrido de la noción contemporánea del dolor nos lleva a derroteros muy distintos: por un lado, una desmitificación de la experiencia del dolor enclavada en la corporalidad, que conduce a una reducción del concepto de dolor en términos existenciales y morales; por otra parte, la vivencia del sufrimiento explicada en términos psicológicos y reducida a la fragilidad del individuo. En ambos casos, la odisea no termina, pues aún quedan muchas piezas sueltas en la compleja estructura de la experiencia dolorosa.

Aventuramos dos líneas de investigación, que desarrollaremos en trabajos posteriores. En primera instancia, la narrativa terapéutica desemboca en una encrucijada con el Otro: ¿De qué manera es posible comprender el dolor del otro: a partir de su propio discurso patologizado, o del nuestro? ¿Es posible que la solidaridad con el dolor del otro haya ido reduciéndose, hasta convertirse en un mero espejismo del dolor del yo?

En segundo término, se hace necesario estudiar la falta de simetría entre la vivencia corporal y la experiencia psicológica del dolor, en términos amplios. Es factible que una conjunción de ambos términos en una vivencia integrada nos oriente a una conceptualización muy distinta de valores, ideales y marcos de referencia, y para ello es necesario descifrar a fondo por qué paradójicos derroteros ha ido uno y otro. Pero ciertamente, comprender más a profundidad la paradoja que nos aqueja es quizás necesario para comenzar a reconciliarse con el dolor propio.





# **FILOSOFÍA IBEROAMERICANA**



# LA IDEA DE CUIDADO EN LEONARDO BOFF

## THE IDEA OF CARE IN LEONARDO BOFF

---

MACARENA ÁLAMO SANTOS

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** Este ensayo se centra en el pensador brasileño Leonardo Boff y su idea de cuidado como instrumento clave para superar la grave crisis social y ecológica que estamos atravesando. La grave destrucción que sufre la Tierra, observable no solamente en la degradación y destrucción de la naturaleza, sino además en la carestía en la que viven las dos terceras partes de la humanidad, llevan al pensador brasileño a buscar un instrumento que transforme esta situación. Esto sólo será posible mediante la configuración de un nuevo paradigma, un paradigma que aprenda de los errores tras siglos de preeminencia de una cultura material y que evite soluciones basadas en una razón única. Este nuevo paradigma o esta nueva filosofía supondrá una forma nueva de orientar el sentido de nuestra vida y nuestra percepción y relación con la realidad. Consistirá, afirma Boff, en un paradigma que nos vuelva a relacionar con la naturaleza, que nos devuelva nuestro sentido de pertenencia a ésta y de vínculo con todos sus elementos.

**Palabras clave:** Ecología social, teología de la liberación, cuidado, Leonardo Boff, era ecológica.

**Summary:** This essay is focused on the brasilian thinker Leonardo Boff, and his idea of care as a key instrument to overcoming the ecological and social crisis we are going through. The serious destruction suffered by the Earth, which can be seen not only in the degradation and desolation of nature, but also in the dire needs of two thirds of the world's population, leads the brasilian thinker to seek an instrument to transform such situation. This will only be possible through the configuration of a new paradigm, a paradigm which must learn from the mistakes after centuries of the prevalence of a materialistic culture and which must avoid solutions based on a single mode of reason. This new paradigm or new philosophy will imply a new way of guiding the meaning of our lives, and our outlook and relation with reality. It will be, states Boff, a paradigm to relate us back with nature, which will give us back our sense of membership with it and of union with all its elements.

**Keywords:** Social ecology, theology of liberation, care, Leonardo Boff, ecologic era.

El presente ensayo se inscribe dentro de una corriente de pensamiento iberoamericana que, por un lado, pretende romper fronteras, ya que une identidades e historia en una línea de filosofía común. Pero, al mismo tiempo, quiere resaltar las singularidades no sólo de esta filosofía frente a otras tradiciones, sino también pretende destacar la diversidad que, dentro de ella, podemos encontrar. Por ello, el objetivo que planteo mediante este ensayo es tender puentes hacia un país que, formando parte del conjunto iberoamericano, tantas veces ha quedado olvidado desde el nuestro. Me refiero a Brasil. Sin embargo su riqueza cultural, intelectual y humana no puede permitirnos mantener esta situación por más tiempo y, por ello, me propongo tratar las ideas de un pensador muy conocido aquí, pero con el que creo que necesitamos reencontrarnos: el filósofo y teólogo Leonardo Boff, teórico y fundador de la Teología de la Liberación, pero menos conocido en España por la línea de pensamiento que hoy me gustaría tratar, la ecología que, en el pensador brasileño, encuentra una formulación claramente vinculada al pensamiento crítico de la Teología de la Liberación.

Boff lleva más de treinta años dedicados a la enseñanza de teología, espiritualidad y ecología, actualmente en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, lo que se ha materializado en obras como *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, o *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*. Durante toda su vida ha conjugado ambientes académicos con medios populares y pobres, lo que le ha llevado a un pensamiento crítico y reivindicativo de una profundidad que difícilmente podamos encontrar hoy en día en filósofos vivos en todo el mundo. Por ello creo que merece un lugar en este congreso, ya que la agudeza de su pensamiento no dejará a nadie indiferente. Así, mediante este ensayo me gustaría tratar la cuestión del cuidado en el pensador brasileño, como instrumento clave para superar la grave crisis social y ecológica que estamos atravesando. Veamos cómo.

La grave destrucción que sufre la Tierra, observable no solamente en la degradación y destrucción de la naturaleza, sino además en la carestía en la que viven las dos terceras partes de la humanidad, lleva al pensador brasileño a buscar un instrumento que transforme esta situación. Esto sólo será posible mediante la configuración de un nuevo paradigma, un paradigma que aprenda de los errores tras siglos de preeminencia de una cultura material y que evite soluciones basadas en una

razón única.<sup>1</sup> Este nuevo paradigma o esta nueva filosofía supondrá una forma nueva de orientar el sentido de nuestra vida y nuestra percepción y relación con la realidad. Consistirá, afirma Boff, en un “paradigma de religación con la naturaleza”,<sup>2</sup> que nos devuelva nuestro sentido de pertenencia a ésta y de vínculo con todos sus elementos.

Pero, ¿cómo hacer esto posible? Sabiendo que éste es el camino para nuestro pensador, ¿cómo dirigir nuestros pasos a él? La herramienta que Boff nos propone es una que parte de la propia esencia del ser humano. Muchos han considerado que aquello que nos define es el poseer razón. Pero, cuando esa razón sólo es explicada y utilizada desde su dimensión instrumental, producimos una fractura en nosotros mismos y en nuestra relación con el mundo que nos aleja de otras dimensiones tan esencialmente humanas como lo pueda ser la razón instrumental. De esta forma se hace necesario atender a una dimensión emocional y espiritual de la misma razón, y a los elementos que la componen ya que, en primer lugar, quizá estas dimensiones puedan atender mejor a la complejidad del ser humano y su papel en el cosmos y, en segundo lugar, porque la razón meramente instrumental se ha mostrado no sólo insuficiente, sino además destructiva y alienante del ser humano y de su relación con el otro.

Por ello, el pensador brasileño nos va a proponer un nuevo paradigma de lo humano y de su esencia; un nuevo paradigma que tratará la grave situación de destrucción de la biosfera, de injusticia social y de alienación del ser humano. Un nuevo paradigma que definirá la esencia del ser humano mediante el cuidado como actitud fundamental hacia sí mismo y hacia el mundo. Sólo mediante el alejamiento de esta actitud, que está en nuestra esencia, ha sido posible la deriva alcanzada en el mundo actual. Pero no podemos dejar de lado, como iremos viendo a lo largo de este ensayo, que el cuidado supone una responsabilización y un “compromiso afectivo con el otro”,<sup>3</sup> queriendo alejar con ello una posible primera idea errada sobre el concepto de cuidado que aquí estamos manejando.

Para ir despejando un poco más las dudas sobre este concepto fundamental, nuestro siguiente paso será recurrir, como nos explica Boff, al “filósofo que mejor vio la importancia esencial del cuidado”,<sup>4</sup> y que no será otro que Martin Heidegger, que definirá el cuidado como “modo-de-ser esencial” del hombre, es decir, como formando parte de su esencia. Esta idea del filósofo alemán servirá de base a Boff para entretejer su propuesta de cuidado esencial como herramienta clave para afrontar la grave crisis mundial ante la que nos encontramos. Pues bien, siguiendo al pensador brasileño, vamos a estructurar este ensayo a partir de cuatro puntos, que tratarán los elementos clave de este concepto. En primer lugar hablaremos de cuáles son, según Boff, las tres

---

1 Boff, Leonardo. *El cuidado esencial: Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. pp. 24-25.

2 Ídem.

3 Ibid., p. 29.

4 Ibid., p. 30.

dimensiones de la existencia humana. En segundo lugar, veremos cuál es la naturaleza del cuidado y cuáles son sus modos-de-ser. En tercer lugar, analizaremos las repercusiones de este nuevo paradigma. Y, por último, trataremos los puntos en los que se concreta. A modo de conclusión, cerraremos este ensayo marcando la línea que une esta ética del cuidado con el pensamiento ecologista y la Teología de la Liberación.

Vamos a comenzar, pues, con las tres dimensiones de la existencia humana que, para Boff, son las siguientes.<sup>5</sup> En primer lugar, una dimensión material y terrenal; en segundo lugar, una dimensión espiritual y celestial; y, en tercer lugar, una dimensión utópica. La dimensión material y terrenal se definiría en la frase “somos Tierra” pero, ¿qué quiere decir Boff con “ser Tierra”?<sup>6</sup> Pues bien, la idea que encierra es que el ser humano está constituido biológicamente por elementos que también forman parte de la Tierra en la que vivimos, fruto de un proceso evolutivo de todo el universo de millones de años. A pesar de esto, el ser humano es capaz de alejarse de ella y “pensar la Tierra”, reflexionar sobre ella y sobre nuestro lugar en ésta.<sup>7</sup> Además, concebimos la Tierra como un “principio generativo” que engendra, da vida y, al mismo tiempo, acoge. De aquí arquetipos de diferentes culturas como los de Gran Madre o Pacha Mama.<sup>8</sup> Pero, además, esta dimensión se reflejaría en nuestro sentimiento de formar parte de una compleja comunidad formada, no sólo por otros seres humanos, sino también por el resto de animales y seres vivos.

En segundo lugar, la dimensión espiritual y celestial de la existencia se entiende, según Boff, como la “trascendencia del ser humano”, es decir, su deseo de ir más allá de sus propios límites, lo que se reflejaría en su impulso constante por abrir nuevos horizontes, por acaparar todo lo que está a su alcance y continuar su camino. El reto inicial estaría en encontrar un equilibrio entre estas dos dimensiones del ser humano. Para ello, debemos pasar a explicar la tercera dimensión, la dimensión utópica.

Pues bien, la utopía es la forma en la que se concilian las dos dimensiones anteriores, ya que es la forma en la que el deseo constante de abrirse a nuevas perspectivas se concreta en modos mejores de convivencia, ya que la dimensión terrenal, unida con los dos elementos anteriores, estrecharía el ámbito de actuación, centrándose en “la existencia personal y colectiva”.<sup>9</sup> El avance de la historia hacia una mejor existencia humana siempre ha necesitado de la utopía, que concreta las dos dimensiones diferenciadas, pero complementarias, del hombre. Sin embargo, se hace necesario un elemento más, básico del ser humano, que haga que esta utopía cobre sentido en cada uno de nosotros como seres finitos. Se trata de nuestra cualidad de ser seres para el cuidado.

---

5 Ibid., pp. 58-69.

6 Ibid., p. 62.

7 Ídem.

8 Ídem.

9 Ibid., p. 68.

Pasamos, pues, al segundo punto de nuestro ensayo en el que, después de ver las dimensiones de la existencia humana, nos centraremos en el cuidado como elemento fundamental de nuestro ser. Boff, retomando la idea de Heidegger definirá el cuidado como “una actitud fundamental, un modo-de-ser mediante el cual la persona sale de sí y se centra en el otro con desvelo y solicitud”.<sup>10</sup> Volvemos aquí, pues, a insistir en la necesidad de entender el cuidado como una actitud que trasciende necesariamente el yo y que convierte al otro en el centro de nuestras preguntas y preocupaciones. Sin embargo, ya que el cuidado es una actitud que implica una acción, y siendo éste esencial al hombre, la inclusión fundamental del otro no puede más que traer como consecuencia el convertirse en el elemento fundamente de una nueva ética. Es lo que Boff, siguiendo a Heidegger definirá como “modo-de-ser-en-el-mundo”, es decir, como aquello que estructura el modo en que el hombre se relaciona y convive con el mundo que le rodea. Sin embargo, nos dirá Boff que hay dos maneras básicas de “ser-en-el-mundo”: el trabajo y el cuidado, de las que surge todo “el proceso de construcción de la realidad humana”.<sup>11</sup> Vamos a ver en qué consiste cada una de ellas.

El trabajo será, para Boff, la forma en la que el ser humano interactúa e interviene en la naturaleza, sin embargo, aunque este hecho no tiene repercusiones necesariamente negativas, el predominio de la razón instrumental-analítica, como herramienta aparentemente “más eficaz para intervenir con profundidad en la naturaleza” ha derivado históricamente en un dominio destructivo de ésta y de las relaciones entre los hombres, lo que Boff sitúa principalmente en el surgimiento del antropocentrismo que, por un lado “niega a las cosas la relativa autonomía que poseen”, pero, además, “olvida la relación que el propio ser humano mantiene [...] con la naturaleza y con todas las realidades, por ser parte del todo”.<sup>12</sup> El cuidado es la segunda manera básica de “ser-en-el-mundo”. Es importante no olvidar, antes de entrar en su explicación, que trabajo y cuidado no son maneras opuestas o excluyentes. Ambas forman parte del modo en el que el hombre interactúa en el mundo, pero el predominio de una u otra da a nuestra existencia unas características diferentes. Pues bien, el cuidado implica, por un lado, la convivencia con las cosas, perdiendo éstas su condición de meros objetos para pasar a basar nuestras relaciones en el mundo en vínculos sujeto-sujeto. Mediante el cuidado, por lo tanto, recuperamos el valor intrínseco de las cosas, desapareciendo su valor utilitarista, y haciendo así posible el surgimiento de la alteridad, el respeto o la reciprocidad.

Hoy por hoy, sin embargo, nos encontramos en una situación de desequilibrio entre estas dos dimensiones, siendo el modo-de-ser-trabajo el que predomina. Pero ya no sólo eso, sino que lo hace bajo la forma de trabajo dominador y explotador, hecho que se acentuó fundamentalmente a partir del siglo XVIII. Por ello, se hace necesario que

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 73.

<sup>11</sup> Ibid., p. 75.

<sup>12</sup> Ibid., p. 76-77.



recuperemos el cuidado, para lo cual es imprescindible que el hombre vuelva sobre sí mismo. Y volver sobre nosotros mismos supone revisar esas definiciones que tratan de explicar cuál es nuestra esencia, qué es lo que nos caracteriza. Aquí Boff apelará no al logos o razón, sino a los lazos afectivos, que son aquellos que nos hacen capaces de hacer, tanto a personas como a situaciones, portadoras de valor.<sup>13</sup> Y sólo cuando esto ocurre nos sentimos responsables de ellas, a partir de lo cual seremos capaces de dedicarles nuestro cuidado. Boff además, sitúa esta idea dentro de tres corrientes de pensamiento fundamentales en la historia de occidente. Una filosófica, a la que pertenecerían pensadores como Platón, San Agustín, San Buenaventura, Duns Escoto, Pascal, Schleiermacher y Heidegger. Otra psicológica, con Freud, Jung, Adler, Rogers y Hillman. Y una última más reciente “a partir de la biología genética y de las implicaciones antropológicas de la física cuántica de Niels Bohr y de Werner Heisenberg”.<sup>14</sup>

Después de conocer las maneras (trabajo y cuidado) a partir de las cuales construimos nuestra realidad, se hace necesario, pues, ver qué repercusiones tendrá la recuperación del cuidado para equilibrar el predominio del trabajo explotador sobre el hombre y el mundo.

La primera de ellas es el amor como fenómeno biológico. Boff, para ello, tomará el concepto de amor definido por el biólogo chileno Humberto Maturana. Para éste, los seres vivos tienen dos formas de adaptarse al medio: una necesaria, que es mediante la interconexión de todos los elementos de un ecosistema; y otra espontánea, por puro placer, que es algo propio de la vida. Pues bien, el amor sería de este último tipo pero, cuando se produce en el hombre, el amor toma la forma de proyecto de libertad “que acoge conscientemente al otro” convirtiéndose en el “más alto valor de la vida”. De aquí surge el “amor ampliado” que es la socialización. Es decir, es el amor el que origina la sociedad, y no al revés. Sin embargo, cuando la sociedad persiste pero no su elemento fundamente, ésta se convierte en una “agregación forzada, de dominación y de violencia de unos contra otros, obligados a convivir”. El amor, por tanto, en el hombre, es el “sentimiento de afecto y de pertenencia a un mismo destino y a un mismo camino histórico”.<sup>15</sup>

La segunda repercusión del cuidado es el alcanzar la justa medida, idea tratada por diferentes filosofías a lo largo de la historia. Para nosotros tendrá una especial relevancia, ya que será fundamental para recuperar el equilibrio perdido entre los modos-de-ser-trabajo y cuidado. Para Boff “la justa medida se alcanza a través del reconocimiento realista, de la aceptación humilde y de la óptima utilización de los límites, confiriendo sostenibilidad a todos los fenómenos y procesos, a la Tierra, a las

---

13 Ibid., p. 81.

14 Ibid., p. 82.

15 Ibid., pp. 88-89.

sociedades y a las personas”.<sup>16</sup> Conseguir esto no supone necesariamente tener multitud de datos sobre los detalles de la crisis ecológica actual, ya que disponer de mucha información no necesariamente va acompañado de una mayor actitud de respeto. La clave para Boff está en volvernos a sentir parte de la Tierra, lo que exigiría medidas de tipo pedagógico que desborden el ámbito académico y penetren no sólo en las instituciones, sino también en las conciencias.

La tercera repercusión del cuidado es la ternura vital, que Boff define partiendo de la distinción que realiza Pascal entre *esprit de finesse* y *esprit de géometrie*.<sup>17</sup> El primero es el espíritu de delicadeza, de sensibilidad y de cuidado. El segundo es el espíritu “calculador y productivo, interesado en la eficacia y en el poder”. A partir de aquí, la ternura será definida como “el afecto que brindamos a las personas y el cuidado que aplicamos a las situaciones existenciales [...] se manifiesta como inteligencia que intuye, que ve hasta lo profundo y establece comunión [...] es el cuidado sin obsesión”.

La cuarta es la caricia esencial, que debemos de distinguir de la caricia como excitación.<sup>18</sup> La importancia de la caricia esencial estriba, para Boff en que “exige total altruismo, respeto por el otro y renuncia a cualquier otra intención que no sea la de la experiencia de querer y amar”. De ahí la importancia otorgada a este gesto por médicos y psicólogos para la crianza de un niño en equilibrio y seguro de sí mismo. En quinto lugar, nos habla Boff de la “amabilidad fundamental” que la definirá como la capacidad del ser humano por captar el valor intrínseco de las cosas, volviéndolas así significativas para nosotros y susceptibles de nuestro cuidado, al tiempo que nos enriquecen y nos transforman.

La sexta repercusión del cuidado será la convivencialidad, concepto que Boff toma del pensador Iván Illich, que lo usará para dar respuesta a la crisis producida en nuestro sistema económico y productivo y a la crisis ecológica fruto de la primera. Esta convivencialidad supone la capacidad de mantener el equilibrio entre la sociedad y la naturaleza, reforzando nuestro sentido de pertenencia a ésta, adoptando actitudes de autolimitación, garantizando el atender las necesidades humanas y conviviendo en el respeto con el resto de seres vivos. Por último, la compasión radical, como aportación del budismo, consistiría, para Boff en “la capacidad de compartir la pasión del otro y con el otro. Se trata de salir del propio círculo y entrar en la galaxia del otro en cuanto otro, para sufrir con él, alegrarse con él, caminar junto a él y construir la vida en sinergia con él”.<sup>19</sup> Esto supondría, en primer lugar, un rechazo de toda violencia y, en segundo lugar, atender primero al que más sufre.

Después de ver las repercusiones que traería reforzar la dimensión del cuidado, vamos a ver en qué se concretaría este modo de ser en el mundo. En primer lugar

---

16 Ibid., p. 90.

17 Ibid., pp. 95-96.

18 Ibid., pp. 97-98.

19 Ibid., p. 103.

encontraríamos el cuidado de nuestro planeta, lo que requeriría una alfabetización ecológica y una revisión profunda de nuestro hábitos de consumo.<sup>20</sup> En segundo lugar, el cuidado del propio nicho ecológico, es decir, el cuidado a nivel local, para lo cual se necesita que cada persona y el grupo en el que habite se descubran como parte del ecosistema local en el que están inmersos, tanto en su dimensión natural como cultural. En tercer lugar, tendríamos el cuidado de una sociedad sostenible, que tomaría tres vertientes: uno, producir lo suficiente para sus miembros pero, dos, tomando sólo aquello que pueda ser repuesto y, tres, con un sentido de solidaridad intergeneracional para los seres vivos del futuro. El cuidado del otro, en cuarto lugar toma, en Boff, un papel fundamental, ya que el descubrimiento de aquel que no soy yo es el momento fundacional de toda ética. Pues bien, el cuidado del otro supone establecer un diálogo que, basándose en una alianza de paz y amor, no pueda más que ser liberador, y no opresor. Para nuestro pensador esto cobrará un cariz especial bajo el prisma de las relaciones hombre-mujer, lo que supondrá un esfuerzo por desmontar las estructuras patriarcales y de dominación de nuestra sociedad.

El cuidado de los pobres, oprimidos y excluidos, en quinto lugar, supondrá, lejos de un paternalismo asistencialista, una toma de conciencia que lleve a la superación de “la explotación del ser humano y la expoliación de la Tierra”, lo que conlleva el cuidado por la dignidad de la vida, que sólo puede partir de un sentimiento de amor y solidaridad con los que se encuentran excluidos, oprimidos o en situación de pobreza.<sup>21</sup> El cuidado de nuestro cuerpo en la salud y en la enfermedad, en sexto lugar, conlleva una dimensión de la salud alejada de la mera ausencia de enfermedad. La salud, para Boff, “no es un estado, sino que es un proceso permanente de búsqueda de equilibrio dinámico de todos los factores que componen la vida humana”.<sup>22</sup> Por ello, estar sano debe incluir no sólo la salud, sino también la enfermedad y la muerte, que forman parte de nuestra existencia. El cuidado, con esta idea de fondo, supone entonces cuidar no sólo nuestro cuerpo, sino también las relaciones que éste establece con el mundo que nos rodea, además de asimilar, de forma creativa, todo lo que nos ocurre en la vida, de forma que podamos crecer como “personas maduras, autónomas, sabias y plenamente libres”.<sup>23</sup>

Boff incluye en séptimo lugar el cuidado y curación integral del ser humano, para lo cual nos propone volver a las grandes tradiciones terapéuticas de la humanidad, que han entendido la curación como un proceso que no sólo implica a la parte enferma, sino que incluye a la totalidad del ser humano, de forma que la curación no sería la eliminación de la enfermedad, sino la creación de un nuevo equilibrio entre la parte física, psíquica y espiritual del hombre. También Boff aborda el cuidado de nuestra

---

20 Ibid., p. 108.

21 Ibid., p. 115.

22 Ibid., p. 118.

23 Ibid., p. 119.

alma, en octavo lugar, entendiendo por ésta la capacidad de reflexión y autoconciencia surgida en el hombre como fruto del todo el proceso evolutivo. En ella, nos dirá Boff, se encuentran fuerzas “que nos invitan a la unidad y a la cooperación, y fuerzas [...] que disgregan y destruyen nuestra centralidad”.<sup>24</sup> El cuidado del alma implicaría, por tanto, la búsqueda del equilibrio entre ambas.

En noveno lugar, Boff trata el cuidado de nuestro espíritu, concepto éste, junto con el de alma, también polémico. Vamos a ver cómo lo aborda nuestro autor. Poseemos espíritu, nos dice Boff, porque el ser humano es capaz de sentirse parte del universo y conectado con él. Pero Boff aporta dos pruebas más para demostrarlo. La primera es que somos capaces de formularnos preguntas sobre nuestra esencia, nuestro lugar en el mundo, nuestro origen y nuestro fin en él. La segunda es que tenemos la habilidad de crear valores y símbolos. Cuidar el espíritu, para Boff, supone “cuidar de los valores que orientan nuestra vida e [...] implica poner los compromisos éticos por encima de los intereses personales y colectivos”.<sup>25</sup> Por último, Boff nos hablará del “cuidado de nuestra gran travesía, la muerte”, entendiendo ésta no como el final del camino, sino como acontecimiento que forma parte de la existencia misma y que al liberarnos de las ataduras del espacio y del tiempo, podría permitirnos alcanzar una plenitud imposible de concebir mientras vivimos.<sup>26</sup> Podría considerarse, así “el verdadero nacimiento del ser humano”.<sup>27</sup>

A lo largo de todo este artículo hemos visto de forma tangencial la relación que Boff establece entre una ética del cuidado, con todas las concreciones que acabamos de realizar, y un pensamiento ecologista. Sin embargo, consideramos legítimo el deseo de hacer más explícita la propuesta ecologista de Boff, partiendo de la ética anteriormente descrita. Pues bien, esto solamente podrá realizarse estableciendo el lazo de unión entre las dos líneas de pensamiento que han marcado la trayectoria de nuestro pensador: por un lado, nos encontramos con la Teología de la Liberación, de la que Boff es máximo representante y fundador; por otro lado, el pensamiento ecologista, que a partir de la década de los setenta, con el informe elaborado por el Club de Roma, *Los límites del crecimiento*, irrumpe con fuerza en los movimientos de izquierda como un elemento que ha de ser integrado en sus formulaciones teóricas y en su actividad práctica, si sus objetivos están realmente encaminados a una liberación completa del ser humano. Veamos cómo estas dos líneas clave del pensamiento actual se entrelazan en la propuesta de nuestro autor.

Como preocupación central de sus planteamientos, Boff tratará de explicar a lo largo de sus obras más recientes, la complementariedad que existe entre la Teología de la Liberación y la ecología, ya que ambas responderán a los desafíos más apremiantes

---

24 Ibid., p. 122.

25 Ibid., p. 125.

26 Ídem.

27 Ibid., p. 126.

de la sociedad actual y dan respuesta a problemáticas que el ser humano ha tratado de resolver a lo largo de su historia. Ambas corrientes de pensamiento, nos dirá nuestro autor, tienen un objetivo común, lo que las situará en la misma línea de elaboración teórica y realización práctica. Esta línea común no es otra que la de la liberación, por un lado, de los pobres y de la humanidad en su conjunto, y por otro lado, de la Tierra, de forma que el ser humano establezca una nueva relación con ésta, relación que debe garantizar no sólo la continuidad de los ecosistemas, sino una “buena calidad de vida” tanto de los seres humanos del presente como de las próximas generaciones.<sup>28</sup>

Vemos de esta forma cómo el pensamiento ecologista, tal como se comenzó a plantear fundamentalmente a partir de los años setenta, supone una lógica integradora, que amplía la dimensión liberadora que el pensamiento de izquierda había atribuido únicamente a las relaciones entre seres humanos. Ahora, con la perspectiva aportada por el ecologismo, ya no podemos conformarnos con restablecer la igualdad y el equilibrio únicamente en las relaciones entre los hombres, sino que éstas necesariamente deben pasar por un nuevo equilibrio en las relaciones entre el hombre y el mundo en el que se encuentra inmerso, y del que forma una parte intrínseca. La violencia que el ser humano muestra en sus relaciones con otros seres vivos, sean humanos, animales o ecosistemas completos, no puede considerarse por separado, sino que forma parte de una lógica instrumental y cosificadora que debe ser superada considerando todos los frentes en los que actúa, y no solamente los efectos producidos entre seres humanos. Si nos limitamos sólo a estos, la respuesta habrá sido sólo parcial, o no podrá considerarse una respuesta como tal. Si no se comprende de una manera total y se afronta como una visión específica que ha dominado las relaciones del hombre con el mundo en todas sus dimensiones o manifestaciones, sería imposible considerar que el hombre haya superado su relación de explotación con el mundo: no se podría entender que el hombre trate con dignidad a los demás hombres y con desprecio al resto de la vida sobre la Tierra, si él forma una parte intrínseca de ésta, y la propia Tierra es parte de su ser. De aquí que el concepto clave en torno al cual se organizará este nuevo planteamiento es el de Gaia, de James Lovelock, que considera la Tierra y todos sus elementos como una única realidad orgánica. Desde aquí surgirá lo que Boff denominará la “era ecológica” que él mismo definirá como un retorno del ser humano a su hogar, que es la Tierra. Una vuelta al hogar basada en el respeto y la responsabilidad del hombre hacia su propia morada y hacia aquello que le ha dado la vida.

La Teología de la Liberación, por su parte, planteaba en su horizonte de preocupación al pobre y oprimido. En sus comienzos no había un vínculo explícito con el pensamiento ecologista, sin embargo, la violencia hacia el oprimido como una violencia hacia un miembro esencial de la Tierra y, por tanto, una agresión a la propia Tierra, va a ser una conclusión fácilmente extraíble en el desarrollo de sus

---

28 Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. 4ª edición. Madrid: Trotta, 2006. p. 135

formulaciones. A su vez, la Teología de la Liberación, y Boff como teórico fundamental, llegará a la conclusión de que la lógica que se encuentra detrás de la explotación del ser humano es la misma que se encuentra detrás de la explotación y expoliación de la Tierra, sus recursos y sus seres vivos, por tanto, es esa lógica la que hay que superar, ya que ha venido afectando a la biosfera en su conjunto y a las relaciones entre sus miembros durante, al menos, los últimos tres siglos.<sup>29</sup>

Entonces, y a modo de conclusión, ¿cuál es la apuesta que esta unión entre Teología de la Liberación y ecología plantea? Boff la definirá como “liberación integral” o “justicia ecológica y societaria”, cuyo marco sociopolítico sea un modelo de democracia cuya preocupación central sea la vida, considerando ésta en un sentido amplio, pero también y fundamentalmente la vida de aquella parte de la humanidad más humillada y explotada, y que incluya también a todos los elementos de la naturaleza como miembros, no sólo para ser usados, sino para establecer una relación con ellos basada en el respeto y la dignidad, además de en la necesidad.<sup>30</sup>

Pues bien, partiendo de este marco, la liberación integral debe constar, para Boff, de cuatro elementos esenciales. El primer de ellos es la formulación de un nuevo paradigma, que él llamará el “paradigma de la re-ligación”, que suponga la liberación de todos los seres humanos, ya que todos, tanto ricos como pobres, están oprimidos en diferentes maneras, por una lógica destructora y cosificadora.<sup>31</sup> En segundo lugar, el punto de partida de nuestros planteamientos y nuestra acción debe ser diferente, tomando ahora el lugar central de toda consideración los más amenazados de la Tierra, ya no sólo los pobres u oprimidos, sino la misma Tierra como un todo. En tercer lugar, nos encontramos con la necesidad de cambiar nuestra perspectiva hacia los miembros de la humanidad y la Tierra en su conjunto. Ya no podemos considerarnos como individuos aislados con meras relaciones forzosas o interesadas. Ahora, sin dejar de lado nuestra individualidad personal, debemos reforzar la idea de comunidad, ya no sólo con otros seres humanos, sino con todos los miembros vivientes que forman parte de nuestra existencia, aunque estos puedan estar alejados en el espacio o en el tiempo. De ahí que el último de los elementos esenciales que plantea nuestro pensador es el de la sustentabilidad, idea que definirá de la siguiente manera y con la que quisiera concluir el presente ensayo: Boff nos hablará de una sustentabilidad:

Del planeta Tierra a corto, medio y largo plazo, mediante un tipo de práctica cultural no consumista, respetuosa de los ritmos de los ecosistemas, que inaugure una economía de lo suficiente para todos y propicie el bien común, no sólo a los humanos sino también a los demás seres de la creación.<sup>32</sup>

---

29 *Ibid.*, p. 143.

30 *Ibid.*, p. 145.

31 *Ídem.*

32 *Ibid.*, p. 146.



# LA IDEOLOGÍA Y LA POLICÍA

## THE IDEOLOGY AND THE POLICE

---

CAROLINA ANDREA MONTOYA VARGAS

Universidad Católica de Chile

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** Hannah Arendt conoció muy de cerca a personas que vivieron las consecuencias negativas del comunismo, el estalinismo y el nazismo, pero también experimentó la incapacidad de la filosofía de su época para explicarlas. El problema que tuvo que enfrentar es que la mayoría de las reflexiones que denunciaron el totalitarismo y la barbarie se limitaban a hacer juicios políticos colectivos, pero puesto que totalitarismo y barbarie estaban ligados directamente a la acción humana, para Arendt exigían establecer la responsabilidad personal en esos acontecimientos. Los análisis de su libro, *Los orígenes del totalitarismo* (1958), aun cuando no siempre recurran al concepto de “totalitarismo”, desarrollan la tesis de que “pensar el totalitarismo” implica un ejercicio del pensamiento que exige una ruptura con la “tradicción”. Puesto que el totalitarismo erradica la autonomía de la persona y convierte a los seres humanos en agentes o víctimas, al pensador le corresponde narrar la acción acontecida para poder establecer de manera definitiva el vínculo entre perpetrador y víctima, y dar paso a una nueva forma comprensión del fenómeno moral del mal.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, violencia, política, educación, totalitarismo.

**Abstract:** Hannah Arendt knew very well individuals who had experienced directly the dire consequences of communism, Stalinism and totalitarianism, but she also experienced herself the failure of existing philosophy to explain those historical facts. The problem she has to face was that most of the reflections about totalitarianism and barbarism were collective political judgments, yet totalitarianism and barbarism were directly linked to human action and, therefore, for Arendt the task was to establish the personal responsibility in those events. In her book *The Origins of Totalitarianism* (1958), her analyses, even if they do not always refer to the concept of totalitarianism, lead to the thesis that “thinking about totalitarianism” implies a way of thinking that breaks with the “tradition”. If totalitarianism eradicates personal autonomy and transforms human beings either in agents or victims, then thinkers are required to narrate the past human actions to establish definitely the link between authors and victims, creating a new way of understanding the problem of evil.

**Keywords:** Hannah Arendt, violence, politics, education, totalitarianism.



La reflexión sobre “la humanidad” en Hannah Arendt se sitúa en el campo de una teoría crítica de las ideologías del siglo XX. Su propuesta versa sobre una reivindicación de la singularidad, es decir, del lugar “de los hombres en plural” frente a todo tipo de movimiento que adormezca el pensamiento del individuo en el corazón de su propio tiempo. Desde que se empezaron a manifestar masivamente los movimientos estudiantiles en Chile el tema sobre cómo se gestiona la Educación se ha puesto el tela de juicio y ha evocado algunas de las reflexiones que Hannah Arendt dejó plasmadas en su momento sobre los mismos puntos a debatir. En los años que abarcan la vida de posguerra de Hannah Arendt, no es extraño encontrar que sus juicios sobre el desorden, la ruina y la corrupción de Europa tengan su fundamento en el análisis de una sociedad que se maneja conforme a la falta de las convicciones que profesa.

Una propuesta para pensar a Hannah Arendt en Iberoamérica se centra en cuestionar la responsabilidad o atribución de imputaciones a sujetos individuales que actúan en medio de organizaciones ampliamente burocratizadas. Pero, ¿qué sucede cuando la participación en la política es reducida a su mínima expresión? En Iberoamérica la prioridad que se le dio a la defensa del orden establecido fue una constante en materia constitucional. El nacimiento de regímenes autocráticos tradicionalistas dejó en evidencia algunos de los peores excesos en materia de atropellos a los derechos humanos, como se ha visto en Argentina o en Chile. En las jornadas arendtianas realizadas en Santiago de Chile en agosto de 2011, la reflexión de las filósofas Cristina Sánchez y Fina Birulés, suscitó la vigencia y pertinencia de los análisis de Arendt para pensar los nuevos movimientos que se dan hoy día en el espacio público y que tienen como fundamento una responsabilidad de los adultos con los recién llegados al mundo, el *Amor mundi*. Otro punto relevante, es señalar cómo la intrusión de la cuestión social invadió en el siglo XIX los principales espacios que justificadamente necesitaba la pluralidad política. El trabajo arendtiano permite revelarnos la forma en la que la dicotomía de lo privado y lo público, han consolidado en una reducción de lo político a “lo social”; y el peligroso problema de “lo social” es que poco a poco ha empobrecido nuestra libertad.

Hannah Arendt escribió sobre política, educación, historia y filosofía como respuesta a la certeza de la pérdida de aquellos principios que guiaban a los hombres de su época. En su lectura, consideramos de interés destacar la línea de interpretación de su

obra que destaca que no se puede exigir una sistematicidad a sus escritos en términos de un sólo argumento o de una narración lineal.<sup>1</sup> Esta propuesta asume que la unidad de inspiración argumentativa que encontramos en ella nace de su particular observación y atención a las novedosas problemáticas que surgen en el ejercicio de la política del siglo XX.<sup>2</sup> Uno de sus intérpretes C. Lefort reitera como en la actualidad nos seguimos negando a pensar el totalitarismo. Al respecto dice: “Ni la aceleración del cambio que hace surgir una historia por encima de los hombres, una historia cuyo movimiento hace ley, ni la formación de ideologías, tales como el marxismo o el darwinismo, ni el éxito del modelo de la organización social, derivado de la ciencia y la tecnología, son suficientes para explicar las características del nuevo sistema de dominación que nos cobija”.<sup>3</sup> Hannah Arendt conoció de cerca y estuvo rodeada por testimonios pertenecientes al comunismo, al estalinismo y al nazismo. Pero tropezó con la incapacidad de la filosofía para explicar las catástrofes desatadas. Si las reflexiones que denunciaron el totalitarismo y la barbarie le hablaban del ejercicio de la facultad de juzgar en materias políticas, para Arendt estos juicios estaban ligados directamente a la acción humana y esto exigía una imputabilidad.

En lo que concierne a su texto *Sobre la violencia*, Arendt hace una reflexión sobre la importancia de escuchar a una generación que se ha criado en medio de una continua transgresión absoluta de las leyes que albergan algún sentido de la dignidad humana. El totalitarismo había trazado el camino del “todo es posible” y las generaciones siguientes se educaron bajo la primacía de la técnica y de la posibilidad de sobrepasar todo límite. Es en *Sobre la violencia* donde mejor expresa el carácter instrumental de la violencia. A su juicio, en los movimientos estudiantiles de Europa y de América a fines de los años 60 la violencia fue un elemento para la dramatización de los hechos. A su vez, Arendt aboga por justificar cómo la rabia fue un sentir común que permitió la toma de conciencia sobre la pérdida del sentido de autoridad. La indignación frente a los hechos dejaba entrever, la consideración que merece el único lugar de libertad política: el espacio público.

La rebelión estudiantil es un fenómeno global pero sus manifestaciones, desde

---

1 Dana Villa expone en la introducción al *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, que Arendt nunca escribió una filosofía política sistemática en el modo de Thomas Hobbes o de John Rawls.

2 “They cannot help wondering whether there is, in fact, a consistent perspective behind her varied reflections on the nature of political evil, the glories of political action, and the fragility of civilized society (the “human artifice”) in the face of mounting natural, technological, and political pressure. The situation is not helped by the fact that many commentators on Arendt have tended to seize upon one strand of her oeuvre, elevating her reflections on political action, or her theory of totalitarianism, to a position of unquestioned preeminence”. (Villa, Dana. *Public freedom*. Princeton: Princeton UP, 2008. p. 1). Arendt advierte que ninguna de nuestras categorías tradicionales de sentido jurídico, moral o utilitario, nos pueden ayudar a predecir el curso de acción de la presencia vigente de la violencia heredada del totalitarismo.

3 Lefort, Claude. “Negarse a pensar el totalitarismo.” *Estudios Sociológicos* XXV, n° 74 (2007): 297-308. p. 302.

luego, varían considerablemente de país a país, a menudo de universidad a universidad. Esto es especialmente cierto por lo que se refiere a la práctica de la violencia. La violencia ha seguido siendo fundamentalmente una cuestión de teoría y retórica donde el choque entre generaciones no ha coincidido con un choque entre tangibles intereses de grupo.<sup>4</sup>

[...] creo que es más probable que las universidades, así como los administradores y los consejos de síndicos, sean a medias conscientes de la obvia verdad de una conclusión del documento oficial report on Violence in America: “La fuerza y la violencia son probablemente técnicas eficaces de control social y de persuasión cuando disfrutan de un completo apoyo popular”.<sup>5</sup>

Para Arendt la rabia a diferencia de la furia, brota ante la injusticia o mejor aún surge ante aquello que no podemos cambiar. El más claro signo de deshumanización no es la rabia ni la violencia sino la evidente ausencia de ambas.<sup>6</sup> En lo que concierne a los movimientos políticos distingue entre reforma-revolución-rebelión, y si escribe sobre las revoluciones no es para delinear la historia de las mismas o distinguir sus tipos, sino para presentar un ideal susceptible de ser introducido en la práctica. Elisabeth Young-Bruehl en la biografía dedicada a Hannah Arendt expone: “Comentando un trabajo de uno de sus estudiantes de Chicago, [Arendt] expuso su postura con toda claridad: 'Al final de su trabajo define usted, por último, su noción de la política, diciendo que es 'un modo de autoexpresión'. No dudo que muchos están de acuerdo con esa definición, especialmente muchos jóvenes. Yo, ciertamente, no estoy de acuerdo'”.<sup>7</sup>

A su juicio lo que protege la libertad, es una república con una constitución. Los fines de la década de los años 60 marcaron un auge de la teoría, la práctica revolucionaria, y el debate en torno de la política americana. Los cimientos históricos de su obra *Sobre la revolución*, fueron seriamente puestos en duda y discutidos reiteradamente. Los estudiantes de la *American Students for a Democratic Society* “respondieron positivamente” a las reflexiones de Hannah Arendt en lo que ellos denominaron una defensa de la “democracia participativa”.<sup>8</sup> El núcleo de todo el problema se puede plantear en los siguientes términos: la violencia ha sido el arma de la

---

4 Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solanas. Madrid: Alianza, 2006. p. 30. “La rareza de las rebeliones de esclavos y de las revueltas de los desheredados y oprimidos resulta notoria; en las pocas ocasiones en que se produjeron fue precisamente una “loca furia” la que convirtió todos los sueños en pesadillas. En ningún caso, por lo que yo sé, ha sido la fuerza de estos estallidos “volcánicos”, en palabra de Sartre pueden encontrar ya no sólo en las alta, “igual a la presión ejercida sobre ellos”.

5 *Ibid.*, p. 31.

6 *Ibid.*, p. 86.

7 Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Trad. Lloris Valdés Manuel. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993. p. 516.

8 *Ibid.*, p. 513.

reforma pero la revolución no es afín a la reforma institucional como piensan algunos lectores de Arendt.<sup>9</sup> Sólo que en la modernidad, la idea de una revolución política generalmente, fue sucedida por la idea de una revolución social. Así la reforma burguesa nace estrictamente ligada a la revolución de la Patria. Y con las ideologías se convierte en la guerra de aquellos que no tienen propiedad contra los que la tienen, de la agricultura contra la industrialización, de la compra y venta contra la estabilidad, del craso materialismo. En este orden de ideas Arendt intenta abordar con cierta asiduidad el problema de la distinción entre poder y violencia, y la manera en la que ambos conceptos aparecen vinculados a una técnica burocrática. La cuestión política fundamental es la cuestión de quién gobierna a quién:

[...] La más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de ¿Quién manda a Quién? Poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras para indicar los medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función. Sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del dominio, aparecerán o, más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos.<sup>10</sup>

Según Arendt, la manera de comprender el mundo está ligada a la forma de relacionarnos con la verdad. La perspectiva griega mantiene que la verdad puede ser recibida en puridad solamente por un *theorein* que conlleve un ver sin hacer nada. El conocimiento moderno, en cambio lleva implícito un hacer.<sup>11</sup> La reflexión más contundente sobre este punto la desarrolla en su obra *La condición humana* (1958). No obstante en su texto “La tradición y la Edad Moderna” (1954) que se encuentra en el libro *Entre el Pasado y el futuro*, ella hace un gran aporte a la comprensión de la ruptura de la tradición como un hecho consumado, y no como el resultado de la elección deliberada de alguien.<sup>12</sup> La pérdida de lo político coincide con lo que sería, en el sentido clásico, la pérdida de la libertad.<sup>13</sup>

Como pensadora ella no pretende volver sobre un punto inscrito en el pasado, sino

9 Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Trad. Irene Romera y Miguel Ángel Vega. Valencia: Universitat Valencia, 2001. p. 301.

10 Arendt, H. *Sobre la violencia*. pp. 59-60.

11 Forti, S. *op. cit.* p. 184 n10.

12 Arendt, H. *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996. pp. 23-47.

13 “La historia y la poesía de Roma, en un sentido exclusivamente romano, nunca entró en decadencia, al igual que la historia y la poesía de Grecia, en un sentido exclusivamente griego, tampoco”. (Arendt, H. *¿Qué es política?* Trad. Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997. p. 128). Un ejemplo de este aspecto es la justificación que da del por qué ha de volver a leerse a los pensadores romanos. El interés de Arendt se basa en comprender la inspiración que tuvieron Montesquieu y Maquiavelo, pues ambos autores habían descubierto en los latinos una manera de pensar la política que daba forma a las ideas políticas. No se trataba de aplicar una teoría a la acción, sino de la manera misma de obrar, y vivir, una manera en la que los conceptos emergían a través del entramado de cada detalle de la vida política.

comprender nuestra particular manera de estar vinculado a él. Si hasta el momento, “el pasado nos había sido impuesto como un conjunto de costumbres que construían *autoridad*”, entonces, el punto de partida que permitiría encontrar aquellos acuerdos básicos que habían posibilitado la realización de nuestra actual política, estaría en esta particular forma de comprender el pasado, entendida como el peso de la tradición.

Montesquieu<sup>14</sup> se convierte entonces en uno de los pensadores que anunciaría al mundo moderno los peligros que acechan a un cuerpo político sostenido sólo por costumbres y tradiciones, es decir, por la mera *fuerza unificadora*<sup>15</sup> de la moralidad.<sup>16</sup> En *La moral como integridad* la filósofa española Victoria Camps enfatiza que la preocupación de Arendt gira en torno a evidenciar el “carácter relativo y coyuntural” de las costumbres que “las hace intercambiables por otras cualesquiera tan convencionales y prescindibles como las anteriores”.<sup>17</sup> Aquí es necesario destacar que Arendt reiteró en variadas ocasiones que si la cuestión moral es en realidad lo que la etimología de la palabra indica, no debería ser más difícil de cambiar las costumbres y los hábitos de un pueblo de lo que sería cambiar su comportamiento en la mesa<sup>18</sup>. En consecuencia, la modernidad había traído consigo nuevas formas de interacción social, y nuevos patrones de asociación. Pero estas novedades arraigaban lo que sería ya un prejuicio muy moderno: considerar que la política es una necesidad ineludible que siempre ha existido. (Y para Arendt la política es artificial, implica diálogo):

Precisamente necesario —sea en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor, sea en el sentido de una organización indispensable de la convivencia humana— lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física.<sup>19</sup>

14 En sus explicaciones Montesquieu había llegado a la afirmación de que son las costumbres las que constituyen literalmente la moralidad de cada civilización.

15 Serrano de Haro utiliza en su traducción la expresión fuerza vinculante.

16 Arendt, H. *De la Historia a la acción*. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995. p. 38.

17 Camps, Victoria. “La moral como integridad.” En *El siglo de Hannah Arendt*, de Manuel Cruz, 63-86. Barcelona: Paidós, 2006. p. 65.

18 En responsabilidad personal bajo una dictadura expresa: “Era como si la moral, en el momento mismo de su degeneración total en el seno de una nación antigua y civilizada, se revelara retrotraída al sentido original de la palabra, como un conjunto de mores, costumbres o maneras, que pudiera reemplazarse por otro conjunto sin más dificultad que la que entrañaría cambiar las formas de urbanidad en la mesa de todo un pueblo” (Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*. Trad. Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2007, p. 70).

19 Arendt, *¿Qué es política?*. p. 71. La modernidad constataba con el paso del tiempo, la decadencia de las naciones, y la raíz de esta caída se encontraba en el socavamiento de la legalidad misma: “cuando el gobierno en el poder empieza por abusar de las leyes, y cuando la autoridad de sus fuentes se convierte en dudosa o cuestionable”. (Arendt, H. *De la Historia a la acción*, p. 37). Dana Villa expone que a la luz de la desastrosa historia política del siglo XX, para Arendt, Montesquieu en consecuencia, no nos proporcionó un modelo sociológico, sino más bien el análisis profético de la podredumbre moral y legal de las fundaciones políticas occidentales. “For Arendt, writing in light of the calamitous political history of the twentieth century, Montesquieu provided no sociological model but rather a prescient analysis of the rot at work on the moral (and legal) foundations of Western politics” (Villa,

Las reflexiones de Arendt atraviesan la destrucción de la noción clásica del espacio público y la reducción de la noción política que lo rige.<sup>20</sup> A su juicio, la forma occidental del consenso ha convertido toda espontaneidad de los hombres en una sola voz que hace de su irrupción en el mundo algo predecible.<sup>21</sup> Con su análisis del estalinismo como del nazismo Arendt cuestiona la responsabilidad o atribución de imputaciones a individuos que actúan en medio de organizaciones ampliamente burocratizadas:

Todos los pueblos de Europa occidental han adquirido el hábito de culpar de sus desdichas a alguna fuerza que esté fuera de su alcance: hoy pueden ser los Estados Unidos y el Pacto Atlántico, mañana será el legado de la ocupación nazi, y todos los días de la semana la Historia en general.<sup>22</sup>

Como expresaría Bernstein, no se trata de leer *Los orígenes del totalitarismo* como un documento del pasado, sino como una ayuda en nuestro propio intento de vivir en la diferencia entre pasado y futuro. El análisis de Arendt sigue vigente, en la medida que seguimos incorporando a nuestro vivir diversos tipos de atrocidades que se nos muestran a diario en el mundo y que van quedando en el olvido.. Hoy día vivimos en la impresión afectiva que deja una huella profunda y duradera pero que no tiene memoria. Quienes no soportamos los acontecimientos traumáticos que se siguen de las legitimaciones violentas de una u otra ideología sentimos que algo tremendo le acontece a la comunidad política

Esta falta de sentido [de la política] no es ninguna aporía ficticia; es un estado de cosas absolutamente real del que podemos darnos cuenta cada día si nos tomamos la molestia no solamente de leer los periódicos sino también de preguntarnos, en nuestro disgusto por el desarrollo de todos los problemas políticos importantes, cómo podríamos hacerlo mejor dadas las circunstancias. La falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida.<sup>23</sup>

Estamos tan habituados a entender la ley y el derecho en el sentido de mandatos y

---

D. *op. cit.*, p. 96)

20 Al analizar la relación analógica entre individuo y Estado, la autora sugiere un nexo interpretativo, tan sólo recientemente reseñado por la historiografía filosófico-política. Discute, pues, el problema de la continuidad entre la teoría de la Razón de Estado y la filosofía política hobbesiana. (Forti, *op. cit.*, p. 192).

21 “En la concepción de la historia como construcción de la voluntad y de la acción del hombre, para Arendt, reside esa misma teleología poiética que induce a Platón a concebir la polis como producto del arte filosófico y lleva a Hobbes a considerar al Leviatán como una construcción de la razón” (Ibid., p. 130).

22 Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005. p. 303.

23 Arendt, H. *¿Qué es política?*, pp. 63-64.

prohibiciones, cuya única razón consiste en exigir la obediencia, que fácilmente dejamos caer en el olvido su contenido y su carácter espacial. Este sentido radica en que cada ley crea, antes que nada, un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad.<sup>24</sup>

El análisis y las advertencias de Hannah Arendt, prefiguran muchos de los desvíos actuales del poder.<sup>25</sup> Arendt denunció el atractivo que el totalitarismo ejercía “sobre quienes cuentan con toda la información, y son prevenidos frente a él”. Y es precisamente éste atractivo “el testimonio elocuente del desplome de la estructura entera de la moralidad”.<sup>26</sup>

El triunfo del totalitarismo debe mucho a las dinámicas de la administración burocrática que instauraron la posibilidad de huir de las responsabilidades sociales. Los totalitarismos entrenaron y educaron durante años a generaciones de personas que podían llevar su vida en un aislamiento irresponsable.<sup>27</sup> La gran dificultad que se había adquirido es que aquellos que empezaron a vivir bajo regímenes represivos debieron vivir bajo la misma inversión de la moral común de todo régimen totalitario: aquella donde la criminalidad se convierte en ley y los actos morales se hacen susceptibles de ser reprendidos. Como consecuencia de que los actos criminales parecen tener cierta normalidad bajo el totalitarismo Arendt piensa en que debe derivarse un sentido ético-existencial (no ser enemigo de sí mismo) que trascienda las normas de todo régimen. Éste sería el lugar de la responsabilidad personal. Pero el problema central que atraviesa su reflexión es que la guerra se ha convertido en el acontecimiento político del siglo XX

24 *Ibíd.*, p. 129.

25 Es preciso señalar que esta crítica es independiente del hecho de que ciertas formas modernas de dictadura, que se desarrollaron bajo el influjo totalitario, hoy disten mucho de ser o haber sido, regímenes totalitarios, de la misma forma que distan Lenin y Mussolini de ser dictadores totalitarios. (Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. p. 417).

26 *Ibíd.*, p. 395. El camino de esta argumentación se centra en cómo el hombre del siglo XX ha llegado a emanciparse de la Naturaleza hasta el mismo grado que el hombre del siglo XVIII se emancipó de la Historia. Para Arendt, desde que se proclamaron por primera vez los Derechos del hombre, se consideraron estos derechos independientes de todo estrato privilegiado que la Historia había concedido. La dignidad del hombre recién descubierto recayó sobre la Naturaleza humana y los derechos históricos fueron reemplazados por los derechos naturales y la "naturaleza" tomó el lugar de la historia. Arendt dirá que luego la Humanidad, que en el siglo XVIII, en la terminología kantiana, no era más que una idea ordenadora, se fue convirtiendo en un hecho ineludible. Esta nueva situación, en la que la “Humanidad” ha asumido efectivamente el papel atribuido antaño a la Naturaleza o a la Historia, significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad. No es en absoluto seguro que ello pueda ser posible. Porque, contra los intentos humanitarios mejor intencionados de obtener de las organizaciones internacionales nuevas declaraciones de los derechos humanos, tendría que comprenderse que esta idea trasciende la idea actual de la ley internacional que todavía opera en términos de acuerdos recíprocos y de Tratados entre Estados soberanos; y, por el momento, no existe una esfera que se halle por encima de las naciones. Además, este dilema no podría ser en manera alguna eliminado mediante el establecimiento de un “Gobierno mundial”. (Arendt, H.. *Eichmann en Jerusalem: un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen, 1999. p. 377).

27 Era posible que “los asesinos y sus cómplices no creyeran en muchas de las justificaciones ideológicas”. (Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*, p. 69).

y hoy por hoy, se sigue acompañando por una fuerte justificación sobre la imposición de ideologías que consideran la relación de mando y obediencia como esencia de la ley. La cuestión sistemática sugerida por la escuela arendtiana contemporánea enfatiza la existencia de un pensar político que versa sobre la recuperación del mundo público mediante el lenguaje y la acción.<sup>28</sup> Para Arendt el *pensar* es algo tan grande que no puede atribuirse sólo a “la tradición del pensamiento”, o a una ley natural suprema, o al peso de la historia.<sup>29</sup> Por eso señalamos que su ataque se dirige en primer lugar, al concepto mismo de “tradición” que tiene hondas raíces griegas.<sup>30</sup> Fina Birulés destaca que el pensar filosófico de Hannah Arendt permite aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido en el acontecer de la historia humana: Su filosofía invita a reconciliarse con lo que inevitablemente sucede, en otras palabras a comprender desde la fragilidad, y esto nos pide incorporar a la reflexión un proceso de reconciliación con nuestro mundo. Tomar en consideración al mundo, es tomar en consideración la pluralidad humana.<sup>31</sup> Cuando Arendt habla de reconciliación indica que la actividad del comprender sólo se puede lograr cuando los hechos se colocan en una narración humanamente clara que intenta dar una armonía a la realidad por medio de una visión del pasado.<sup>32</sup> Esto es lo que nos proporciona una base sólida para la responsabilidad personal. Ser responsable implica haber comprendido, y la comprensión es una extraña tarea que no puede hacer más que articular y confirmar lo que la acción ha realizado, “es el modo específicamente humano de vivir”.<sup>33</sup> En la medida que los asuntos humanos deben su existencia a la acción del hombre, categoría en la que se inscribe la vida activa, la política no es sino el espacio compartido, la forma de relación, donde tiene aparición la libertad<sup>34</sup>. (Algunas de las principales líneas de trabajo de Arendt se central en los discursos sobre asuntos sociales que se transformaron en grandes demandas políticas como el tema de la participación política de los migrantes). Según Arendt, si la principal

28 Cruz, Manuel (comp.). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2006. pp. 9-14.

29 Arendt, H. *De la Historia a la acción*. pp. 89-109.

30 Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 70.

31 El humanismo es de origen romano, el vocablo latino *humanitas* no tiene equivalente en griego. La *humanitas* como la entendía Cicerón estaba estrechamente relacionada con la antigua virtud romana de la *clementia*. Para los romanos, lo que desembocaba en la humanidad era el estudio del arte y de la literatura, más que el de la filosofía. Para los estoicos, la *humanitas* será una ciudadanía común de todos los seres humanos”. (Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*. p. 236). Para distinguir entre autoridad y poder se remite nuevamente a Cicerón: *potestas in populo, auctoritas in senatu*. En Arendt, H. *Sobre la violencia*. p. 59.

32 Según Jerome Kohn, Arendt no creía que analogías tomadas de lo que había ido bien o no en el pasado pudieran evitar los peligros de la situación presente. (Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 10).

33 Arendt, H., *De la Historia a la acción*, p. 10)

34 La experiencia viva y la comunidad, son temas imprescindibles en Hannah Arendt, porque suponen que las limitaciones, determinaciones o sentidos que lo humano se da a sí mismo no son más que los límites de su condición presente. En lo que concierne a la libertad ésta necesita para poder manifestarse plenamente, que nos demos un mundo organizado políticamente en el que cada ser humano se inserte de palabra y acción, y por eso en su sentido más general actuar significa tomar esa iniciativa. Arendt, H. *Sobre la violencia*. p. 111-112.



razón de ser de la política es la libertad, su campo de experiencia no puede ser otro que la acción compartida. Toda nuestra fragilidad converge en un espacio estructurado y organizado políticamente, en el “entre” de una pluralidad de hombres.

Finalizo con una cita de una de sus últimas intervenciones en el debate público:

Admito también que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre.<sup>35</sup>

---

35 Arendt, H. *De la historia a la acción*. p. 140.

# FILOSOFÍA POLÍTICA



# LA OSCILANTE ARMONÍA ENTRE LIBERALISMO Y COMUNITARISMO: MICHAEL WALZER

## THE OSCILLATING HARMONY BETWEEN LIBERALISM AND COMUNITARISM: MICHAEL WALZER

---

VALERIO ROCCO LOZANO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** en el marco del debate entre liberalismo y comunitarismo es posible encontrar ejemplos de filosofías que traten de conciliar los valores de la libertad individual y la igualdad social. El pensamiento político de Michael Walzer procede en esta línea, con una teoría de la igualdad compleja que no pierda de vista las condiciones de la sociedad concreta. Sin embargo, su pensamiento marcadamente comunitarista y en constante polémica con John Rawls también coincide en numerosos puntos con el liberalismo político, demostrando que las barreras entre estas corrientes son más difusas de lo que se piensa, lo que revela también el carácter ambiguo y complejo de las filosofías de Kant y Hegel, auténticos “padres” de estas posturas enfrentadas y su sucesivo debate.

**Palabras clave:** comunidad, relativismo, teoría de la justicia, teoría del significado, particularidad.

**Abstract:** in the frame of the debate between liberalism and comunitarism, some examples of philosophies that try to conciliate individual liberty and social equality can be found. Michael Walzer's political thought proceeds in this direction, with his theory of complex equality analyzed in the context of a concrete society. Nevertheless, his clearly communitarian thought, always polemical towards John Rawls, agrees in several points with political liberalism, showing that borders between these mainstreams are narrower than what might be expected. This is due also to the ambiguity and complexity of Kantian and Hegelian philosophies, mainly considered as “fathers” of these conflicting positions and their subsequent debate.

**Keywords:** community, relativism, theory of justice, theory of meaning, particularity.

Una reflexión crítica sobre el pensamiento político de Michael Walzer puede resultar particularmente apropiada para la línea sugerida en esta Mesa del Congreso. En efecto, se trata de un autor híbrido, que difícilmente puede ser encuadrado en las corrientes *liberal* y *comunitarista*, protagonistas en nuestros días de un nuevo “duelo” entre caballeros como el que Kant presentaba en sus Antinomias de la Razón Pura.<sup>1</sup> Igual que en la Dialéctica Trascendental se proponía la necesidad de una “avenencia”, una “Genugtuung” entre ambos polos,<sup>2</sup> también en *Esferas de la justicia* se encuentra la voluntad de acercar estas posturas encontradas, lo que provoca una argumentación a veces *oscilante*. De hecho, por una parte, Walzer lleva a cabo una crítica metodológica a algunos planteamientos liberales (en especial rawlsianos), poniendo implícitamente de manifiesto los rasgos que hacen de él un pensador comunitarista con una cierta impronta hegeliana, lo que constituye la parte sustantiva, más pro-positiva, de su teoría.<sup>3</sup> Sin embargo, por otra parte, algunas tesis de Walzer –como su adhesión a una visión mercantil y economicista de las disputas entre concepciones del bien– han sido relacionadas por muchos intérpretes con puntos centrales del liberalismo político. Esta oscilación de Walzer entre los polos de la *igualdad*<sup>4</sup> comunitaria y la *libertad*

1 Esta lucha entre el principio del individuo y el de la comunidad no se daría, según algunos autores, simplemente en el campo de la discusión académica, sino incluso en la esencia misma de la edad global en la que estaríamos inmersos. Cfr. Pulcini, E. “Patologie e chances dell’età globale”, en Pini, A. *Globalizzazione, saggezza, regole*, Pisa: ETS, 2011, p. 82: “l’età globale è caratterizzata da una sorta di polarizzazione –patologica–, che vede da un lato l’emergere di un *individualismo illimitato*, e dall’altro la nascita di forme di *comunitarismo endogamico*”.

2 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Gesammelte Schriften, (Ak.), Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900 y sigs., A 530/B 558,

3 Cfr. Mulhall, S., Swift, A. (eds.), *El individuo frente a la comunidad*, Madrid: Temas de hoy, 1996, p. 212: “Hay que señalar que las críticas de Walzer a Rawls no significan un rechazo del liberalismo en general [...]”. Más adelante apuntaremos que algunos aspectos de la teoría walzeriana tienen raíces marcadamente liberales. Hay que notar además que la crítica contra Rawls vale también aplicada a Habermas y a su “comunidad ideal de diálogo”.

4 Es importante señalar que la igualdad, en esferas de la justicia, es considerada a través de tres características fundamentales. En primer lugar, es una igualdad producto del igualitarismo, esto es, de una pulsión *negativa* a liberarse del despotismo y de la dominación: Cfr. Walzer, M. *Spheres of justice*, Oxford-Cambridge: Blackwell, 1995, p. XIII: “the aim of political egalitarianism is a society free from domination”. En segundo lugar, es una *igualdad compleja*, esto es, que estudia en profundidad las diferencias de significado y de distribución entre distintos conjuntos de bienes sociales: “the argument for complex equality begins from our understanding –I mean, our actual, concrete, positive and particular understanding– of the various social goods” (*Ibidem*, p. 18). En tercer lugar, como acabamos de ver, se trata de una igualdad compatible con la libertad.

individual,<sup>5</sup> implica también una serie de acercamientos y distanciamientos con los “padres” de ambas corrientes, Kant y Hegel.

Si atendemos al primer lado, el de la contraposición al liberalismo, parece conveniente citar el célebre texto en el que, en el *Prefacio de Esferas de la justicia*, Walzer define programática y polémicamente su postura filosófica:

Mi argumentación es radicalmente particularista. No pretendo haberme alejado demasiado del mundo social donde vivo. Una forma de empezar la empresa filosófica –quizá la forma originaria– consiste en salir de la cueva, dejar la ciudad, subir a la montaña, crearse un punto de vista objetivo y universal. Entonces se describe el territorio de la vida diaria desde muy lejos, para que pierda sus contornos específicos y adopte una forma general. Pero yo pretendo quedarme en la cueva, en la ciudad, en el suelo, pues otra forma de hacer filosofía consiste en interpretar a nuestros conciudadanos el mundo de significados que compartimos.<sup>6</sup>

En estas palabras, el principal blanco de la crítica de Walzer es el universalismo, la abstracción de los sujetos morales de los que habla el liberalismo y que hunde sus raíces en la figura del sujeto trascendental de Kant: en el sistema ético kantiano, las particularidades individuales quedan suprimidas, subyugadas, por el mandato de un yo nouménico suprapersonal, identificado con la razón práctica, es decir, con la Humanidad. Como ya dijo el joven Hegel, “la razón práctica de Kant es la facultad de lo universal, es decir, la facultad de excluir: [...] es una ley que contradice a otros elementos que están presentes en el hombre; es una ley que domina”.<sup>7</sup> Frente a esta “concepción kantiana del yo”, como la denomina Taylor,<sup>8</sup> los comunitaristas creen que el sujeto “se encuentra «inserto» o «enmarcado» en las prácticas sociales existentes, de tal modo que no siempre podemos tomar distancia de ellas y optar hacer elecciones independientes de las mismas”.<sup>9</sup>

Haber citado a Hegel más arriba no es una casualidad, pues con frecuencia se ha afirmado que la reacción antiliberal a partir de los años ’80 es el correlato, en el siglo XX, de la crítica del autor de la *Fenomenología* al de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.<sup>10</sup> Pero además, en el caso específico de Walzer, hay otra

5 En esta simplificación no se ha podido considerar que, como sugiere López Castellón, E. “Autonomía y comunidad”. *Revista de filosofía*. 1996, núm. 15, p. 188, hay “una diferencia de posturas entre los liberales actuales. Esta diferencia vendría marcada por el acento que se ponga en uno de los dos valores básicos del liberalismo: el de la libertad y el de la igualdad”.

6 Walzer, M. *Spheres of justice*, cit., p. XIV.

7 Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*, México: F.C.E., 1998, p. 270.

8 Cfr. Kymlicka, W. *Filosofía política contemporánea*, Barcelona: Ariel, 1995, p. 229.

9 *Ibid.* Contra el yo desvinculado los comunitaristas han esgrimido principalmente tres argumentos: el de la vacuidad de la libertad completa, el de la imposibilidad de la percepción de un yo separado de sus fines, y el argumento del yo enmarcado, es decir, del razonamiento ponderado como *descubrimiento* de fines que ya nos constituyen frente a la visión liberal de la *elección* de fines.

10 Cfr. Macintyre, A. *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 195: “las consecuencias de su

razón para mencionar a Hegel: tanto en los *Escritos de Juventud* de este último como en *Esferas de la justicia* el universalismo del filósofo que se arroga la posesión de la verdad, poniéndose a sí mismo como un individuo privilegiado por encima de la comunidad, es considerado un índice de violencia, de abstracta dominación externa, una amenaza para la democracia. Esta acusación resulta curiosa si se piensa que, según Rawls, la teoría de la justicia como imparcialidad tenía precisamente como misión evitar las coacciones, por parte de un Estado perfeccionista, para que los individuos se sometan a la teoría fuerte del bien (étnica, religiosa, ideológica) que fundamenta la cohesión de la sociedad.<sup>11</sup> Frente a esto, Walzer afirma que en sistemas como el rawlsiano “la particularidad sólo puede superarse desde el exterior y reprimiendo procesos y procedimientos políticos internos”.<sup>12</sup> En otras palabras, el proceder abstracto y universal del liberalismo violaría el *principio de adhesión*,<sup>13</sup> tal y como lo ha definido Kymlicka, al ser impuesto desde arriba, por los poderes públicos, a su vez aconsejados por las arrogantes pretensiones de los filósofos, convencidos de estar en posesión de la verdad. El liberalismo rawlsiano oculta tras su máscara amable e imparcial una lógica de violenta y abstracta dominación.

De nuevo, la figura del filósofo influyente en política a la que acabamos de aludir es de origen kantiano. En obras como *La paz perpetua*, Kant entendía esta actividad formadora de opinión en dos direcciones opuestas y complementarias: por una parte, como consejero áulico del soberano, el filósofo sugiere las medidas políticas que deben ser adoptadas *desde arriba*, y por otra, como escritor y publicista, pretende dirigir la opinión del pueblo e incitarle a que presione a los poderes públicos *desde abajo* con determinadas reivindicaciones.<sup>14</sup> Frente a esta superioridad del individuo filósofo sobre su propia comunidad, según Walzer, la opinión de *todos* los ciudadanos es la que debe ser tenida en cuenta a la hora de legislar. La frase que condensa de forma más contundente esta teoría walzeriana es bien conocida: “desde el punto de vista democrático, lo correcto es que [los ciudadanos] hagan las leyes, aunque las hagan

---

doctrina [de Kant] –por lo menos, en la historia alemana–” hacen pensar que el intento de encontrar un punto de vista moral completamente independiente del orden social puede identificarse con la búsqueda de una ilusión, y con una búsqueda que nos convierte en meros servidores conformistas del orden social en mucho mayor grado que la moralidad de aquellos que reconocen la imposibilidad de un código que no exprese, por lo menos en alguna medida, los deseos y las necesidades de los hombres en circunstancias sociales particulares”.

11 Para una reciente investigación sobre las raíces kantianas de la justicia como imparcialidad rawlsiana, cfr. Taylor, R. *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2011.

12 Walzer, M. “Philosophy and democracy”, *Political Theory*, 1981. vol. 9, núm. 3, p. 391.

13 Cfr. Kymlicka, W. op. cit., p. 224: “[...] una vida valiosa tiene que ser dirigida a partir de los propios valores de las personas. Una política perfeccionista [o liberal, como acabamos de ver] que vulnere este “principio de adhesión” y trate de pasar por alto [vid. *infra* a este propósito el significado de *übersehen*] o de prescindir de las creencias de las personas acerca de los valores, resulta contraproducente”.

14 Cfr. Kant, I. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Ak. VIII, p. 304.

incorrectamente”.<sup>15</sup> Para el autor de *Esferas de la justicia*, lo que cuenta en la legislación no es tanto si ésta se ajusta a criterios formales de justicia, sino que sea la expresión efectiva de la voluntad general y no de la de un puñado de filósofos que abandonan su papel de ciudadanos. Por esto mismo, frente a las apariencias, cualquier aparente punto de contacto entre Walzer y Rousseau debería ser rápidamente rechazado: en efecto, como se sabe, en *El contrato social* aparece la inquietante figura del “legislador”, elaborador solitario y arbitrario de leyes “inspiradas” por la voluntad general y sometidas después al asentimiento o al rechazo del pueblo.<sup>16</sup> Es precisamente contra este tipo de individualismos en la formación de concepciones del bien cómo nace buena parte de la filosofía pro-positiva de Walzer.

En ella, las políticas de justicia, esto es, los criterios de distribución de los bienes, nacerían de los significados mismos de estos bienes. Es cada sociedad, a lo largo de su historia y en virtud de sus tradiciones, sus costumbres y sus creencias, la que determina estos significados<sup>17</sup>. En este sentido, el significado atribuido a un determinado bien social varía en cada sociedad, y dentro de cada una de ellas en virtud del bien que estemos considerando. Walzer sostiene claramente que las comunidades son fuente de significados y también de dignidad: es el *ethos*, la eticidad, que se impone –como en el Hegel post-fenomenológico– por encima de la mera moralidad.

En esta atención a la dimensión social del bien, Walzer abre una nueva vertiente en el movimiento comunitarista, que pasa por atacar la definición de “bienes primarios” del primer Rawls; estos serían unos bienes básicos (derechos, libertades, oportunidades, capacidades, renta y patrimonio), universalmente deseados, pues son los que consienten al individuo “la realización plena de un proyecto racional de vida”. Precisamente para asegurarse una distribución *inicial* igualitaria de estos bienes los agentes morales rawlsianos se pondrían en la posición original, vendarían sus ojos con el velo de ignorancia, aplicarían todos el mismo razonamiento *maximin* y llegarían a un acuerdo

---

15 Walzer, M. “Philosophy and democracy”, cit., p. 386. Aquí se ve perfectamente que Walzer es un comunitarista atípico. En Kymlicka, W. op. cit., p. 220, el comunitarista se opone a la autodeterminación rawlsiana precisamente porque no podemos consentir que los sujetos cometan errores: “Cuando las personas son incapaces de dirigir su vida de manera diestra, respetar su autodeterminación puede en la implicar en la práctica abandonarlas a un destino poco feliz”. Pero Walzer, como los liberales, se opone a este paternalismo del Estado.

16 Cfr. Rousseau, J.-J. *Del contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 2003, p. 64-66: “El legislador es, en todos los aspectos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos por su empleo. [...] En la obra de la legislación se encuentran a la vez dos cosas que parecen incompatibles: una empresa por encima de la fuerza humana y, para llevarla a cabo, una autoridad que no es nada. [...] He ahí lo que forzó desde siempre a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos tanto a las leyes de los Estados como a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con libertad y portasen dócilmente el yugo de la felicidad pública”.

17 Cfr. Walzer, M. *Spheres of justice*, op. cit., p. 9: “social meanings are historical in character; and so distributions, and just and unjust distributions, change over time”.



sobre los dos principios de la justicia.<sup>18</sup> A Walzer esta explicación cuasi-mítica, este abstracto experimento mental, no le convence: la sociedad, cada sociedad tiene un papel importantísimo y diferente a la hora de valorar y distribuir los bienes. De hecho, cada cultura confiere un significado social a un tipo de bienes, y normalmente en este significado están implícitos los criterios de distribución.<sup>19</sup>

Es interesante destacar que un movimiento semejante a esta negación de la individualidad (del filósofo) y de la universalidad abstracta (de las normas de justicia) a través de una reivindicación de los roles de la particularidad lógica y de la sociedad se encuentra en el segundo Wittgenstein; éste, por un lado critica la abstracción universal declarando que “el filósofo no es ciudadano de una comunidad de ideas”,<sup>20</sup> y por otra critica la posibilidad de un lenguaje privado.<sup>21</sup> Walzer, con esta doble navaja heredada de Wittgenstein, quiere destruir los cimientos mismos de la teoría de Rawls, y de paso limitar notablemente las funciones del filósofo dentro de la sociedad. En efecto, Walzer se opone enérgicamente a que los filósofos se entrometan en la vida pública e impongan valores distintos a los de la comunidad: su rol sería simplemente el de interpretar, explicitar, los significados sociales compartidos; además, no podrían extender su análisis a otras culturas, por razones relativistas que recuerdan notablemente (no se olvide que hablamos de significados) a la crítica de Quine a la indeterminación de la traducción radical: el filósofo siempre juzgará las realidades distintas a las suyas según sus propios esquemas mentales, por lo que no podrá comprenderlas, y nunca podrá estar seguro de la bondad de su teoría. Este relativismo, que quiere evitar toda forma de invasión axiológica e ideológica, que muchas veces no es sino la premisa de una invasión económica, política y militar, parece sin embargo conllevar dos defectos: en primer lugar, la imposibilidad de intervención desde el exterior en casos de flagrante injusticia de unos gobernantes sobre su población, dado que no habría metavalores en base a los cuales justificar estas actuaciones. Por otra parte, desde el punto de vista intelectual, parece que a la filosofía no le quedaría sino levantar acta de los significados sociales imperantes, no pudiendo denunciar injusticias o manipulaciones por parte del poder político. Este justificacionismo y conformismo saltaría a los ojos en algunos pasajes como esos, en *Esferas de la justicia*, en que se llega a alabar el sistema indio de castas por ser estar constituido por “una extraordinaria integración de significados” producto de un sólido entramado de tradiciones milenarias.<sup>22</sup>

18 Cfr. Rawls, J. *Teoría de la justicia*, México: FCE, 2002, p. 24-29.

19 Walzer, M. *Spheres of justice*, op. cit., p. 8: “there is no single set of primary basic goods conceivable across all moral and material worlds”.

20 Wittgenstein, L. *Zettel*, cit. en Mulhall Y Swift, op. cit., p.187.

21 Cfr. particularmente los §§ 243 y sigs. de las *Investigaciones filosóficas*. Acerca de qué contrapone Wittgenstein al uso privado del lenguaje, algunos como Kripke han conectado este tema con el de las reglas, hablando de un uso social del lenguaje; en esta interpretación “comunitarista” de las *Investigaciones*, el lenguaje sólo se podría dar en el entramado sólido de la comunidad, productora de reglas.

22 Walzer, M. *Spheres of justice*, cit., op. p. 27.

Frente a estas importantes objeciones, hay que señalar que en sus últimos escritos, en especial en *Interpretación y crítica social*, Walzer ha matizado mucho su relativismo,<sup>23</sup> sugiriendo que “la labor del teórico político es algo más creativo y dinámico que la mera transcripción de los significados de los diversos bienes de su sociedad [...] El crítico puede recoger otros discursos de nuestra cultura basados en la igualdad que implican principios de distribución alternativos, y sugerir que responderemos mejor a nuestros significados sociales generales si cambiamos nuestra práctica ordinaria”.<sup>24</sup> Además de esta posibilidad de crítica de su propia sociedad, Walzer admite ahora que sí se puede intervenir en contextos culturales alejados, de distintas maneras: a) evaluando la bondad de la conexión creencias-significados de los bienes-distribución de los mismos, b) denunciando, como ya había apuntado Gramsci, cuando los significados sociales son productos de una oligarquía y no del conjunto de la sociedad, c) considerando si las concepciones sociales violan el “código moral compartido” al que nos referimos antes, o la concepción inviolable y transcultural del hombre como “productor de cultura”. En todos estos casos el filósofo puede intentar persuadir a las comunidades en cuestión de que hay inconsistencias en su sistema de creencias, y sólo en caso de no producirse cambios, podría justificarse la intervención externa, impositiva, contra la que protestaba en sus primeras obras. En este sentido, no está de más recordar que uno de los temas que han estado constantemente en el centro de la reflexión de Walzer ha sido el de la “guerra justa”.<sup>25</sup>

Si recordamos el texto citado al comienzo, en el que Walzer definía polémicamente su proyecto, en clave radicalmente antiplatónica, como un querer permanecer en la cueva y en la ciudad, habría que decir que el blanco parece ser aquí otra vertiente del universalismo, y seguramente la más influyente en Kant, en el iusnaturalismo de Grocio y Pufendorf así como en Rawls: el cristianismo. La montaña a la que se hace referencia es el Monte Sinaí, donde acude Moisés a recibir los mandamientos universales. La bajada de la montaña es semejante a la del cautivo-liberado de la *República*, aunque con mejor suerte: Moisés impone a su pueblo la abstracta ley de un Ser que se autonombra con la mayor de las abstracciones, la tautología, el siempre válido “Yo soy el que soy”. Ya el joven Hegel, inspirado por Lessing, había identificado la abstracta universalidad del judaísmo con la filosofía kantiana. Pero todavía en la *Fenomenología* se encuentra un resumen de los dos puntos de vista, el judío-kantiano-liberal, que es trascendido por un contextualismo idealista-comunitarista; nótese que para salir de los dos estados es imprescindible la violencia, y esto explica la recíproca acusación entre Walzer y Rawls sobre la coacción a la que aludimos más arriba:

---

23 Walzer, M. *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1987. Cfr. en especial la p. 41.

24 Mulhall, S., Swift, A. op. cit., p. 197.

25 Cfr. sobre este tema Walzer, M. *Guerra, política y moral*, Barcelona: Paidós, 2001, y Walzer, M. *Arguing about war*, London: Yale University Press, 2004.

El sentido de *cuanto es* radicaba en el hilo de una luz que lo unía al cielo [...]. Para dirigirse a lo terrenal, el ojo tenía que ser coaccionado [...]. Actualmente, parece que el sentido se halla tan enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo.<sup>26</sup>

La montaña del texto también podría ser la del ermitaño, el “piojo de la sociedad” según Hegel, que se refugia en ella para meditar, desvinculándose de su comunidad; el ejemplo más famoso de esta actitud se encuentra en el más mordaz anti-Evangelio jamás escrito: “apenas llegó Zaratustra a los treinta años, dejó su patria y el lago de su patria y se refugió en la montaña. Durante diez años disfrutó allí, sin cansarse, de su espíritu y de su soledad”.<sup>27</sup> Este es el pecado que denuncia Walzer, escapar de la patria, del Estado-padre que nos educa, nos protege, y nos confiere dignidad; sin embargo, si en general el comunitarismo ve este alejamiento en los términos de una ingratitud, Walzer lo critica desde el punto de vista metodológico: sólo en la sociedad se forjan los significados de los bienes, por lo que el filósofo debe permanecer lo más apegado a ellas si quiere comprenderlos y, eventualmente, luchar para transformarlos. En efecto, la consecuencia del alejamiento de la particularidad social hacia una abstracta universalidad es una disminución del contenido de los principios de justicia que se elaboran; en el caso de Kant el distanciamiento era infinito, por lo que el Yo trascendental dictaba una ley moral “cuyo contenido es la forma de toda ley”. En la lectura que Rawls hace del imperativo categórico, éste se concibe como un experimento mental que “debe adaptarse a nuestras circunstancias en el orden de la naturaleza. Esta adaptación se hace mediante el procedimiento-IC, por cuanto éste tiene en cuenta las condiciones formales de la vida humana”.<sup>28</sup> Rawls concibe sus dos principios de la justicia como el resultado necesario de un experimento mental realizado por cada individuo: lo que se encuentra a la base de esta concepción es un discutible universalismo psicológico, según el cual todos los seres humanos (razonables) piensan de la misma manera (según un criterio *maximin*), y una homogeneidad a la hora de atribuir significado y valor a los bienes.

Pero contra esos presupuestos Walzer argumenta, por una parte, que “no cabe imaginar que exista un mismo conjunto de bienes primarios y básicos en todos los mundos morales y materiales, o, si existiera, habría que concebirlo en términos tan abstractos que serviría de muy poco a la hora de aplicarlo a distribuciones concretas”.<sup>29</sup> Por otra parte, “como los principios rawlsianos de la justicia han sido concebidos para que rijan la distribución de los bienes primarios, poseen un grado de abstracción que nos impide aplicarlos a los bienes particulares de sociedades particulares”.<sup>30</sup> Tanto el

26 Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2000, p. 11.

27 Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Madrid: EDAF, 1998, p. 37.

28 Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 184.

29 Walzer, M. *Spheres of justice*, cit., p. 9.

30 Mulhall, S., Swift, A. op. cit., p., 185.

imperativo categórico como los dos principios de *A theory of justice* son demasiado abstractos para servir para la vida diaria. Precisamente para responder a estas acusaciones Rawls en sus *Lecciones* ofrece la visión pragmática, aplicable, de la ley moral kantiana que hemos visto más arriba; pero al hacerlo fuerza sobremanera el planteamiento del filósofo de Königsberg, pues presenta la libertad trascendental kantiana en términos de la autodeterminación liberal.<sup>31</sup> Frente a estos principios generales, que no respetarían sinceramente la opinión de los hombres en carne y hueso, Walzer propone una atención a cada realidad concreta, pero en los límites de un “código mínimo moral universal”, coincidente con el derecho natural, lo que restringiría un absoluto relativismo.

Acabamos de decir que, para Walzer, la abstracción metodológica rawlsiana no tiene sentido pues trasciende la sólida urdimbre de significados compartidos que fundan (y se fundan en) la cohesión social de un grupo. Sin embargo, este planteamiento, propio de todo comunitarismo, encierra una ingenuidad que ya había sido puesta de manifiesto hace más de dos milenios por Aristóteles. También éste creía que existe algo común, un fin específico a todos los hombres, la *eudaimonía*, “pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios”.<sup>32</sup> Si en Hegel encontramos esta ingenuidad con respecto a la familia, considerada como un todo unitario que persigue los mismos intereses en la lucha campal de la sociedad civil, Walzer incurre en ella al referirse a la sociedad. La tesis *descriptiva* comunitarista según la cual “los individuos se hallan insertos en comunidades hasta el extremo de que sus identidades se hallan constituidas por su pertenencia a un ámbito lingüístico y cultural de significados comunes”<sup>33</sup> no tiene en cuenta la fragmentación social, económica, lingüística de los Estados modernos.<sup>34</sup> Ante esta deficiencia del análisis comunitarista, cabe decir con Kymlicka que “la neutralidad liberal es el principio que tiene más probabilidades de conseguir la aprobación de sociedades como las nuestras, que son plurales e históricamente excluyente”.<sup>35</sup> Dicho en otros términos,

El liberalismo es una respuesta a aquéllas situaciones que se caracterizan precisamente por el hecho de que la gente no está de acuerdo sobre cómo deben orientar sus vidas o cómo han de distribuirse determinados bienes. ¿Y no sería esta una descripción empírica de lo que sucede en las sociedades industriales avanzadas?.<sup>36</sup>

31 Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 305.

32 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos, 2000, p. 26-27.

33 López Castellón, E. op. cit., p. 190.

34 Cfr. Kymlicka, W. op. cit., p. 256: “Sin embargo la mayoría de los países son Estados multinacionales, con dos o más comunidades lingüísticas”. A continuación se expone que tampoco algunos liberales como Rawls y Dworkin han puesto en duda la homogeneidad lingüística de los Estados.

35 Kymlicka, W. op. cit., p. 253.

36 Mulhall, S., Swift, A. op. cit., p. 210.

Esta crítica medular dirigida contra el comunitarismo y su ingenuidad al considerar las comunidades políticas como sumamente compactas no afecta tanto a Walzer, ya que este se encuentra próximo, como se ha dicho, a la tradición liberal, al menos en algunos aspectos. En primer lugar, se acoge más a un perfeccionismo *social* que a un perfeccionismo estatal o político: contra toda imposición del Estado, es la propia sociedad la que, en un “mercado de las ideas” elige los significados sociales más apropiados.<sup>37</sup> Esta elección, que conforma la identidad del grupo, es susceptible de una evolución, según se opte en determinados momentos por una u otra de las tradiciones presentes en la cultura compartida. La intervención del Estado se limita a poner restricciones a ese mercado material o cultural prohibiendo las contaminaciones entre algunas esferas de significados diferentes. En este sentido, el poder estatal determina la imposibilidad de intercambiar algunos conjuntos de bienes por otros conjuntos, por ejemplo de todo trueque entre derechos inalienables y capital, lo que justificaría las restricciones o las prohibiciones de la prostitución, de la simonía, del tráfico de influencias, de la compra de votos, de la corrupción o de los matrimonios concertados<sup>38</sup>, entre otros ejemplos.<sup>39</sup> En esto radica el perfeccionismo “descafeinado” de Walzer.

Sin embargo, y ésta es una segunda analogía con una cierta teoría liberal, la imposibilidad de intercambiar bienes con significados distintos estaba ya en Rawls:

Imaginemos que las personas están dispuestas a renunciar a ciertos derechos políticos cuando las compensaciones económicas sean significativas. Éste es el tipo de intercambio que eliminan los dos principios; estando dispuestos en orden serial no permiten intercambios de libertades básicas y ganancias económicas y sociales [...].<sup>40</sup>

Por otra parte, “¿quién sino los liberales han insistido en la separación de Iglesia y Estado, de lo económico y lo político y, más en general, de lo público y lo privado?”<sup>41</sup>

Una tercera razón del acercamiento de Walzer al liberalismo se encuentra en su respeto a las concepciones políticas enraizadas en una tradición sólida: ya que las culturas occidentales están impregnadas de liberalismo, aceptado por casi todos los sectores políticos y sociales, el relativismo se traduce en un respeto al liberalismo vigente en Europa.

Finalmente, por lo que respecta a la dura crítica de Walzer a la metodología rawlsiana, “su exigencia de que el teórico político atienda a las particularidades de los

---

37 Cfr. Walzer, M. *Spheres of justice*, cit., p. 4: “no state power has ever been so pervasive as to regulate all the patterns of sharing, dividing, and exchanging out of which a society takes shape. Things slip away from the state’s grasp –familial networks, black markets, bureaucratic alliances, clandestine political and religious organizations”.

38 Cfr. Walzer, M. *Spheres of justice*, op. cit, p. 9.

39 Cfr. Walzer, M. *Spheres of justice*, op. cit, p. 9.

40 Rawls, J. *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 70.

41 Mulhall, S. Swift, A. op. cit, p. 212.

significados sociales revela un compromiso con los valores de la tolerancia y del respeto hacia culturas ajenas que es impecablemente liberal”.<sup>42</sup>

En conclusión, cabe preguntarse: ¿cómo es posible que Walzer, un autor tan crítico con Rawls, tan próximo a Hegel y a planteamientos comunitaristas, tenga tantos puntos de contacto con el liberalismo? Una primera respuesta es que hay que tomar *cum grano salis* las denominaciones de las dos grandes corrientes, extremadamente heterogéneas en su interior: un ejemplo significativo de cuán borrosos son los confines entre ambos movimientos involucra a Rawls y Hegel, dos de los “co-protagonistas” de esta ponencia, al decir el primero del segundo, “presunto” padre del comunitarismo: “Hegel era un liberal de mente reformista moderadamente progresista, y [...] su liberalismo es un importante ejemplar en la historia moral y política del *liberalismo de la libertad*”.<sup>43</sup> Si consideramos la impronta hegeliana en Walzer, no debería sorprendernos que en su sistema comunitarista lata un alma liberal.

Una segunda razón de la dificultad de adscribir a Walzer a la corriente comunitarista o a la liberal se debería fundamentalmente a dos características de su pensamiento: la *complejidad* y la *historicidad*. Por una parte, su teoría armoniza la igualdad y la libertad en el marco de una jerarquía axiológica compleja y dinámica: en el “igualitarismo compatible con la libertad”<sup>44</sup> que explícitamente propone, los derechos fundamentales a la libertad, a la vida y a la propiedad son sagrados, pero “no porque se deduzcan de nuestra común Humanidad, sino porque derivan de concepciones compartidas sobre bienes sociales”.<sup>45</sup> Por otra parte, Walzer desafía la abstracción intemporal del liberalismo con un recurso a la historia, y en esto concuerda con comunitaristas ortodoxos como MacIntyre o Taylor, pero se distancia de ellos por un *matiz* de vital importancia: su mirada a la historia está libre de toda nostalgia y de todo esencialismo, y constituye tan sólo una mirada científica, genealógica, hacia el proceso de construcción social del significado de los bienes. En esa mirada racional y fría al pasado, en ese poner la historia al servicio de la comprensión del presente, Walzer se acerca aún más a la posición de Hegel; en este sentido, habría que decir que el autor de *Esferas de la justicia* no tiene simplemente la voluntad de situarse en un lugar intermedio entre liberales y comunitaristas sino que pretende asumir, con toda la carga lógica del *aufheben* hegeliano, las contradicciones entre ambos bandos.<sup>46</sup>

42 Ibidem. Cabe preguntarse, como hace López Castellón, E. op. cit., p. 207, si “la admisión «transcultural» de la tolerancia que mantiene Walzer [no está] en clara contradicción con su «enfoque interno»”.

43 Rawls, J. *Lecciones*, cit., p. 367. No ha faltado tampoco el movimiento recíproco, esto es, una lectura de la filosofía kantiana en clave comunitaristas. Uno de los mejores ejemplos en este sentido es el de Alberto Pirni, el traductor e introductor de Taylor en Italia. Cfr. Pirni, A. *Kant filosofo della comunità*, Pisa: ETS, 2006.

44 Walzer, M. *Spheres of justice*, op. cit., p. XIV.

45 Walzer, M. *Spheres of justice*, op. cit., p. XV.

46 Mulhall, S., Swift, A. op. cit., p. 212: “el caso de Walzer refuerza la idea de que [...] la crítica comunitarista al liberalismo no entraña en absoluto un rechazo global de éste y de sus valores más característicos”.



# BARBER Y LA IDEA DE DEMOCRACIA FUERTE

## BARBER AND THE IDEA OF A STRONG DEMOCRACY.

---

**PABLO PEÑAS CASCALES**

Universidad de Granada

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** Este artículo está basado en las principales ideas de la obra Democracia fuerte de Benjamin Barber. Los objetivos de este ensayo son los siguientes: presentar lo que para Barber son las principales tendencias políticas en las sociedades occidentales actuales, mostrar las principales críticas a la democracia liberal, y presentar la propuesta de “democracia fuerte” de Barber. Ésta, es una propuesta actual y realista que propone una democracia más cercana al paradigma republicano. El ensayo consta de una introducción en la que se definen los principales rasgos del paradigma republicano y el liberal, y se relacionan con la idea de democracia. En la segunda parte, se describe lo que para Barber son las tres tendencias políticas de la democracia actual. El artículo finaliza con unas conclusiones en las que se presentan las principales críticas y propuestas de Barber, y se presentan ciertos resultados de de aplicar esas propuestas que se corresponderían con la idea de “democracia fuerte”.

**Palabras clave:** paradigma liberal, paradigma republicano, democracia fuerte, democracia blanda, Benjamin Barber.

**Abstract:** This article is based on the main ideas of Benjamin Barber's book Strong Democracy. The aim of this article are the following: describe the different political tendencies which exist within (the liberal democracy in which we find ourselves today, to expose a critique of this type of democracy and to present Barber's proposal for a 'strong democracy'. This is a current and realistic proposal for a democracy closer to the republican paradigm. The essay consists of an introduction, which defines the main features of the republican and liberal paradigm, and the relation of them to the idea of democracy. The second part describes three political trends in democracy today, according to Barber. This article finishes with a few conclusions I put forward, based on Barber political-philosophy, arguments in favour of a civic and participative citizenship, as well as some results that would correspond with the idea of a "strong democracy" as proposed by Barber.

**Keywords:** liberal paradigm, republican paradigm, strong democracy, soft democracy, Benjamin Barber.



“No debemos permitir que la libertad humana sea recluida en los abismos de la soledad privada, sino que florezca en las asambleas ruidosas, donde mujeres y hombres se perciban diariamente como ciudadanos y descubran en el discurso del otro el consuelo de una humanidad compartida”.<sup>1</sup>

## 1. Introducción

En muchos de los debates actuales sobre filosofía política se reflexiona sobre qué tipo de relación debe existir entre igualdad y libertad, entre los ciudadanos, entre comunidad e individualismo, o entre democracia participativa y representativa. De igual manera, son muy comunes debates que analizan las decisiones del gobierno y del Estado a la hora de llevar a cabo la administración de nuestros derechos individuales. De igual manera priman las reflexiones sobre la legitimidad de algunas decisiones tomadas por parte del gobierno y que nos afectan de manera directa como ciudadanos en detrimento de nuestra libertad. Este tipo de cuestiones nos hacen preguntarnos: ¿Hasta dónde estamos obligados para con los demás en la sociedad? ¿Qué parte o peso de la responsabilidad total en la toma de decisiones políticas tenemos los ciudadanos? ¿Somos seres sociables por naturaleza y políticamente activos? ¿Hasta qué punto? Todas estas son cuestiones que definen cómo debería ser la sociedad.

Siguiendo de cerca los debates de filosofía contemporánea centrados en filosofía política es imprescindible tener en cuenta la obra *Democracia fuerte* de Benjamin Barber en la que se critica el concepto de “democracia blanda”, tipo de democracia que se produce cuando una sociedad se rige en exceso por patrones liberales y frente a la que él presenta una idea novedosa: la “democracia fuerte” como la antítesis de la actual democracia liberal.

En la democracia liberal en la que nos hayamos inmersos existen para Barber tres tendencias que intentan compaginar y resolver, cada una a su manera, el conflicto entre libertad individual y el poder que ejerce el gobierno sobre nosotros a fin de mantener un

---

<sup>1</sup> Barber, B. *Democracia fuerte. Política participativa para una nueva época*. Mora, Juan Jesús (coment., adapt. y rev.) Córdoba: Almuzara. 2004. p.394. Quiero aprovechar para agradecer a Pedro Francés Gómez (profesor de la Universidad de Granada) haberme enseñado al autor y ayudado con el artículo.

cierto orden en la sociedad. ¿Hasta qué punto es legítimo el uso de ese poder que ejerce el Estado a través del gobierno sobre nosotros, los ciudadanos? La respuesta a esta pregunta dependerá del paradigma desde el que configuremos la sociedad.

*a) Dos paradigmas: Paradigma liberal y paradigma republicano*

A fin de entender mejor la idea presentada por Barber de *Democracia fuerte*, se debe comprender primeramente los tres grandes ámbitos en los que nos encontramos inmersos en la actualidad: se trata de un Estado (regido por una política) un mercado (relacionado con la economía) y una comunidad (relacionado con la sociedad). A su vez, existen dos grandes paradigmas en la actualidad dentro de los cuales se configura cada gobierno y cada sociedad: el paradigma liberal y el paradigma republicano, cada uno con una antropología subyacente diferente.

No se deben entender como paradigmas distantes ya que muchas sociedades presentan una mezcla de rasgos pertenecientes a ambos, pero a grandes rasgos se podrían diferenciar por lo siguiente: el paradigma republicano iría en una línea más *comunitarista* mientras que el paradigma liberal pone especial hincapié en ser protector de los derechos individuales y en diferenciar de manera estricta el ámbito privado y el público. Frente a éste paradigma, el republicano pone un especial interés en fomentar el papel de los ciudadanos a la hora de que éstos participen de manera activa en las discusiones políticas así como en la toma de decisiones que en mayor o menor medida afectan a la sociedad.

Pero, ante esa opción se puede plantear un problema: ¿y si los ciudadanos se “desentienden” de tomar ellos mismos decisiones políticas y no quieren participar de manera activa en la ciudadanía sino que prefieren delegar esa responsabilidad a gente especializada en tomar esas decisiones, y que de alguna manera los representen? ¿Deben ser forzados los ciudadanos a jugar un papel activo en las decisiones políticas por ser éstas parte de su obligación o responsabilidad como ciudadano? ¿Debe tener el Estado competencia legal y legítima para exigir a los ciudadanos ese rol activo en la toma de decisiones sociales y políticas?

El “paradigma republicano” parte de la siguiente creencia: si los ciudadanos participan en la actividad política, ésta ayudará a los ciudadanos a desarrollarse como personas y les permitirá llegar a ser auténticos ciudadanos. Mientras, por otro lado, la visión liberal centrará sus esfuerzos en fomentar un sistema en el que cada ciudadano pueda elegir (en función de su derecho individual) si participar o no participar en las actividades o tomas de decisiones políticas. En caso de que no se desee participar de manera activa en la política, se entiende que el ciudadano podría delegar esa responsabilidad, y a su vez, el gobierno garantizaría que exista la posibilidad de que en ese tipo de casos, los ciudadanos, por medio de la existencia de colectivos especializados, (en este caso la clase política como colectivo) ejerzan ese papel o tarea.

En estos casos la toma de decisiones en política es relegada a ser un simple producto en el que unos vendedores (políticos) presentan en el mercado político su “producto” e intenta que los ciudadanos como compradores compren uno u otro producto (Teoría de la elección racional).

Estos dos paradigmas desconfían el uno del otro. Mientras que en el paradigma liberal prima la libertad negativa (que se podría recoger en la siguiente máxima: que me afecten lo menos posible las decisiones de los demás) en el paradigma republicano priman ciertos aspectos formales de la sociedad: igualdad de poder, autogobierno de los propios ciudadanos en la mayor medida posible, y la libertad siendo entendida como un concepto de no-dominación.

¿Qué antropología está implícita en estos dos paradigmas? El modelo liberal se podría identificar con una antropología negativa del ciudadano: o bien el ciudadano es un “homo oeconomicus”, o bien el concepto de ciudadanía es asociado a ser una “masa ignorante” fácil de manipular y poco fiable a la hora de tomar decisiones.<sup>2</sup> Frente a esto, el modelo republicano concibe al individuo y a los ciudadanos como autónomos y responsables depositando más confianza en las personas que en el otro modelo, y en función de esa antropología más optimista se definen las condiciones formales de la sociedad en la que debemos vivir.

#### *b) Liberalismo, republicanismo y democracia*

La relación entre el liberalismo y la democracia es difícil de concebir, ya que acaba planteando contradicciones y dilemas a la hora de, por un lado compaginar el poder del gobierno sobre los individuos para evitar la “guerra de todos contra todos” y por otro lado, respetar de manera “sagrada” los derechos individuales de los ciudadanos.

Para el paradigma republicano existe un compromiso profundo entre los ciudadanos y la democracia: los ciudadanos son responsables y constituyen la democracia. El autogobierno debe conceder libertad a los ciudadanos y permitir a las personas ejercitar su razón para llegar a encontrar la respuesta ante los distintos problemas que se puedan plantear en el seno de una comunidad. El concepto de libertad que se presenta no es en la línea del modelo liberal que entiende libertad como la “no intromisión en los derechos individuales” por parte del gobierno o el Estado, sino que la libertad es entendida como no-dominación. Por tanto, el paradigma liberal se puede afirmar que se guiaría por un concepto de *libertad negativa* y el republicano por uno más *positivo*.<sup>3</sup> Aunque cuando se habla de la libertad positiva es importante señalar que, aunque algunos autores señalan que es un pseudo-concepto y que no existe como tal,

---

2 La teoría del “homo oeconomicus” es un modelo teórico pero no científico. No hay resultados científicos que confirmen que nuestra naturaleza se corresponde con la del “homo oeconomicus”.

3 En la línea de las definiciones de libertad que presenta Isaiah Berlin, primer autor en diferenciarlas de esa manera.

también plantea dificultades a la hora de aplicarse de una manera práctica a la política.<sup>4</sup>

## 2. Democracia blanda

La democracia occidental ha resistido a fascismos, dictaduras militares, totalitarismos y otros ataques frente a ésta de manera que incluso se podría señalar que el modelo liberal monopoliza el planteamiento de los gobiernos que rigen nuestra sociedad. Este modelo de democracia parece que se está implantando de manera gradual por todo el mundo sin que exista ningún otro modelo que realmente pueda desbancarla de esa posición hegemónica (lo que ha llevado a autores a hablar de “Fin de la historia”).<sup>5</sup> Por lo tanto no se trata de renunciar a ella sino de mejorarla.

La idea central de la primera parte del libro *Democracia fuerte* es que muchos de los problemas actuales provienen de la misma teoría política implícita en la democracia liberal. Las premisas liberales en las que se basa la democracia liberal no son intrínsecamente democráticas ya que su concepción del interés individual a veces se contrapone a la concepción clásica democrática. Sus premisas sobre la naturaleza humana, el conocimiento y la política tampoco son necesariamente democráticas.

Para Barber la democracia liberal es una “teoría blanda” de la democracia. Blanda en el sentido de que sus valores democráticos están puestos al servicio de un interés individualista: el de los derechos privados. No se tiene en cuenta ni se fomenta la participación de la ciudadanía en la política ni en la toma de decisiones que afectan a los bienes o servicios públicos, sino que se delegan esas competencias a otras personas especializadas en tomar esas decisiones: la clase política. Por un lado, este enfoque es muy práctico a la hora de defender los derechos individuales de los ciudadanos, derechos como por ejemplo el derecho a la intimidad, a la propiedad privada, a las negociaciones privadas y otros derechos individualistas, mientras que no fomenta otros valores igual de importantes como es el de alentar a la ciudadanía a participar en la mejora y construcción de la comunidad. El modelo liberal de democracia acaba centrándose en aislar a los individuos para respetar de una manera “casi sagrada” sus derechos privados pero no es capaz de gestionar una cooperación entre las personas de la sociedad que sea beneficiosa para todos los ciudadanos por dos razones: por la concepción antropológica subyacente que tiene ese paradigma, y porque se considera que esa tarea no es parte del Estado ni del gobierno.

La democracia liberal tiene tres tendencias dominantes en la actual según Barber. Estas tres tendencias son: la anarquista liberal, la realista-liberal y la minimalista-liberal, que surgen como respuestas al conflicto que se produce en el seno de la democracia liberal entre individuos y el Estado ya sea por la propia naturaleza humana, por la

4 A este respecto véase Ovejero, Félix. “Dos democracias, distintos valores”, en Cerezo Galán, Pedro (Ed.). *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca nueva, 2005.

5 Cfr. Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Elías, Pedro (Trad.). Barcelona: Ed. Planeta. 1992.

búsqueda de poder, por la escasez de recursos, u otro tipo de causa. Cada una de estas tendencias propone una solución distinta que intenta solucionar los problemas derivados de esos conflictos.

En la actualidad no existe una sola tendencia monopolizadora sino que suele producirse una mezcla de estas tres tendencias.<sup>6</sup> Estas tres tendencias a veces coexisten en “armonía” y a veces acaban provocando conflictos y tensiones entre ellas. Veamos más a fondo las tres diferentes respuestas que plantean estas tres tendencias a los posibles conflictos que pueden producirse en la sociedad entre el gobierno (y su administración del poder) y la libertad individual: el anarquismo-liberal que intenta alejar el conflicto de la sociedad, el realismo político que reprime el conflicto y el minimalismo político que lo tolera: reconoce que no se puede evitar, y lo mejor que se puede hacer es paliar sus efectos.

#### *b) La tendencia anarquista-liberal en la democracia liberal*

El anarquismo liberal como corriente política entiende que el conflicto existe al producirse un choque político entre un gobierno que ejerce cierto poder sobre los ciudadanos y unos ciudadanos que “lo sufren”. El anarquismo liberal defiende de manera radical los derechos individuales y señala que el poder político no debe obstaculizar la acción individual en casi ninguna ocasión.<sup>7</sup>

¿Qué antropología se encuentra detrás de esta corriente política? Se trata de una concepción del ser humano muy en la línea de Hobbes: los seres humanos son entendidos en su estado natural como seres autónomos, solitarios y “agentes libres”. Esta tendencia reconoce que el poder es necesario para controlar a las personas en la sociedad, pero a la vez se desconfía de él. Ahí surge parte del conflicto: parece contradictorio que todas las personas tengan que obedecer un poder y a la vez permanezcan libres. La meta del poder por parte del gobierno sería la de garantizar la conservación de su “libertad original”.<sup>8</sup> Habría que definir ahora qué es la libertad natural de las personas en su *estado natural* ¿Qué se entiende por naturaleza? Para los representantes de esta corriente, naturaleza, o *estado natural* es similar a un estado de libertad total por lo que el concepto entra de manera directa en tensión con el concepto de “comunidad”.

¿Qué defectos señalará Barber al respecto de esta ideología o corriente? Barber

---

6 Por ejemplo, Estados Unidos presenta rasgos “anarquistas liberales” en el planteamiento de valores individualistas (intimidad libertad, propiedad), “realistas” en los medios por los que se ejecuta el poder (ley, coacción, soberanía) y “minimalistas” en el modo de hacer política (tolerancia, pluralismo, separación de poderes).

7 Excepto en ciertos casos extremos donde una acción individual transgreda una ley de manera directa.

8 Podría definirse siguiendo a Hobbes como el tipo de libertad que tiene el hombre cuando no existe ninguna institución política que le dicte leyes que seguir. Esa libertad natural se centra en la independencia, en el “atomismo”, en el individualismo, en el egoísmo de las personas y es un constructo teórico.

crítica que ese modelo propuesto por Hobbes es una propuesta que haría a la democracia liberal vulnerable en la práctica política, ya que aunque en la teoría sí se podría admitir como viable en la práctica sería inviable, ya que limitaría al gobierno demasiado como para tomar decisiones sobre los individuos. No sólo quedaría así debilitada la democracia en un plano práctico sino también en uno teórico, ya que la vida al margen del gobierno o sin Estado resultaría prácticamente inviable hoy en día. Como respuesta a esa inviabilidad política entran en juego las otras dos tendencias.

*b) La tendencia realista en la democracia liberal*

De esta tradición, se puede señalar que, al menos en Norteamérica, ha surgido de la mano de “una obsesión por la ley (“legalismo”) y por la soberanía entendida de una manera positivista, es decir, de una manera en la que la voluntad “popular” sea plasmada por medio de un mecanismo y expresada principalmente por medio de elecciones.”<sup>9</sup>

Aunque surge de unas premisas anarquistas, recoge una serie de premisas que la diferencian de ésta. La política es entendida como un arte, el arte de ejercer poder a través de los medios necesarios para hacerla estable. (Se podría afirmar que esta corriente avanza en la concepción del poder y del Estado propia del Renacimiento: si es necesario servirse de medios como la violencia o la manipulación para hacer cumplirla estaría justificado).<sup>10</sup>

Sin ejercer cierto temor sobre los ciudadanos, el gobierno no podría mantener una vida en sociedad que no acabara sumida en el caos, ya que sin temor, el egoísmo y autointerés de las personas se acabarían creando conflictos que pondrían en peligro la vida de otras personas.

La antropología implícita detrás de esta tendencia es una antropología hobbesiana, sin lugar a dudas. En consonancia con el anarquismo liberal, esta vez la idea de libertad no es la idea abstracta, sino que ahora la idea abstracta es el poder como tal. La política ya no plantearía ese tipo de problemas a la hora de realizarse en la práctica porque para el realismo político, es legítimo que se pueda imponer la ley por medio del miedo y del castigo. Si se busca un bien común para todos, se hace en pro de intereses individuales, por tanto todos los ciudadanos quedan satisfechos, y en la medida en que se cumple un bien social o común, las personas salen beneficiadas en la medida en que disfrutan de ese bien. La política se relaciona directamente con el poder, y el poder es puesto al servicio de intereses individuales que de manera secundaria benefician a la sociedad en

9 Escribo entre comillas “popular” ya que muestra no muestra la opinión del todo el pueblo sino sólo de una parte: la parte de la ciudadanía que participa en las elecciones y que vota.

10 Maquiavelo expresa así esa idea: “es mejor ser temido que amado [...] porque el amor se mantiene gracias a una cadena de obligaciones que, siendo los hombres egoístas, se rompe siempre que sirve a su cometido; pero el miedo persevera por el temor al castigo que nunca desaparece” (Maquiavelo, N. *El príncipe*. A. Arocena, Luis (Est. Preliminar, notas y apéndices). Madrid: Universidad de Puerto Rico. 1955 Cap.17).

su conjunto. Los individuos que forman parte de esa sociedad son libres, pero hasta un cierto punto, donde entra en juego el terror. Hay una especie de equilibrio entre la autoridad absoluta y la libertad absoluta en la medida de lo posible pero que acaba cayendo en dicotomías muy extremas (libertad-poder, miedo-bienestar...) que acaban siendo irresolubles. Se produce una propia contradicción al entender así la política. Para ejemplificar esta contradicción, Barber cita la metáfora en la que John Locke comparó a las personas con los distintos tipos de animales que se “preocupan de salvaguardarse de los daños que puedan hacer otros animales como las mofetas o los zorros, y les tuviese sin cuidado, más aún, que juzgasen como una salvaguarda ser devorados por los leones”.<sup>11</sup>

Para Barber, esto es una especie de esquizofrenia que se encuentra implícita en toda democracia liberal. Esta “esquizofrenia” surge por el hecho de que no hay un punto intermedio entre fuerza o libertad o entre terror o anarquía y el equilibrio acaba siendo imposible. Este dilema hace que el poder y la libertad no puedan, tampoco en este modelo convivir de manera no contradictoria en armonía. Para ello el minimalismo intenta resolver ese dilema.

### *c) La tendencia minimalista en la democracia liberal*

Esta tercera corriente intenta evitar problemas que surgen tanto en la tendencia liberal-anarquista como en la realista ¿Cómo tratar el poder soberano admitido por la corriente realista sin caer en la anarquía por su inviabilidad práctica y teórica? En la tendencia minimalista ya no se entiende la política como si consistiera sólo en relaciones de mercado (como las entiende el anarquismo liberal) ni simplemente como relaciones de poder (como las concibe el realismo político) sino que es algo más que ello. Debe procurar encontrar ese equilibrio que permita “sacrificar” parte de la libertad individual para conseguir una vida en sociedad viable. El conflicto no puede ser ni eliminado ni extirpado como pretendían de manera respectiva las corrientes anteriores. Ahora se trata de minimizarlo para poder convivir con el conflicto. La mayoría no debe imponer a la minoría su visión sino que siempre debe existir un equilibrio entre la voluntad de la mayoría, pero también de la minoría. Deben garantizarse unos derechos mínimos para todos cediendo parte de nuestra libertad natural para asegurar una vida en sociedad estable. Se trata de cumplir la ley, para que la cumplan los demás en esa especie de contrato y así salgan beneficiados todos del mismo. Es una especie de pragmatismo político en el cual se pueden concebir el fomento de la mejora y la potenciación de los bienes comunes como un medio para un fin: los derechos individuales de las personas.

Esta posición no es tan ingenua como la del anarquismo-liberal, sino que es más

---

<sup>11</sup> Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos. 2006. Cap.7.

práctica a la hora de conseguir una sociedad que no acabe en caos, y en una “guerra de todos contra todos”, y a su vez, menos agresiva de lo que lo es la tendencia realista-política. No obstante, también existen críticas y problemas con esta concepción de la sociedad, que Barber señala de una forma acertada: no permite medidas prácticas para mejorar la sociedad en ciertos casos ya que sigue en cierto modo apegada a una concepción individualista de los derechos, y el gobierno busca intervenir lo menos posible, siendo la política aunada a una “libertad negativa”. Esta corriente no es capaz de, una vez conseguido ese equilibrio entre libertad-poder, seguir progresivamente mejorando la sociedad sino que se queda estancada en un ámbito o modelo de gobierno en el que se si se participa de política o se coopera haciendo sociedad con los demás es puramente por egoísmo individual y no existe ningún sentimiento de responsabilidad del ciudadano para mejorar nuestra sociedad.

*d) La política como “zookeeping”. La sociedad civil como alternativa al estado natural*

Estas tres tendencias están ligadas a un trasfondo político guiado por una antropología a la que me he referido antes como la propia del “homo oeconomicus”: el ser humano como un buscador solitario, frío, calculador y egoísta que sólo busca maximizar beneficios y en el cual la democracia es sólo un “instrumento” al servicio de su bienestar y felicidad. Si vive en sociedad es sólo por su auto-interés. La política es concebida como un “zookeeping”, una manera de controlar los hombres que son como animales salvajes y domesticados en mayor o menor medida y donde la política es el modo en que todas las personas, es decir, “los animales” son mantenidas en el “zoo”, es decir, en una comunidad en la cual se regula su vida, sus horarios, y su libertad para mantenerlos de manera pacífica coexistiendo en sociedad.

Las tres corrientes tienen en común que parten de la incapacidad de la persona para convivir en armonía con los miembros de su propia especie si no está presente la figura del Estado, del poder, o del gobierno. Partiendo de esa antropología, parece que en las tres tendencias se presenta un problema común: la contradicción entre poder político y libertad individual. Bajo estas tres tendencias se concibe el ser humano como mezquino, ruin, cauto, calculador, frío e incapaz de cooperación con otros semejantes sino es por su propio interés o beneficio.

Pero, ¿obedecemos sólo las leyes por el temor que provoca no cumplirlas? ¿O hay algo en nosotros que nos obliga a cumplirlas? Parece que, frente al concepto de libertad negativa, existe la alternativa de guiarse por otra antropología que concibe al ser humano como un ser que no es democrático o cumple normas sólo por su propio interés sino que por su propia naturaleza es sociable, altruista y amigable y propenso a participar de una forma activa en la sociedad y en los debates de la comunidad en la que él se encuentra inmerso.



Esta nueva propuesta, no encaja con la “democracia blanda”, sino que es algo que va más allá. Frente a las críticas al minimalismo de no ser capaz de mejorar la sociedad, sino sólo de estancarse en unos mínimos de los que el gobierno no puede pasar, la “democracia fuerte” en contraposición con la llamada “democracia blanda” se basa en una actividad política creativa que busca mejorar a los integrantes de la sociedad buscando siempre mejoras en beneficio de los ciudadanos, y que esos beneficios sean constituidos y propuestos a su vez por los mismos ciudadanos. En definitiva, estaríamos tratando de una política que concibe una antropología del ciudadano como políticamente activo y participativo.

### **3. Conclusiones. Una nueva Democracia Fuerte. Argumentos a favor de la ciudadanía**

La democracia entendida como *zookeeping* estaría en consonancia con la primera forma de democracia, la que Barber llama democracia blanda y que se correspondería con la liberal, pero no con el nuevo tipo de democracia que él propone: la *Democracia fuerte* o *Democracia ciudadana*. Para ello quedan presentados argumentos a favor de una ciudadanía más participativa. Se trata de asociar la democracia con una cultura cívica que conceda más peso a la participación ciudadana en la actividad política y que funde así una democracia y ciudadanía más sólida y más comunitaria. El ciudadano apolítico, frío, calculador, egoísta, iría también en la línea de la democracia blanda, pero no de la fuerte. La antropología de la *democracia fuerte* iría por tanto en la línea del hombre activo políticamente, participativo, solidario, social y en cierto modo altruista.

La *Democracia fuerte*, frente al modelo de libertad negativa, iría en consonancia con una *libertad positiva*. Iría en la línea republicana más que en la liberal. El poder y el gobierno no son simplemente unos “leones” que hay que temer y que dictan cómo organizar la sociedad para beneficiar a mí persona y al resto de ciudadanos. La sociedad no es concebida como un zoo que nos mantiene a todos protegidos, sino que es algo más: es un espacio en el que todas las personas conviven en el que deben pensar activamente proyectos y reformas para mejorar día a día la sociedad, y no deben de hacerlo por un interés egoísta sino porque es una manera más de que el ciudadano sea una auténtico ciudadano.

Esta idea de Barber se ha puesto en práctica a lo largo de estos últimos años cuando se han producido procesos de toma de decisión democráticos de diversas maneras: acciones comunitarias, trabajo en común, gobiernos comunitarios, asambleas vecinales, consejos escolares y otros elementos de participación ciudadana a distintos niveles: escolar, vecinal, etc. Ejemplos de autogestión vecinal podemos encontrarlos en todo el mundo, desde dentro de España a un nivel local con experiencias que van desde bibliotecas auto-gestionadas<sup>12</sup>, huertos plantados, tratados, conservados y compartidos

---

12 Bibliotecas que funcionan por donaciones desinteresadas de libros, películas, y documentales para

por y para todo un grupo de vecinos hasta ejemplos más conocidos como Democracia Real Ya (DRY).<sup>13</sup> Experiencias auto-gestionadas vecinales también se han dado por el resto de Europa a nivel local y otras se han producido a mayor escala siendo coordinadas a nivel europeo como las llevadas a cabo por el *Foro Social Europeo* desde 2002. En Estados Unidos también se han producido ejemplos con asociaciones que surgieron desde la propia ciudadanía de manera espontánea y que han conseguido tener bastante peso en la sociedad siendo en todo momento llevadas a cabo por los propios ciudadanos y comunidades vecinales: asociaciones como *La liga de las mujeres votantes*, *Demos* (cuyo director es el propio Benjamin Barber) o *ACORN* (Association of Community Organizations for Reform Now) con más de 400.000 socios.

Este tipo de propuestas ciudadanas, vecinales, participativas y al fin y al cabo, políticas, se han producido también en diversas zonas de América Latina. Allí, en Brasil durante el Foro Mundial Social de Porto Alegre se pusieron en marcha unos *presupuestos participativos* en los cuales los ciudadanos de comunidades vecinales decidían qué parte de los presupuestos generales se deben dedicar a cada uno de los asuntos que les atañen en tanto que comunidad de vecinos. De esta manera se consiguió que los ciudadanos estuvieran más motivados a la hora de formar parte en las decisiones y participaciones políticas que les afectaban y que fueran ellos mismos los que las tomaran. Este tipo de propuestas y enfoques socioeconómicos del capital en la que los presupuestos son decididos por la propia comunidad existe también en otras partes de América Latina como en Uruguay, Venezuela<sup>14</sup> o Chile<sup>15</sup>.

Este tipo de casos aportan cierta esperanza, y parece que, al menos de un modo moderado y a pequeña y media escala, los ciudadanos no sólo se ven llamados a participar en la toma de decisiones políticas que les afectan de manera más o menos directa, sino que son capaces de organizarse para ello de una manera espontánea, sin necesidad de una entidad o institución que les diga cómo organizarse para ello. Esa antropología que se defendía desde el paradigma liberal del “homo oeconomicus” y de las personas como apolíticas por naturaleza parece que no siempre se corresponde con la realidad. Parece que este tipo de propuestas produce algo de esperanza para el futuro de la humanidad. Otro punto interesante sería el de plantear si el hecho de que seamos seres políticos o apolíticos depende de alguna circunstancia externa a nosotros (como el tipo de educación que recibimos, el contexto en el que crecemos, el tipo de gobierno en el que vivimos) o si, por otro lado depende sólo de algo innato en nuestra naturaleza. ¿Somos un *zoon politikon* o un *homo oeconomicus*?

---

compartirlos con la comunidad vecinal sin ningún ánimo de lucro. Existen varias en Barcelona.

13 Concretamente en el Barrio del pilar (Madrid). Propuesta que se puso en funcionamiento en el año 2009.

14 En *Prados del Este*, en el municipio de Baruta dentro del Estado de Miranda.

15 Se ha llevado a cabo por medio de los llamados *Comandos Comunales* o *Comités Coordinadores* que gestionaban de modo autónomo el reparto de alimentos, transporte, materias primas... y que se fueron extendiendo por diferentes zonas de Chile.

Podría acabar señalando que mientras que la *democracia blanda* es poco efectiva para responder a desafíos que engloban a la comunidad en política respecto a decisiones relativos a justicia, a la ciudadanía o la participación ciudadana, esta nueva *Democracia Fuerte* por medio de una *educación cívica* (que engendraría más actitud cívica) la ciudadanía iría participando cada vez más en la toma de las decisiones políticas y no simplemente votando cada equis años. Esto se podría llevar a cabo por medio de nuevos mecanismos que fomenten la participación ciudadana (muchos de ellos recogidos en la obra de Barber) como por ejemplo debates abiertos en cada comunidad vecinal, habilitar un espacio público en televisión para propuestas y debates ciudadanos, referéndums, votación de doble vuelta y votación de respuesta múltiple para favorecer la comunicación inter-ciudadana y llegar a acuerdos más fácilmente. También las nuevas tecnologías con todo su potencial podrían ser aplicadas a la democracia para acercar y facilitar la información y coordinación ciudadana en la línea que propone el movimiento conocido como *E-Democracy* (Democracia-Electrónica) y del *E-Government* (Gobierno electrónico). Esa nueva actitud cívica paliaría en gran parte muchos de los defectos de la *democracia blanda* mejorándola en tanto que democracia y repercutiendo de forma positiva en la mejora de la sociedad y la ciudadanía, el bienestar de la comunidad, y en definitiva la felicidad de las personas. Muchas propuestas ya han sido hechas y puestas en marcha, sólo falta seguir mejorándolas y seguir aplicándolas día a día en nuestro entorno.

# NUEVOS DESAFÍOS EN LA TEORÍA FEMINISTA: ENTRE LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD

## NEW CHALLENGES IN FEMINIST THEORY: BETWEEN FREEDOM AND EQUALITY

---

ANA VELASCO LÁZARO

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** En la Modernidad surgió un nuevo marco conceptual como consecuencia de los profundos cambios sociales y políticos que acaecían. Conceptos como “naturaleza” o “igualdad” serían clave para articular una determinada ontología que garantizase los derechos de todos los seres humanos por igual. La teoría feminista se articula a partir de estas categorías, entendiendo a la mujer como sujeto pleno de derechos. Sin embargo, a partir de un determinado momento el feminismo comienza a sufrir fisuras y aparecen los feminismos disidentes como crítica al autoritarismo universalista que el sujeto moderno comporta. El desafío consistirá entonces en articular un feminismo que sin caer en un relativismo acrítico sea incluyente.

**Palabras clave:** feminismo, sujeto, disidentes, igualdad, libertad.

**Abstract:** During the Modern period a new conceptual frame appeared as a consequence of the deep social and political changes that were emerging at the moment. Concepts such as “nature” or “equality” would be essential to articulate a determined ontology that guaranteed every human’s rights equally. Feminist theory is articulated from these categories, understanding woman as a full subject of rights. However, the moment came for Feminism to start suffering fissures and the dissident stances appeared as a criticism of the universalist authoritarianism that the modern subject represents. The challenge consists of articulating a Feminism which was inclusive, not falling into uncritical relativism.

**Keywords:** feminism, subject, dissident, equality, freedom.

### 1. El surgimiento del feminismo

La modernidad es un periodo de cambio social, político y filosófico. Tras la quiebra del aparato estatal del Antiguo Régimen se necesita elaborar teóricamente el nuevo espacio político que la nueva sociedad reclama. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la urgencia por establecer un criterio diferente de promoción política y legitimación que no se base en la nobleza de la sangre. El nuevo criterio partirá de la tesis de la igualdad natural de los seres humanos. Así comenzarán a aparecer conceptos tales como “naturaleza”, “razón”, “ciudadanía”, “igualdad” y “universalidad”. Estos conceptos entrelazados tienen consecuencias ontológicas, políticas y epistemológicas<sup>1</sup>. En este contexto donde el desarrollo de las democracias occidentales inauguró un ámbito de igualdad y libertad surge la teoría feminista. Aquella declaración de derechos universales, donde se establecía que “todos los hombres nacen libres e iguales”, suponía toda una promesa para los derechos de las mujeres. Sin embargo, esta declaración de igualdad y libertad fue más teórica que real. Esto ocurrió al tratar de excluir a las mujeres de ese derecho negando la posesión de las categorías que constituía el sujeto moderno. De este modo si el sujeto moderno, poseedor de los derechos civiles, lo era en tanto que “racional”, a la mujer se le relacionó con la “pasión” y la “naturaleza”. Esta fue una fórmula muy efectiva para que sólo el varón siguiese ocupando el ámbito de lo público y la mujer permaneciese enclaustrada en el de lo privado. Así, las mujeres se encontraron con las puertas cerradas a esa igualdad prometedora, encarnando la Ilustración olvidada.

El feminismo, en sus inicios, denunció esa falsa universalidad de los derechos que solo gozaron los varones. Su tarea teórica se volcó en conseguir esas categorías que parecían resistírseles. La fuerza de este planteamiento feminista fue tomar radicalmente esa universalidad, exigir a la Ilustración ser realmente lo que decía ser. Así pues, la teoría feminista será una teoría comprometida con la igualdad de las mujeres apoyándose en los principios de “libertad, igualdad y fraternidad” y exigiendo lo que le pertenece. La lucha feminista se forma a partir de la toma de conciencia de las mujeres como un grupo oprimido y explotado. Esta concepción parte del hecho de una misoginia universal, de una jerarquía social injusta en donde los varones ocupan el puesto

---

1 Perona, Ángeles J., et al. “La construcción del concepto de ciudadanía en la modernidad”. *Arenal*. Enero-Junio, 1995. p. 25-40.

privilegiado. De este modo, la articulación de este discurso supone un determinado sujeto político: la mujer oprimida y olvidada.

Este feminismo, desde el cual es innegable que se han logrado grandes avances en materia de igualdad de derechos, es el que conocemos como “hegemónico” en tanto que, se podría decir, se ha considerado el feminismo oficial en las democracias. El problema es que esta postura, que se declara universal, puede presentar conflictos.

Este discurso dominante, como universalista, pretende englobar las vivencias de todas las mujeres, lo que puede llevar a una postura donde el género aparezca como lo único determinante en la vida de las mujeres, dejando al margen otras desigualdades como la raza, la clase, o la sexualidad. Estas desigualdades, más que negar su existencia, no se toman como relevantes para lo que se considera el núcleo de la lucha feminista: la opresión género, quedando olvidadas cuando no ignoradas a propósito con el fin de no debilitar la unidad de esta lucha política. Curiosamente esta postura que trata de evitar que se debiliten las reivindicaciones feministas causa, para muchas autoras, lo contrario: que excluya a muchas mujeres y, por lo tanto, que divida la causa feminista.<sup>2</sup>

## 2. Feminismos disidentes

En tanto que, como se ha dicho, hay un discurso que atiende de manera nuclear a la cuestión del género, aquellas mujeres que se han alejado de este protagonizan los feminismos disidentes, estas son: mujeres negras, chicanas, latinoamericanas y otros lugares no representados en el marco geográfico dominante. Esta nueva corriente del feminismo estudia al sujeto político como un sujeto cuya identidad está atravesada por la intersección de diferentes ejes de opresión. Estos feminismos reclaman, frente al discurso hegemónico, su identidad específica no apropiable, su voz propia. Es una denuncia de la insuficiencia de ciertos planteamientos feministas de dar cuenta de sus experiencias bajo la única categórica de género. Estas posturas disidentes representan subjetividades que emergen en fronteras, en experiencias atravesadas por un estar en varios lugares a la vez, cuerpos atravesados por distintas opresiones.

Angela Davis, en *Mujeres, raza y clase*, hace un recorrido histórico de las luchas de las mujeres negras en EEUU describiendo la situación fronteriza que éstas vivían: entre la opresión sexista, racista y clasista. Ellas, triplemente discriminadas, se alejaron del discurso feminista hegemónico que fue cómplice del racismo y del clasismo. Esto lo podemos contemplar en cómo algunas mujeres han vivido el tema de la violación.

A lo largo del siglo XX en la sociedad estadounidense, las acusaciones a hombres negros de violación fue el artificio mediante el cual se justificaron turbas racistas a la

2 Montero, Justa. “Sexo, clase, ‘raza’, etnia y sexualidad: desafíos para un feminismo inclusivo”. En: *Granada, treinta años después. Aquí y ahora. Jornadas feministas Estatales*. Granada 5,6 y 7 de Diciembre del 2009. p. 73-79.

comunidad negra. El siguiente dato muestra hasta qué punto muchos inocentes fueron víctimas de montajes: 405 de los 455 hombres que fueron ejecutados entre 1930 y 1967 por una condena de violación eran negros. Pocas mujeres blancas y aún menos grupos organizados del movimiento anti-violación apoyaron las protestas contra los montajes.

El movimiento anti-violación que, en principio, debería haber unido en la lucha tanto a mujeres negras como blancas por igual, fue, sin embargo, una expresión más de división por cuestión de raza. Las mujeres negras no encontraban sus intereses reflejados en los movimientos feministas y el lazo que les unía a sus compañeros negros era muy fuerte. El hecho de que las mujeres negras se mantuvieran ausentes de los movimientos anti-violación no significa que ellas no denunciaran las violaciones, de hecho lo hacían, pero siempre exponiendo, al mismo tiempo, la situación racista que vivían los hombres de color sometidos a montajes de violación. Así, por tanto, la mujer negra víctima de una agresión sexual vivía su situación de una forma mucho más compleja que una mujer blanca que hubiese sufrido la misma agresión.

Todo el racismo que rodeó a la cuestión de la violación, y del cual aún quedan residuos, no se analizó seriamente por las teóricas feministas de la época. Hay, sin embargo, más motivos por los que analizar más profundamente el fenómeno de la violación: el alto número de violadores anónimos. Este anonimato nos mostraría el privilegio de algunos hombres cuyo estatus les protege de ser procesados. Son además, precisamente hombres blancos los que ocupan posiciones privilegiadas como empresarios, ejecutivos, políticos, doctores, etc. y los cuales se aprovechan de las mujeres que consideran inferiores a ellos. La violación, tanto en el trato de los propietarios blancos sobre las esclavas negras como en otras situaciones distintas, ha sido utilizada como herramienta para ejercer un poder económico en tanto que propietario, machista en tanto que solo se hacía a las mujeres y racial en tanto que negras. Pero esto no ha dejado de ocurrir con la abolición de la esclavitud. El fenómeno del acoso sexual en el trabajo es una manifestación más de estas prácticas. Este hecho debería haber sido estudiado por las feministas contemplando no solo la cuestión del género sino también la de la raza y la clase.<sup>3</sup>

El caso de la violación es un ejemplo entre otros que ilustra el alejamiento de algunas mujeres del discurso feminista hegemónico por su ineficiencia para dar cuenta de su específica situación, por invisibilizar sus causas frente a sus intereses propios. El discurso que parte de un sujeto ya dado entraña el problema de dejar fuera estas vidas que, por su condición interseccional, no pueden ser enmarcadas en dicho sujeto. Es más, aun cuando solo se pretende conseguir el mayor beneficio para “las otras”, se cae en un paternalismo como consecuencia de establecerse una jerarquía mental: “yo, blanca que provengo de una cultura más adelantada te voy a enseñar lo que es la igualdad”. bell

---

3 Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Trad. y ed. Ana Varela Mateos. 2ª Edición. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2004, 2005.

hooks<sup>4</sup> cuenta cómo las mujeres blancas de los grupos feministas a los que perteneció adoptaban actitudes paternalistas hacia ella y el resto de compañeras de color.

Cuando participé en grupos feministas, descubrí que las mujeres blancas adoptaban una actitud condescendiente hacia mí y hacia otras participantes no blancas. La condescendencia que dirigían a las mujeres negras era una forma de recordarnos que el movimiento era ‘suyo’, que podíamos participar porque ellas lo permitían, incluso nos alentaban a hacerlo. Después de todo, teníamos que legitimar el proceso. No nos veían como iguales.<sup>5</sup>

Ellas sintieron fuertemente su especificidad como no-blancas hasta el punto de no sentirse igual entre el resto de sus compañeras. Muchas veces ocurre que detrás de buenas intenciones hay una lógica neocolonial que consiste en considerar la propia cultura más desarrollada. Son muchas las consecuencias negativas que se derivan de apropiarse de la voz ajena.

Gloria Anzaldúa tiene claro que ese sujeto unitario de la modernidad no existe, que sus oposiciones binarias no sirven para reflejar su condición de atravesar fronteras. Su experiencia vital “se debate en la compleja mezcla de tradiciones culturales y formaciones que la constituyen por lo que es: chicana, mexicana, lesbiana, norteamericana, académica, pobre, escritora, activista.” ¿Un sujeto unitario podría describir fielmente su realidad? Ella desde su experiencia ve al sujeto más múltiple que unitario, lo que brinda mayor oportunidad de la transformación social. Se trata de la posibilidad de mediar con diferentes culturas, interactuar y conocer mejor las conexiones culturales. Se trata de poner en cuestión nuestras propias certezas epistemológicas. Es abrir la capacidad de imaginar lo humano cuya consecuencia es un movimiento más incluyente. El sujeto unitario, por el contrario, es aquel que ya sabe el que es, aquel que no necesita cuestionar sus certezas, aquel que no se abre al otro y guarda su lugar como un territorio que proteger. El sujeto unitario es aquel que, irónicamente, evita su propia transformación en nombre del sujeto.<sup>6</sup>

Con el fin de encontrar un feminismo inclusivo donde todas nuestras identidades quepan, parece necesario derrocar a ese sujeto unitario con el que el feminismo creía haber englobado a todas las mujeres. Así, cada discurso se elaborará desde su determinado horizonte de sentido, dando cuenta de su situación específica y no apropiable por discursos externos. De esta manera, si no hay un punto de vista privilegiado, no hay posibilidad de elaborar un discurso transcultural. Aquí estamos ante el problema de la multiculturalidad: podemos considerar los diferentes rasgos culturales

4 Por decisión de la autora Gloria Watkins, su pseudónimo, bell hooks, debe escribirse siempre en minúsculas.

5 hooks, bell. “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. 1ª edición. Madrid. Traficantes de sueños. 2004. p. 33-50.

6 Butler, Judith. *Deshacer el género*. Trad. Patricia Soley-Beltran. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 2006.



como valiosas expresiones libres en una sociedad tolerante y multicultural, de manera que las libertades religiosas y políticas aparecen como un valor imprescindible para las democracias. El problema al que nos puede conducir un planteamiento multicultural basado en el reconocimiento de las diferencias y a su libre ejercicio es a un relativismo acrítico.

### **3. Libertad vs. Igualdad. Un debate en el feminismo internacional.**

La situación actual, en donde el crecimiento de la inmigración ha supuesto un mayor contacto entre diferentes culturas, ha hecho que las democracias occidentales tengan que enfrentarse a este problema con mayor urgencia, lo que conduce necesariamente al debate entre dos de sus valores imprescindibles: la libertad y la igualdad. Un claro ejemplo hoy en día de este caso es el *hijab* (el velo islámico): ¿regulamos su uso aceptándolo como una decisión libre y propia o rechazándolo como una imposición a las mujeres, proveniente de una cultura sexista la cual pone en peligro la igualdad?

Estamos aquí ante la paradoja entre el valor de la libertad y el de la igualdad debido a que el reconocimiento de la diferencia está relacionado con la valoración positiva de la libertad del individuo a poder realizarse según su deseo. De entrada, parece que si se reconoce tu diferencia, tu situación específica y se considera la libertad un valor positivo, se deberá respetar tu libertad de desarrollarte dentro de tu especificidad. El caso del *hijab* parece muy representativo de este conflicto ya que mientras las democracias occidentales están restringiendo su uso público alegando apoyarse en el derecho a la igualdad entre las mujeres y los hombres, muchas de las mujeres que lo usan reclaman su libertad de usarlo como una seña de identidad. El problema está quizás en que se están elaborando leyes desde una perspectiva occidental sobre los cuerpos de mujeres no occidentales, sin ningún tipo de reconocimiento de su determinada situación y, por consiguiente, de su diferencia. Esta perspectiva occidental busca eliminar la desigualdad de derechos entre los hombres y mujeres, los cuales han sido construidos históricamente, y por lo tanto no acepta formalmente una imposición de vestuario específicamente sobre las mujeres. Hablamos de un conflicto que consiste en que, a priori, parece que la igualdad no puede ser garantizada sin una merma de la libertad de los individuos – puesto que se dan desigualdades, que, en el caso que aquí nos interesa, son creadas socialmente – y en que, del mismo modo, tampoco parece que pueda ser garantizada la libertad individual sin abandonar una igualdad social. Surge, entonces, un problema que consiste en el que el individuo se vea envuelto en la necesidad de establecer una jerarquía de principios en la cual, según prevalezca el valor de la libertad o de la igualdad, conducirá o a un relativismo acrítico o a una autoritarismo universalista. Este difícil conflicto de valores obliga a pararnos a reflexionar detenidamente sobre una posible solución que no conduzca ni a un extremo

ni al otro.

Esta es una cuestión básica para la política internacional, muy especialmente en el caso del feminismo internacional. Son varias teóricas del feminismo las que se han acercado a este problema. En el libro *Justice interruptus: critical reflections on the 'postsocialist' condition*,<sup>7</sup> Nancy Fraser hace un análisis de este conflicto. Según Fraser, en los debates actuales para una democracia radical se establecen dos corrientes: lo que ella denomina, por un lado, “antiesencialismo” y, por otro, “multiculturalismo”.

El antiesencialismo sería la corriente que cultiva una actitud escéptica hacia la identidad y la diferencia, las cuales son reconceptualizadas como construcciones discursivas, y el multiculturalismo aquélla que cultiva una perspectiva positiva de las diferencias e identidades, las cuales busca revalorizar y promover. Fraser encuentra el punto fuerte del multiculturalismo en el haber unido a los nuevos movimientos sociales (feministas, gays y lesbianas, diferentes grupos étnicos), los cuales buscan el reconocimiento de la diferencia frente al discurso que prioriza al hombre blanco heterosexual de clase media. El principal problema vendría de una versión pluralista del multiculturalismo donde el imperialismo cultural aparece como la principal injusticia, lo cual conlleva a una revalorización de todas las identidades. Si todas las identidades son revalorizadas, desde este punto de vista no se puede hacer un juicio acerca de qué grupos identitarios son mejores o peores, aceptables o inaceptables. Siguiendo esta perspectiva, si comparásemos el discurso de Hitler sobre la identidad de la supremacía aria y el de la comunidad negra exigiendo los derechos que les igualasen al resto de norteamericanos, no podría establecerse criterio que les otorgase distinto valor.

La autora encuentra ambas propuestas (el antiesencialismo y el multiculturalismo) insatisfactorias puesto que, según ella, ambas fallan en enlazar políticas de identidad y diferencia con políticas sociales de justicia e igualdad, esto es: fallan en enlazar luchas de reconocimiento con luchas de redistribución (es decir, el acceso a las mismas oportunidades, a los mismos medios). Fallan porque las diferencias culturales sólo pueden ser libremente elaboradas y democráticamente mediadas sobre la base de la igualdad social.

Para tener un modelo de democracia radical creíble, Fraser propone una perspectiva antiesencialista de las identidades que nos permita elaborar políticas igualitarias de redistribución, y multicultural que permita la elaboración de juicios sobre el valor de las distintas diferencias interrogándolas en su relación con la desigualdad.

#### 4. Conclusión

Propuestas como éstas, las cuales rechazan conceptos absolutos entre el relativismo y el universalismo, ayudan a emprender ese difícil camino en la política de tratar de salir

7 Fraser, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. Londres: Routledge, 1997. p. 173-188

del conflicto entre el respeto de las libertades en el ámbito político, religioso o social frente a una igualdad social. Una crítica deseable al feminismo hegemónico no consistiría en rechazar el valor de la igualdad en términos formales sino a un determinado feminismo institucionalizado y a la rigidez normativa de sus discursos excluyentes. No se trataría de hacer un sistema cerrado, una teoría acabada. La teoría feminista es una teoría unida a un movimiento social que construye una identidad colectiva, por ello debe ir ligada intrínsecamente a las prácticas, a la construcción de subjetividades las cuales siempre están ligadas a diferentes experiencias con los diversos sistemas de opresión (género, raza, clase, sexualidad...). Se trataría de escuchar y recibir en el discurso feminista a las mujeres negras, chicanas, lesbianas o de cualquier otro grupo social siempre y cuando dichos discursos respetasen unos criterios básicos de derechos.

El problema que se aborda aquí no es tarea sencilla: cuestionar el fundamentalismo del sujeto político del feminismo pero sin con ello renunciar a la utilidad de dicha categoría, a los avances sociales que nos ha permitido obtener. Esto es, mantener la conciencia común de todas las mujeres de grupo oprimido siendo a la vez un feminismo inclusivo, no cerrado a nuevas posibilidades. Quizás no se tenga que seguir con una categoría universal cerrada de “Mujer”, ni se sepa exactamente en qué consiste eso de ser mujer, pero sí se debe aclarar que nuestra meta es alcanzar una determinada idea de justicia en común. Esta idea no debe estar cerrada sino, por el contrario, tener un carácter crítico, lo que Butler afirma con el siguiente argumento:

Las condiciones y las necesidades básicas de una vida humana deben someterse a reinterpretación, ya que hay circunstancias históricas y culturales en las que lo ‘humano’ se define de forma diferente o se resignifica y, por lo tanto, también se definen de forma diferente sus necesidades básicas y, como consecuencia, sus derechos básicos<sup>8</sup>.

Aquí está el desafío: renunciando a la fuerza que garantiza la universalidad, estando en constante apertura a nuevos discursos, mantener a la vez una mirada común hacia la igualdad. Habrá, entonces, que decir feminismos en plural y no un feminismo con mayúscula.

---

8 Butler, Judith. *Deshacer el género*. Trad. Patricia Soley-Beltran. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 2006.

# CONFLICTIVIDAD POLÍTICA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: LA PARADOJA DE LA DIFERENCIA

## POLITICAL CONFLICTS IN THE ERA OF GLOBALIZATION. THE PARADOX OF DIFFERENCE

---

TAMARA PALACIO RICONDO<sup>1</sup>

Universidad de Oviedo

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** A la luz del actual proceso globalizador, importantes teóricos han puesto en entredicho el modelo westfaliano de soberanía, con lo que el clásico enfrentamiento entre los defensores de la libertad y los partidarios de la igualdad es un problema que se desarrolla no ya solo en el ámbito del Estado-nación, sino en un contexto mucho más amplio. Según se propone aquí, la dicotomía entre las posturas de corte nacionalista y estas concepciones globales de lo político originaría a una nueva paradoja política. Así, el establecimiento de un concepto de justicia demasiado restringido puede suponer una forma de injusticia por impedir a quienes no cuentan como miembros, pese a estar afectados, hacer oír sus reivindicaciones. Sin embargo, la eliminación de las fronteras puede suponer también una forma de injusticia al poner en peligro la identidad de las minorías nacionales, cuyos derechos colectivos únicamente pueden garantizarse a nivel local.

**Palabras clave:** paradoja, diferencia, justicia global, nacionalismo, responsabilidad política.

**Abstract:** In light of the current globalization process, important theorists have challenged the Westphalian model of sovereignty, so the classic confrontation between defenders of liberty and supporters of equality becomes a problem not only in the borders of the nation state, but in a much broader context. As proposed here, the paradox between nationalist positions and these global conceptions of politics would create a new political paradox. Thus, the establishment of a too narrow concept of justice can be a form of injustice that prevents those who do not count as members, despite being affected, from voicing their demands. However, the elimination of borders can also be a form of injustice that endangers the identity of national minorities, whose collective rights could be guaranteed only locally.

**Keywords:** paradox, difference, global justice, nationalism, political responsibility.

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de una beca predoctoral (código UNOV-10-BECD0C), financiada por la Universidad de Oviedo.

## 1. Introducción

Libertad e igualdad han llegado a constituirse como principios básicos en el ámbito de la filosofía política. A este respecto, han sido numerosas las disputas entre los sucesores de John Stuart Mill y Jean-Jacques Rousseau, principales representantes de las tradiciones liberal e igualitarista, enfrentadas entre sí por el contenido y los límites de tan decisivos fundamentos. Una de las principales dificultades que se ha tratado de dilucidar en todos estos debates radica, en último término, en determinar con cierta precisión qué nivel de libertad individual sería pertinente tolerar si no deseamos menoscabar con ello la igualdad. Y a la inversa, en precisar cuándo la igualdad puede suponer un obstáculo al preciado derecho a la libertad.

Sin intención de negar aquí la importancia que para la disciplina filosófica tiene superar esta dicotomía mediante la constelación de dichas nociones en el seno de un mismo proceso político, podemos aventurar, no obstante, una nueva paradoja que entendemos más controvertida.

A la luz del actual proceso globalizador, importantes teóricos han puesto en entredicho el modelo westfaliano de soberanía y han tratado de mostrar el fuerte antagonismo entre, por una parte, las pretensiones universalistas de la justicia y, por otra, el carácter excluyente y opresivo que subyace al concepto de ciudadanía hasta ahora vigente. Frente a la ya clásica compartimentalización del espacio geo-político, es así como el final del siglo XX ha traído consigo (o al menos así lo mantienen internacionalistas y cosmopolitas) cierto declive del Estado-nación.

En tales circunstancias, es una cuestión abierta hasta qué punto los Estados tradicionales, fundados en una soberanía fuertemente territorializada, son eficaces en un contexto político como el actual o si, por el contrario, es más pertinente una ampliación a escala global de los procesos políticos y el concepto de membrecía a ellos asociado. Desde esta concepción postwestfaliana, que Nancy Fraser entiende como un problema de “enmarque” (*framing*) de la justicia,<sup>2</sup> consideramos aquí que el enfrentamiento entre los defensores de la libertad y los defensores de la igualdad puede ser entendido como un problema que se desarrolla no ya solo en el ámbito doméstico, sino en un contexto mucho más amplio en el que deben redefinirse los contenidos sustantivos de las nuevas

---

2 Fraser, Nancy. *Escalas de justicia*. Martínez Riu, Antoni (trad.); Barcelona: Herder, 2008. Véase Gil Martín, Francisco Javier. “La lucha por el marco”. *Isegoría*. 2010, núm. 43, p. 687-691.

políticas transnacionales, las normas del procedimiento deliberativo y, desde luego, el concepto de agente político activo.

Es, por tanto, objetivo de este trabajo dar cuenta de tal abismo entre las posturas de corte nacionalista y las concepciones globales de lo político. Se tomarán para ello en consideración los planteamientos de Will Kymlicka en su artículo “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”<sup>3</sup> y, sobre todo, los últimos trabajos de Iris Marion Young, en los que la feminista deja esbozada una incipiente teoría acerca de la justicia global. Si bien es cierto que este planteamiento de Young se ha visto interrumpido por su muerte en 2006 y, por tanto, permanece inacabado, podemos presentarlo como paradigma de aquellas posturas globalistas o, al menos, transnacionalistas, por oposición a las cuales la figura de Kymlicka se perfila en el citado artículo cercana a la de autores como Thomas Nagel o el mismísimo John Rawls, ampliamente cuestionado por sus afirmaciones en *El derecho de gentes*.

De acuerdo con ello se atenderá a tres ideas básicas. En primer lugar, que los planteamientos de Young y el autor canadiense son antagónicos en lo que respecta a la justicia global. A pesar de que tanto Young como Kymlicka son radicales defensores de la diferencia y los derechos de las minorías marginadas en virtud de diferencias culturales que, según la terminología de este último, no se avienen a la cultura societaria, las diferencias entre ambos son claras. Mientras que Young defiende la ampliación de su concepto de justicia social entendida en un sentido doméstico al ámbito de lo global<sup>4</sup>, Kymlicka defiende por encima del principio de humanidad la identidad cultural de las diferentes minorías nacionales.

En segundo lugar, se hará hincapié en la paradoja que, según se propone aquí, resulta de todo ello: el establecimiento de un concepto de justicia demasiado restringido, que deje fuera de sus límites de actuación a una parte de los afectados, como sucede si nos aferramos al tradicional marco westfaliano, puede suponer una forma de injusticia por impedir a quienes no cuentan como miembros hacer oír sus reivindicaciones. Sin embargo, la eliminación de las fronteras puede suponer también una forma de injusticia al poner en peligro la identidad de las minorías nacionales, que únicamente pueden hacer valer sus diferencias en términos positivos gracias a los derechos grupales que les son reconocidos en el seno del Estado-nación.

Finalmente, ahondando más en la visión postwestfaliana de Young, destacaremos el concepto de *responsabilidad* al que la autora hace protagonista indiscutible de sus últimos trabajos, especialmente la obra póstuma *Responsibility for justice*,<sup>5</sup> La

---

3 Kymlicka, Will. “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”. Colom, Francisco (trad.). *Isegoría*. 1996, núm. 14, p. 5-36.

4 Sobre esta noción de la justicia restringida al ámbito nacional ver Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Álvarez, Silvina (trad.), Morant Deusa, Isabel (coord.). Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

5 Young, Iris Marion. *Responsibility for justice*. Freeman, Samuel (ed.). New York: Oxford University Press, 2011.

importancia de este último apartado está, según creemos, en que el contenido y los límites de esta noción suponen, en buena parte, la superación de la paradoja aquí presentada.

## **2. La conflictividad teórica entre el paradigma nacionalista de Will Kymlicka y la concepción globalista de lo político en Iris Marion Young**

Es principalmente la defensa de la diferencia y la heterogeneidad en el espacio público lo que define los proyectos teóricos de Young y Kymlicka. Ambos autores se sitúan así entre los principales representantes de una nueva corriente política que, en torno a la década de los 90, revolucionó la manera de entender la justicia social. Las reivindicaciones por el reconocimiento de la diferencia han supuesto desde entonces una nueva forma de abordar aquellas injusticias sistemáticas que, en la vida cotidiana, otorgan a una mayoría ciertos privilegios (sociales y políticos) de los que se ven desposeídas las minorías culturales. En términos generales, su discurso toma cuerpo gracias a la insistencia en que, en virtud de unas políticas de cariz económico que buscan una redistribución más equitativa de los bienes materiales, las instituciones hasta ahora vigentes servirían, en el fondo, a ciertos fines ideológicos, en el sentido peyorativo que el marxismo otorgó al término.

Tanto para Young como para Kymlicka, el ideal de imparcialidad cultural asociado a las políticas redistributivas por los teóricos liberales no deja de ser mítico. La protección por parte del Estado y las políticas públicas de una determinada *cultura societaria* supone, para Kymlicka, más que un defecto a evitar, una necesidad de los Estados modernos. Y en esta misma línea, tal y como la profesora de Chicago entiende en *Justice and the politics of difference* el “ideal de lo cívico público”, éste enmascara en realidad el apoyo por parte del Estado a unos determinados valores y costumbres, encumbrados como universales pese a ser propios de un determinado colectivo social.

Precisamente la estabilidad política debe mucho a esa asimilación, basada en la *construcción nacional* mediante el ensalzamiento de la clase dominante y la opresión de los demás estatus sociales.<sup>6</sup> Como bien afirma Kymlicka

El Estado no puede evitar establecer, al menos parcialmente, una cultura cuando decide sobre la lengua que ha de usarse en la administración, la lengua y la historia que los niños deben aprender en la escuela, quiénes serán admitidos como inmigrantes y qué lengua e historia deben aprender éstos para convertirse en ciudadanos, si las subunidades se diseñarán con el fin de crearse distritos controlados por minorías nacionales, etc. Estas decisiones políticas determinan directamente la viabilidad de las culturas societarias.<sup>7</sup>

6 Acerca del concepto de opresión y del ideal de lo cívico público he trabajado ya en “Justicia y diferencia en Iris Marion Young. La repolitización de la sociedad a través de un nuevo concepto de justicia”. *Eikasía*. 2011, núm. 39, p. 74-106.

7 Kymlicka, Will. *op.cit.* 11.

Ahora bien, por lo demás, las defensas de la diferencia y la libre determinación de las minorías que estos dos autores llevan a cabo transcurren por caminos enfrentados. Pese a estar de acuerdo en que los Estados modernos han mantenido su soberanía interna, en gran parte, debido a la exclusión y la eliminación de la diferencia cultural, sus opiniones reflejan a pequeña escala el conflicto teórico que en el ámbito académico y literario está teniendo lugar entre los paradigmas nacionalista y globalista.

Con el objetivo de dar respuesta a importantes problemas de justicia global, Young reformula, especialmente a partir de *Inclusion and democracy*<sup>8</sup>, la propuesta que elaborara ya en 1990, tratando de ampliar su concepto de justicia social. Estos problemas transnacionales a los que intenta hacer frente son, para la autora feminista, consecuencia directa de las relaciones y los procesos sociales a través de los cuales los individuos se encuentran interconectados. Logra así fortalecer con su análisis un paradigma que se enfrenta tanto a la limitación rawlsiana de la justicia transnacional a un mero deber de asistencia, como a la contundente defensa que años más tarde Nagel hará del *nacionalismo explicativo* en su trabajo de 2005 “The problem of global justice”<sup>9</sup>. Mientras que para estos autores las obligaciones de justicia se dan en virtud de las instituciones vigentes en una comunidad política dada, para Young tales instituciones y los procesos políticos mismos deben ser la respuesta a una necesidad previa de proteger el bienestar y la integridad personal de los individuos, con independencia de la comunidad política a la que éstos pertenezcan.<sup>10</sup>

Concibe, por tanto, la libre determinación de las diferentes comunidades o minorías culturales de una forma completamente diferente a como la entiende Kymlicka, para quien la identidad cultural supone el límite a la condición de miembro. El autor opina no sólo que los derechos colectivos de las minorías culturales son la base necesaria para la libertad individual, sino también que estas minorías únicamente pueden hacer valer sus reivindicaciones en el seno de un Estado fuerte que gestione a nivel local tales derechos y libertades fundamentales. Por ello, y por su creencia de que la participación en una cultura nacional dota de sentido a la propia identidad de los sujetos, Kymlicka liga su política liberal a la defensa de la autonomía política entendida como no interferencia. Tal y como él mismo explica esta autogestión, reivindicada tradicionalmente por las políticas de corte nacionalista, muchas personas

[...] prefieren ser libres e iguales en el seno de su propia nación, incluso si esto significa una menor libertad para trabajar y votar en otras partes, que ser libres e iguales como ciudadanos del mundo, si esto significa una menor posibilidad de vivir y trabajar en su propia lengua y cultura<sup>11</sup>

8 Young, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. New York: Oxford University Press, 2010.

9 Nagel, Thomas. “The problem of global justice”. *Philosophy and public affairs*. 2005, Vol 33, núm. 2, p. 113-147.

10 Young, Iris Marion. *Global challenges*. 4ªed. Cambridge, etc.: Polity Press, 2010. p. 216.

11 Kymlicka, Will. *op.cit.* 26.



Frente a la apología que Kymlicka lleva a cabo de que el Estado debe proteger no sólo los derechos y oportunidades de los ciudadanos en el marco nacional, sino que también debe ser su defensa frente a posibles interferencias externas, Young entiende que la interpretación de la libre determinación de las minorías nacionales como no interferencia es incompatible con las necesidades de la justicia global. Según sus palabras, “La autodeterminación debería concebirse más bien en relación con la no-dominación que con la no-interferencia”.<sup>12</sup> Extiende así su concepto de dominación al ámbito de las políticas transnacionales, pues supone que el nivel global, lejos de contribuir al detrimento de las minorías culturales, debe servir de protección a las entidades locales y regionales. De forma similar a como David Held se refiere a estos niveles de gestión política en su artículo “Regulating globalization? The reinvention of politics”,<sup>13</sup> Young plantea que entre ellos no debe darse jerarquía alguna, sino la mutua cooperación para el fortalecimiento recíproco de todos ellos.

### 3. La paradoja de la diferencia

En función de todo lo anterior, se desvela una nueva paradoja (meta)política, mucho más básica y fundamental que la simple oposición a nivel nacional entre los partidarios de la libertad y quienes, a diferencia de éstos, optan por la defensa de la igualdad. En las últimas décadas, importantes autores han tratado acerca de si esta clásica dicotomía debe ser planteada a escala global, orientándose la búsqueda de la libertad y la igualdad a mejorar las condiciones de vida de quienes viven más allá de nuestras fronteras nacionales. La paradoja que deriva de todo ello oscila, en consecuencia, entre el tradicional marco westfaliano de soberanía y la eliminación de las fronteras nacionales en favor de las políticas globales.

Consideradas individualmente, ambas opciones pueden suponer importantes formas de injusticia sistemática. La primera de ellas al impedir a quienes no cuentan como ciudadanos de pleno derecho hacer oír sus reivindicaciones en la esfera pública; y la segunda, por poner en peligro la identidad de las minorías nacionales, que se verían imposibilitadas, al no disponer de la protección de un Estado soberano, para defender sus diferencias como positivas y, por tanto, para mantener sus derechos como colectivo. Kymlicka mismo lo expresa afirmando que

Se nos ofrece una alternativa, por un lado, entre una mayor movilidad y un espacio más amplio en el que las personas serán libres e iguales y, por el otro, una movilidad más reducida, aunque con una mayor seguridad de que las personas puedan continuar siendo miembros libres e iguales de su propia cultura nacional<sup>14</sup>

---

12 Young, Iris Marion. *Inclusion...* op.cit. 237 (La traducción es mía).

13 Held, David. “Regulating globalization? The reinvention of politics”. *International sociology*. 2000, vol 15, núm. 2, p. 394-408.

14 Kymlicka, Will. op. cit. 26.

Un hecho generalmente aceptado por los defensores de la transnacionalización de las obligaciones de justicia es que, en no pocas ocasiones, las decisiones tomadas en un determinado Estado afectan a personas que viven fuera de sus fronteras territoriales. Además, las distintas organizaciones supranacionales e internacionales han ido ganando terreno progresivamente hasta alcanzar un lugar privilegiado como agentes políticos. Sirviéndose de las nuevas tecnologías y de unos medios de comunicación globalizados, estas instituciones han sabido contribuir a una opinión pública transnacional cada vez más preocupada por la desigualdad en el acceso a los recursos y a la propia participación política. Por otra parte, uno de los principales temas que ocupan la agenda política actual concierne a la vulnerabilidad de los distintos Estados ante poderosas fuerzas internacionales como puedan ser las migraciones masivas, el terrorismo, los desastres naturales, la actual crisis de los mercados, etc.

Ante esta interdependencia de las distintas unidades políticas, hasta ahora inmersas en el control y mantenimiento de su propia soberanía frente al resto de las entidades nacionales, se ha llegado a afirmar que la globalización ha traído consigo una nueva *comunidad de la violencia, comunidad de cooperación* y, en último término, una *comunidad de necesidad y sufrimiento*.<sup>15</sup> Tal debilitamiento de las fronteras territoriales ha llevado a importantes autores a hacer hincapié en la necesidad de mecanismos de control supranacionales que den cuenta de esta nueva realidad política. El hecho de que problemas globales en los que se encuentran inmersos distintos Estados se planteen exclusivamente en términos locales supone no sólo restar eficacia a las medidas políticas a aplicar, sino también un obstáculo a la participación de gran parte de la población afectada en el propio proceso político. ¿Pero cómo es posible gestionar todas estas cuestiones a nivel global cuando aún en los niveles local y regional persisten importantes formas de injusticia sistemática?

Frente a los anhelos globalistas cabe considerar que los problemas de justicia aún no resueltos mediante la gestión nacional puedan verse agravados si son contextualizados en el marco político transnacional. La tendencia a considerar que las políticas globales únicamente podrían hacerse efectivas mediante un único gobierno universal ha llevado a los teóricos a temer unas instituciones y procesos extremadamente tiránicos y absolutistas. Si bien es cierto que se ha insistido en la idea de que en estos procesos transnacionales se verían involucrados todos los afectados (o incluso en los planteamientos cosmopolitas más extremos, todos los seres humanos) persiste el temor, por lo que respecta a la diferencia, a que la representatividad necesaria a escala global reste fuerza al multiculturalismo que se trata de preservar a escala nacional.

La principal dificultad radica en que, en el proceso de creación de unas instituciones políticas de tal magnitud, es posible que se den mecanismos de

---

15 Höffe, Otfried. "Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización". *Isegoria*. 2000, núm. 22, p.19-36.

construcción y consolidación análogos a los que encontramos en la previa constitución de los Estados-nacionales modernos. En este sentido, lejos de ser una solución a los problemas de reconocimiento de la diferencia a nivel local y regional, un marco global podría favorecer, para su propio mantenimiento y estabilidad, un sentimiento de pertenencia e identificación con el colectivo fundado en la asimilación de las características culturales dominantes. Las minorías -cada vez menos valoradas y, por tanto, peor representadas políticamente- podrían ver en estas circunstancias peligrar sus derechos colectivos y la propia identidad individual de sus miembros, en favor de la unidad y la homogeneidad transnacionales.

#### 4. El concepto de responsabilidad política como posible reparación

En un intento por corregir este importante dilema teórico, en algunos de los planteamientos más recientes, entre los que se encuentra el de la propia Young, se ha tratado de mantener la vigencia del Estado-nación en el seno mismo de los procesos políticos transnacionales, siendo los niveles local, regional y global igualmente importantes para la reparación de las estructuras opresivas. En este sentido, Young asume el imperativo moral de minimizar el sufrimiento donde quiera que este tenga lugar. El concepto de responsabilidad colectiva elaborado por la autora feminista es aplicable no solo dentro de los límites del Estado-nación, sino que puede ser aplicado también a las relaciones entre los distintos Estados nacionales, con total independencia de que existan (o no) instituciones políticas de carácter supranacional.

Como ya indicamos anteriormente, Young insiste en que, en el nivel local, las obligaciones de justicia surgen en virtud de los procesos sociales bajo los cuales los sujetos se encuentran interconectados. Retomando el concepto de *lo práctico-inerte* de Jean-Paul Sartre, Young hace frente con su denominado *social connection model of responsibility*<sup>16</sup> al individualismo metodológico vigente.

Frente al intento de explicar las diferencias sociales como consecuencias directas de los atributos y las actuaciones individuales, es la adhesión sociohistórica de los sujetos a los valores sociales hegemónicos lo que permite la reproducción de las estructuras jerárquicas. Por lo tanto, cuando trata acerca de estas últimas, Young hace responsables a todos los miembros implicados no sólo en el proceso de creación de las mismas, sino también de su futura reproducción social e institucional mediante la rutina y la fuerza de la costumbre. Según sus propias palabras:

*Structural injustice* exists when social processes put large categories of persons under a systematic treat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities, at the same time as they enable others to dominate or have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities [...]. All the persons who participate by their actions in the ongoing schemes of cooperation that

---

16 Young, Iris Marion. *Responsibility...* *op.cit.* p. 95-122.

constitute these structures are responsible for them, in the sense that they are part of the process that causes them. They are not responsible, however, in the sense of having directed the process or intended its outcomes<sup>17</sup>

Desde el punto de vista postwestfaliano, ocurre algo similar. Young supone que las diferencias entre Estados pueden ser entendidas no sólo como una mala gestión interna. Por el contrario, la repercusión que la búsqueda de los propios intereses tiene en los distintos Estados adyacentes, así como las relaciones de las diversas entidades políticas entre sí son factores a tener en cuenta a la hora de explicar los diferentes niveles de desarrollo que presentan los Estados territorialmente definidos. Como ejemplo de estos importantes vínculos políticos supranacionales, Young se hace eco de la ya célebre lucha de los países más desarrollados contra el plagio y las imitaciones de marcas que contribuyen no sólo a la financiación del terrorismo o el narcotráfico, sino también a la explotación de los trabajadores (en numerosas ocasiones menores) en fábricas situadas en el Tercer Mundo.

Pero son numerosos los casos en que dicha conexión entre el nivel de desarrollo de un determinado Estado y la interferencia que en su territorio pueden suponer los intereses vecinos resulta más que evidente. Otro posible ejemplo que nos permite mostrar dicho nexo es, sin ir mas lejos, el conflicto entre Sudán y Chad, que se ha visto agravado por los intereses de EEUU y Francia, preocupados por el control de las materias primas y los recursos de la zona.

La guerra civil de Ruanda o la del Congo han dado paso al enfrentamiento por el petróleo, uno de cuyos principales exportadores es ya China. Esta nueva potencia ha establecido en los últimos años importantes acuerdos políticos con los representantes de países como Somalia, Nigeria y Sudán. Además de proporcionar ayuda militar a dichos territorios, China ha establecido buena parte de sus empresas en el continente africano, con el que trata de reforzar día a día sus relaciones económicas.

El temor a la pérdida de poder que esto ha despertado entre las antiguas potencias ha llevado a que la Unión Europea y EEUU intenten restar eficacia a las medidas del nuevo enemigo chino. Sobre todo, ha sido el fomento de los enfrentamientos intestinos entre la propia población africana, principalmente en Sudán, la táctica empleada por los países más desarrollados.

Resulta evidente que no todos los Estados implicados disponen de la misma capacidad para hacer frente a esos mecanismos de opresión y dominación transnacionales a los que contribuyen con sus políticas externas. Aspectos como el privilegio o el poder de los Estados son decisivos a la hora de asumir la propia responsabilidad, hasta tal punto que cuanto más beneficioso sea para un Estado el mantener esas estructuras opresivas, menos interesado estará en la aplicación a escala global de medidas y políticas transformadoras que ayuden a modificar el contexto

---

17 Young, Iris Marion. *Global... op.cit.* p.170-171.

(económico y cultural) subyacente a las relaciones transnacionales. Ahora bien, entre otros muchos, estos problemas de justicia global tan actuales nos permiten hacer hincapié en la necesidad de que, como bien sostiene Young, los Estados se responsabilicen de las repercusiones de sus actos y cómo éstos pueden suponer un obstáculo al desarrollo de los países más desfavorecidos. Para la autora, de hecho, todos los Estados son igualmente responsables de la opresión que sufren aquellas entidades nacionales con las que se encuentran interconectados mediante procesos de cooperación y competencia de carácter global.

## 5. Conclusión

Se ha tratado de mostrar aquí, mediante los proyectos elaborados por Young y Kymlicka, el conflicto teórico entre las políticas nacionalistas y aquellas concepciones globales de lo político que, cada vez con mayor protagonismo en la esfera pública internacional, reivindican la extensión del concepto de justicia más allá de los límites territoriales establecidos por el marco westfaliano.

Tal dicotomía dota de un nuevo sentido al contenido sustantivo que el concepto de justicia social había adquirido en el seno del Estado-nación. El peligro que una desmedida libertad individual puede suponer para la igualdad de los ciudadanos o, a la inversa, las limitaciones a la libertad derivadas de un excesivo afán por la igualdad se desvela, desde los presupuestos postwestfalianos, como un problema que depende, al menos en parte, del establecimiento de un marco político concreto.

Por una parte, la aplicación de un marco inadecuado por injusto puede suponer la exclusión del proceso político de parte de los afectados por estar asociado el concepto de justicia a un contexto demasiado limitado como para dar cuenta de los problemas globales que afectan a nuestras actuales sociedades del bienestar capitalista. Por otra parte, paradójicamente, un marco de aplicación demasiado amplio, que no tenga presentes las fronteras territoriales de los Estados soberanos, puede suponer una forma de injusticia por contribuir al detrimento de la representación política de las minorías culturales en el ámbito transnacional.

Por lo tanto, la búsqueda de la libertad y la igualdad de todos los individuos en función, no ya sólo de su condición de miembros, sino en virtud del principio de igualdad moral, constituye un nuevo reto político que pone sobre la mesa el conflicto entre defensores de la libertad y partidarios de la igualdad que, por lo que respecta al ámbito local, parecía estar superado.

A este problema, como también se ha apuntado, Young hace frente mediante un concepto de responsabilidad dual que engloba tanto los procesos de injusticia sistemática a nivel local y regional como desde el punto de vista global. Por lo que respecta a este último, las diferencias que otorgan beneficios a los estados más desarrollados, al tiempo que suponen impedimentos al desarrollo de los más

desfavorecidos, únicamente podrán ser corregidas cuando los Estados que participan de esos procesos opresivos transnacionales asuman la responsabilidad de sus actuaciones. Parece pues, que la aplicación de medidas transformadoras a nivel global que hagan realmente efectivas esas obligaciones de justicia es el tema político por excelencia y la solución a la conflictividad política que afecta a la actual era globalizada.



# TEORÍA CRÍTICA





# LA CONSTRUCCIÓN DE LOS SUJETOS SOCIALES: ENTRE HEGEL Y ALTHUSSER

## The construction of Social Subjects: between Hegel and Althusser

---

DARÍO BARBOZA MARTÍNEZ

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** el ensayo realiza una comparación de las concepciones que sobre el sujeto tienen G. W. Friedrich Hegel y Louis Althusser, centrándome en el primero en el concepto de “reconocimiento” presente en la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*, y recurriendo a la interpretación del concepto de “interpelación” la obra de Althusser expuesta con extensión en “Aparatos ideológicos del Estado”. A partir de las concepciones que sobre el sujeto plantean los dos autores y mediante la utilización de los conceptos de reconocimiento y de interpelación, paso a considerar su aplicabilidad a la concepción sobre los sujetos sociales presente en la obra de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau *Hegemonía y estrategia socialista*. A través de esta comparación se muestra la ubicación de sus percepciones del sujeto que tienen como referencia a Hegel y Althusser.

**Palabras clave:** Mouffe, Laclau, interpelación, reconocimiento, sujeto, individuos, sujetos sociales, discurso, ideología.

**Abstract:** The paper presents a comparison on conceptions of Subject by G. W. Friedrich Hegel and Louis Althusser. Hegel focus based on "recognition" concept present on *The Phenomenology of Spirit* master-slave dialectic, and Althusser drawing upon the interpretation of "interpellation" exposed in *Ideology and Ideological State Apparatuses*. After exposing it, I use "recognition" and "interpellation" to consider their applicability on social actor's conceptualization realized by Chantal Mouffe and Ernesto Laclay on *Hegemony and Socialist Strategy*. The comparison tries to show the location of their perceptions on Subject with reference to Hegel and Althusser.

**Keywords:** Mouffe, Laclau, interpellation, recognition, subject, individual, social subjects, discourse, ideology.

## 1. Introducción

Voy a realizar una revisión de las concepciones que acerca del sujeto tienen Friedrich Hegel y Louis Althusser, analizando el concepto de “reconocimiento” que Hegel ofrece en la dialéctica del amo y del esclavo (*Fenomenología del espíritu*) para compararlo con el concepto de “interpelación” de Althusser (*Ideología y aparatos ideológicos del Estado*). A partir de ahí busco establecer el esquema básico de una problemática donde insertar las discusiones actuales acerca de los sujetos sociales. Me sirvo de sus planteamientos para analizar la concepción que sobre el sujeto tienen autores actuales como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, tomando como referencia su libro conjunto *Hegemonía y estrategia socialista*.

La justificación para comparar la reflexión teórica de Althusser con la de Hegel se encuentra en que por una parte Althusser era conocedor de la obra de Hegel, pero no se identifica con ella, sino que trata de resaltar, de la obra de Marx, más los elementos de ruptura con Hegel que los de continuidad. Una postura bien diferente a la que tienen otros pensadores marxistas que buscaban establecer una identificación entre el humanismo y el comunismo (en la línea de Jean Paul Sartre).

Al analizar las concepciones del sujeto de ambos autores, comparando sus conceptos de “reconocimiento” y de “interpelación” deseo mostrar cómo funcionan en la obra mencionada de Laclau y Mouffe adelantando que, en ella, el concepto de “interpelación” para explicar la formación o construcción de los sujetos sociales es explícito, tanto como el reconocimiento de la herencia althusseriana. Entonces, lo que trato de buscar son las posibles relaciones con la teoría hegeliana y su concepto de “reconocimiento”, o sí, por el contrario, nos encontramos ante teorías contrapuestas y, por lo tanto, estaríamos ante una concepción de los sujetos sociales no idealista.

Pretendo llevar mi preocupación por la identidad personal y su acción al ámbito social, considerando que se trata de problemas similares, y que las consideraciones sobre uno nos pueden ayudar a resolver los problemas que se nos plantean en el otro. Parto de una concepción en la que la diferenciación entre individuo y sociedad es relativa, en tanto que el individuo es un ser social, y que podemos entender distintos sujetos sociales como identidades individualizables (naciones, pueblos, Estados-nación, clases sociales, géneros, civilizaciones, [...]). Yo veo entonces posible que utilicemos conceptos que se predicen de la “persona” para estos otros entes sociales. Es así que podemos hablar de conciencia de clase, de surgimiento de una nación, la toma de

conciencia de un pueblo, etcétera.

## 2. El “reconocimiento” en Hegel

Si hay un texto central a la hora de entender la concepción hegeliana del *reconocimiento*, por su inserción dentro de su instrumento dialéctico, es el conocido como la dialéctica del amo y del esclavo<sup>1</sup>, que es enunciado con su mayor concreción y amplitud en la *Fenomenología del Espíritu*, en “Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre” (Hegel 1985: 113-121).

El reconocimiento implica que para la creación de tu identidad es necesaria la existencia del “otro”, de un otro que avale tu identidad, que te certifique que también desde su perspectiva, a la que tú no tienes acceso, tú posees tu identidad. En este caso, tú cuentas con ciertas características y esas características son las que tú piensas que posees, aunque en verdad no sean más que las características que el otro te da, con lo que tú sólo estas afirmando como idea propia la idea que el otro tiene de ti. Pero, por otra parte, se puede estar poniendo en los ojos (conciencia) del “otro” la visión que uno mismo tiene de sí, o bien, se está poniendo en la visión que uno tiene del “otro” la visión que uno tiene de sí. En la visión que uno tiene de sí se tiene, como constitutiva, la visión que uno tiene del otro. En resumen, aquella visión del otro te constituye, te viene incorporada a tu propia identidad.

Es así que Hegel escribe:

Para a autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta fuera de sí. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro (1985: 113)

En la dialéctica del amo y del esclavo se establece una narración plausible de lo que puede ser la creación de la identidad en cada nuevo individuo que se establece en el mundo. Dicha narración nos cuenta que el niño nace y el mundo es suyo, es príncipe de su mundo, el mundo le da lo necesario para vivir, son los padres o los otros los que le suministran el sustento, él tiene su vida solucionada. Pero aún no existe ningún otro, todo le es inteligible, por que su conciencia es dueña de la realidad. Sólo existe él y lo que ve o siente le pertenece. Sin embargo, ese mundo se acaba con la llegada del otro,

---

<sup>1</sup> Los escritos principales para el estudio del tema del reconocimiento en Hegel son: *Sistema de de la Eticidad / System der Sittlichkeit* (compuesto en 1802); *Filosofía real / Jenaer Realphilosophie* (Esbozo de Sistema de 1803/1804 y el Esbozo de Sistema de 1805/06); *Fenomenología del Espíritu / Phänomenologie des Geistes* (publicada en 1807); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas / Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (tres ediciones: 1817, 1827 y 1830). En este caso, ya se ha explicado que me centro en la concepción presente en la *Fenomenología del Espíritu*.

cuando surge el “otro” en la escena. En ese momento el mundo del niño se pone en entre dicho, ya no es “su mundo”, dado que ahora ese mundo pertenece también al otro. Aparece otra conciencia y esa nueva conciencia puede estar viendo las cosas de otra manera. Ya no controla sólo él la realidad, se encuentra con el otro que puede ver la realidad de otra forma, una *conciencia otra* a la que no puede acceder y una realidad que ya no le pertenece sólo a él. Se le ha usurpado su mundo, ya no puede tener la anterior certeza que poseía, ya no puede tener seguridad en su posesión. Debe destruir o dominar al otro para hacerle admitir su derecho, su posesión, sobre este mundo. Sin embargo aún haciéndole decir, obligándole, que el mundo le pertenece, no puede estar seguro de su sinceridad. Ha de conseguir el reconocimiento del otro para poder sentirse seguro. El reconocimiento del otro pasa por la dominación del otro. Es como resultado de ésta lucha que el que logra dominar se convierte en amo y hace del dominado su esclavo. (Hegel 1985: 113-117). En sus propias palabras:

Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aun, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo. (Hegel 1985. 117)

Es por ello que esa lucha que se establece entre aquellos dos *sujetos* es primero entre iguales, cualquiera de los dos tiene las mismas posibilidades de ganar, pero, sin embargo, terminará por ganar aquel que sabe que considere la lucha como un juego de todo o nada, el que no le baste con transigir, con una solución a medias, saldrá vencedor. No hay posibilidad de acuerdo, o domina uno o el otro, su identidad se establecerá en esa relación, como dominador o dominado. El que gane será quien domine, el mundo estará de nuevo a su servicio, lo único que desde entonces su relación con el mundo será mediada por la relación con el otro, el esclavo que será quien le traiga su sustento. El dominado pierde su mundo, ahora sólo es *para el otro*, pero mantiene una relación directa con el mundo, lo transforma, y gracias a este esfuerzo de adaptación, mediante el trabajo, se logra superar a sí mismo. A raíz de ésta capacidad de adaptación será capaz un día de dignificar su situación, mientras que el amo al no hacer uso de ésta relación directa con el mundo no logra superarse y se degrada. Esto supone finalmente la superación mediante la dialéctica del antagonismo entre el amo -tesis- y el esclavo -antítesis- mediante un nuevo término que conserva y a la vez supera los dos términos -síntesis- (Hegel 1985: 115-118).

### 3. El sujeto de la Historia en Hegel

En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* Hegel señala que el *sujeto* es

concebido como absoluto, como algo constituido, como Dios, mediante esa repetición por la que aquello que está vacío de significado se le agregan contenidos y adquiere así una supuesta realidad. Pero la constitución del sujeto se realiza mediante la repetición del mismo. La necesidad de representarse lo absoluto como sujeto se traduce en proposiciones del tipo “Dios es lo eterno”, en las que lo verdadero se pone como sujeto, no como el movimiento de reflejarse en sí mismo sino como algo reflejado en sí mismo, escapando así a su condición de no ser más que una palabra, un nombre, carente de sentido, al que se adhieren los predicados. Se trata de una anticipación que da cuenta de que mediante el absoluto se está mentando un algo reflejado sobre sí mismo, no un ser, sino un sujeto. Por medio de ésta el sujeto, como absoluto, es comprendido como punto fijo de adherencia. Pero, sin embargo, dicha anticipación, por la que lo absoluto se presenta como sujeto (como algo reflejado en sí mismo), implica presentar a dicha realidad como un punto quieto, aunque esta sea, no obstante, automovimiento (Hegel 1985: 15-19).

Por todo ello, el individuo es entendido como una construcción que no puede pensarse como *sujeto* de la historia. No lo puede ser, en el sentido en el que llamamos *sujeto* a algo que se constituye en el movimiento de confrontarse consigo mismo, sino, de forma relativa, únicamente como ese punto fijo de adherencia social, sin capacidad de automovimiento. No es, por tanto, éste el *sujeto* de la historia, no es quien la realiza o se realiza en ella. El individuo no es más que un *ser para otro*. Es en tanto que vive en sociedad, es por tanto una construcción de la sociedad en la que vive. Esta sociedad en la que vive adquiere consistencia en una determinada cultura, que es obra de un sujeto, éste sí, un sujeto histórico, que obra para sí y no para el otro, que es la nación. Las naciones serían los actores en la historia para Hegel, dado que construyen una determinada cultura. Las características que lo individualizan son fruto de su propia construcción. La nación, como entidad cultural de un pueblo, sí puede decir de sí que se autodetermina. En cambio el individuo es construido en tanto miembro de un determinado pueblo, se encuentra culturalmente determinado, nace desde un principio inmerso en una determinada trama de relaciones sociales y con unos determinados preconceptos culturales. Sin embargo la nación para dotarse de una finalidad moral necesita del Estado, de establecerse como Estado-nación. Esta identificación de la nación con el Estado establece una novedad respecto de los estados antiguos, de carácter patrimonial, dónde la identificación con la nación era inexistente o difusa. Se trata de lograr la identificación entre el pueblo y una organización política que le de consistencia, dotar a ese sujeto de un principio moral que encarna el Estado (Hegel 1985: 418-422).

Para Hegel la historia es la historia de las naciones –identificadas con los pueblos, tomados como identidades culturales. Hay un “búho” en la historia que se va posando sobre las naciones y las convierte en cabeza del devenir histórico. Algunas de estas naciones son las elegidas y llevan en su seno el impulso de la humanidad. Este

transcurso de la historia es un transcurrir por una senda de progreso. Pero éste es un progreso en el espíritu y no simplemente material. De esta forma, realiza una justificación de la necesidad del Estado, como fruto del progreso de la humanidad, y justifica la sumisión al mismo señalando que si bien el individuo parece estar perdiendo a primera vista su libertad, sólo se trata de un momento, dado que tiene como resultado final el acceso a una libertad más plena. Dentro de su seno se convierte en ciudadano dotado de derechos de los que carecía en otros órdenes sociales, ya sea el de un supuesto “estado de naturaleza”, en el que el individuo es dueño de sí mismo pero se encuentra solo frente a la adversidad, o bajo el feudalismo en el que se establecían lazos sociales de tipo personal.

#### **4. Althusser: la ruptura Marx respecto a Hegel**

Si es común señalar la existencia de un lazo entre el pensamiento de Hegel con el de Marx, especialmente revelado en los programas de Historia de Filosofía, nos encontramos que Althusser realiza el esfuerzo contrario, pues ya desde *Leer El Capital*, trata de subrayar el carácter rupturista de la obra cumbre de Marx con respecto al idealismo hegeliano.

Hay que hacer una aclaración sobre la interpretación de la obra de Marx por Althusser y la posición en la que deja a Hegel dentro de su obra. La lectura que realiza Althusser de la obra de Marx es una recepción mediada por la lectura de Spinoza y Maquiavelo, es decir, va a recurrir a estos dos autores con el objetivo de leer la obra de Marx y conseguir que Marx diga lo que quiso decir y no pudo, debido al lastre que suponía partir de unos conceptos, unas herramientas científicas, impregnadas de la filosofía imperante en su época, el idealismo. De esta forma, Althusser parte del rechazo al hegelianismo y para purgar a Marx de esta herencia propone un *rodeo*: reinterpretar lo que dijo Marx desde la lectura de Maquiavelo y Spinoza. Su intención es explicar la “tendencia” que se puede hallar en los textos de Marx, siendo el principal equívoco ponerlo en una línea de continuidad con la filosofía de Hegel (Althusser 2010: 39-66). Es así que Althusser escribe:

También nos importa saber adonde iba. La tendencia de su pensamiento lo empujaba irresistiblemente a abandonar radicalmente,... toda sombra de influencia hegeliana. Al abandonar sin regreso toda influencia de Hegel, Marx no deja de reconocer una deuda importante con este pensador: la de haber sido el primero que concibió la historia como un “proceso sin sujeto” (1992: 32).

Puede parecer paradójica esta aseveración, justamente cuando es remarcada en la Historia de la Filosofía la idea de que para Hegel el sujeto de la Historia eran las naciones. Además, Althusser utiliza a otros autores en su lectura de Marx, apoyándose en los trabajos de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, pero en la interpretación hecha

por Lacan. Entonces, tres herencias constituyen la genealogía inmediata que le aportan la posibilidad de romper con la certeza, centralidad y lo absoluto del sujeto: Marx, en su concepción de que la historia carece de sujeto y que en ésta lo explicativo son las relaciones de producción; Freud, en que el sujeto no puede ser considerado “uno”, más que por convención, ya que es objeto de fracturas; y, Nietzsche, que señala que ese yo de la consciencia es dependiente de un nudo de procesos, y que ese estado de la consciencia descansa de antemano en procesos no conscientes. Los tres, ponen en duda esa unidad del sujeto y postulan la necesidad de aventurarse a “pensar sin sujeto”.

### 5. La constitución del sujeto en Althusser

La explicación del sujeto que hace Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* es la de un sujeto construido por la ideología, por las determinaciones de la superestructura, que como elemento imaginario es parcialmente determinado por la estructura, sin dejar de tener un carácter material ella misma. Aunque la ideología, la concepción del hombre de su mundo, no sea toda la verdad (no hay identificación entre ideas y realidad, no hay transparencia), sí que es material en tanto que tiene consecuencias materiales y determina la acción de los hombres. Mediante la ideología se concreta la concepción que el individuo tiene de sí y del mundo, estableciendo una relación imaginaria con esta realidad. No es la verdad sino la explicación que el individuo se hace de esa realidad y de su propia posición como sujeto. Establece así una justificación, aportada al sujeto por parte de los aparatos ideológicos del Estado, de su posición dentro de las relaciones de producción. Los aparatos ideológicos del Estado son espacio de lucha de clases.

La persona como sujeto en Althusser no es un sujeto *constituyente* de la realidad, sino de un ser que es mero *nodo* en esa historia. Así, postula que las pretensiones de que existe un “sujeto constituyente” son totalmente vanas, más aún, señalando que el *sujeto* no juega el papel que él cree, sino siempre el papel que le es asignado por el mecanismo del proceso (2010: 62). Es así que el *sujeto* es solamente un mero porteador [*Träger*] de determinadas funciones de dicho mecanismo (2010: 198). De ahí que las personas o individuos concretos no sean los verdaderos sujetos sino que ese papel lo deberían desempeñar sus posiciones y funciones en las relaciones de producción (y en las otras posiciones que ocupan en el entramado social). Pero, por otro lado, tales relaciones no pueden ser pensadas desde la categoría de sujeto siguiendo la idea de que ese *proceso* carece de sujeto y de fines.

Esta concepción tiene como concepto central el de ideología y su noción implica un debate epistemológico acerca del *sujeto*. La concepción de ideología de Althusser no concibe la ideología como un “sistema de representaciones deformantes”, como una falsificación sistemática, orientada y determinada. Si existe alguna deformación no es producto de una voluntad deliberada, sino un efecto objetivo de los hechos ideológicos.



Para Althusser en la ideología los hombres expresarían, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: una relación real en tanto que vivida.

Es por ello importante acudir a la noción de *interpelación*, mecanismo mediante el cual la ideología actúa de tal manera que recluta a sujetos entre los individuos o transforma a los individuos en sujetos. Mediante la función conativa, llamándole por su nombre propio, se personifica a todo individuo. La ideología consigue que cada uno sea uno particular al mismo tiempo que sean todos iguales. Todos y cada uno se convierten en sujetos en tanto que se construyen a imagen y semejanza del *Sujeto*. Se crea la ilusión de autonomía al mismo tiempo que se *garantiza* el sometimiento, que es vivido como libre sujeción.

Para comprender la interpelación hay que concebirla dentro de las estructuras del capitalismo y la necesidad del sistema de la reproducción de los medios de producción, en especial del “capital trabajo”. Esta reproducción es encargada a la superestructura. Es el Estado quien se encarga, pero éste no se reduce a la administración, ni al gobierno ni a su aparato represor, sino que este se compone de otros distintos ámbitos. Althusser propone una diferenciación dentro del Estado de dos aparatos específicos, el aparato represivo y el aparato ideológico. Por un lado, se encuentra el aparato represivo del Estado (policía, ejército...) que tiene como arma principal el ejercicio masivo de la fuerza, y por otro, se encuentran los aparatos ideológicos del Estado (da igual que estos sean privados o públicos) que se encargan de hacer interiorizar la ideología dominante (iglesia, educación, familia, medios de comunicación...) y lo logran a través de un doble juego, no meramente imperativo, sino que debe incluir al interpelado (imposición-convencer), no se trata de mera fuerza bruta, sino que se tiene “en cuenta” al individuo, en tanto se lo reconoce como una conciencia que puede elegir.

Sin embargo, dichos espacios que conforman los aparatos ideológicos del Estado, no son espacios monolíticos, sino que también son espacios de lucha. Por supuesto son espacios con cierta autonomía tanto con respecto a los otros aparatos como al propio Estado. Estos espacios de construcción ideológica son difíciles de cambiar. No basta con la mera toma del poder del Estado (coercitivo) sino que su modificación requiere de una lucha específica en su propio ámbito, y el cambio en los distintos aparatos ideológicos del Estado supone un trabajo de cambio hegemónico, que supone trabajar en distintos campos, atendiendo a sus lógicas propias. Hegemonía que también implica al propio *sujeto*, porque este también es campo de lucha, a través de su interpelación, entrando en un combate en el “campo del otro”, en el campo Ideológico. Hay que entrar con cuidado en dicho campo para que el discurso construido para el combate en lo ideológico no termine por ocupar los otros campos. Hay que mantenerse en los distintos campos formulando los distintos discursos correspondientes, manteniendo las conexiones entre los mismos, aunque estas sean móviles. Pero no se trata de un mismo discurso.

La principal función del discurso ideológico y los aparatos ideológicos del Estado

es encargarse de la reproducción de los medios de producción, incidiendo masivamente sobre la mano de obra, para mantenerla viva, para que acuda al trabajo todos los días, para que reproduzca su prole, y le enseñe las habilidades, conocimientos y actitudes necesarias a la producción. Pero no es para la “industria” que trabaja la ideología sino “para sí”: se construyen individuos en la ideología y para la ideología. El mecanismo básico por el que funciona la ideología es mediante la interpelación. El sujeto se encuentra de antemano predispuesto para recibir ese mensaje, para ser el destinatario del mismo. El sujeto es construido/se construye en el mensaje y para el mensaje (2005: 104-108).

Un ejemplo que pone Althusser es el de la policía: cuando da la voz de “¡Alto!” el ladrón sabe que es a él a quién se dirige (entre un montón de gente), se sabe “pillado”, como indica al formular:

La ideología funciona en sentido estricto como la policía: interpela, y proporciona-solicita los documentos de identidad al interpelado, sin presentar a su vez sus documentos de identidad, pues lleva el uniforme de sujeto [...]. (Althusser 1996: 121)

Otro ejemplo de esto es cuando una persona va por la calle y escucha a sus espaldas: ¡Eh, usted, oiga! Si el sujeto se ve interpelado se dará la vuelta y habrá considerado / sabrá que ese mensaje venía dirigido a él. Pero no hay sucesión: el mensaje y la asunción por el destinatario van de la mano. Esta formula de comprender la interpelación es a la que se refiere S. Zizek en el capítulo “La carta siempre llega a su destino” de *¡Goza tú síntoma!*, haciendo referencia al concepto de Althusser (Zizek 1994: 13-39).

El discurso ideológico religioso es puesto como modelo de los discursos ideológicos, en él, el sujeto concreto es interpelado por alguien, otro Sujeto, que es el “Nombre de todos los nombres”, Dios, que puede decir de sí mismo “Soy el que soy”, que es quien actúa para asegurar que lo que se predica se cumpla mediante el artificio de la repetición del sujeto. Es mediante este mecanismo que se le ofrece existencia a dichas construcciones, en lo que constituye la *estructura de garantía* del discurso ideológico (Althusser 1996: 115-120).

Esta elaboración está también presente en Nancy en *Noli me tangere*. Nancy recuerda la escena del encuentro entre María de Magdalena y Jesús. Cuenta como está a punto de producirse un desencuentro entre estos debido a que Magdalena no lo reconoce al verlo. Sin embargo el reconocimiento se produce cuando Jesús la llama por su nombre “María”. Es entonces cuando María lo reconoce, y lo denomina como “Rabbuní”, como “Maestro”. Ella se reconoce en “María” – es su nombre – y a través de esta interpelación reconoce al “hortelano” como a Jesús, como a su maestro, aquél que le ha enseñado, le ha dado el nombre (2006: 49).

Ambas construcciones, la de la simple interpelación y la de la constitución del

sujeto individual la encontramos en Agustín García Calvo (que inauguró este Congreso) en su ataque a la Ideología, cuya primera expresión es la certidumbre en la existencia individual, cuya primera operación es dotar al niño de un Nombre Propio “Fulanito de Tal”, uno que al ser individual es igual que otros tantos, en tanto que el Ideal, que como Dios, dice de sí “Yo soy el que soy” -Dios creo al hombre a su imagen y semejanza (García Calvo: 1977).

El mecanismo mediante el que actúa la ideología es especular, mediante un juego de espejos, en el que el centro es asumido por el *sujeto* del que todos los sujetos son imágenes. Las características que lo definen es la de *interpelar*, constituir a los sujetos como individuos, garantizar su sujeción al *sujeto*, asegurar la tarea de reconocimiento recíproco entre los sujetos y el *sujeto*, y garantizar de que dicho modelo es el correcto (Althusser 2005: 138-146). De esta forma, la ideología logra cumplir con su labor social de asegurar la cohesión social, mediante la reproducción de las relaciones de producción.

## **6. La interpelación y la construcción de sujetos sociales en Mouffe y Laclau**

La recepción del pensamiento de Althusser por parte de Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* abre un lugar de encuentro entre sus concepciones, pues de su mano la “interpelación” se introduce en sus pensamientos, junto a una concepción del sujeto, herederas ambas de su interpretación del psicoanálisis, al que hace entroncar con el marxismo, pasando de los individuos a los sujetos sociales. Ellos van a realizar una crítica a la unidad de los sujetos sociales y desde ella, una crítica del marxismo, buscando emanciparse de la concepción de la existencia de identidades sociales preconstituidas y de instancias últimas formadoras de lo social.

Mouffe y Laclau aplican la noción de *interpelación* de Althusser como un concepto clave para entender la construcción de los sujetos sociales. Parten de la base de que los agentes sociales, al estar insertos en la realidad social, no pueden ser considerados observadores objetivos de esa realidad y de sus propias posiciones como sujetos. Esta cierta opacidad de lo social también implica que no exista una estricta relación de identidad entre lo que perciben como su situación con lo que realmente viven, de ahí que es posible que sus representaciones simbólicas de la realidad (la ideología) se encuentren sesgadas y no se correspondan con sus situaciones reales. Sin embargo este mecanismo ideológico, que les interpela-constituye en tanto sujetos, es esencial para entender lo social: es, por medio de la ideología, que se asegura la reproducción de las relaciones de producción. Y si bien las representaciones ideológicas tienen un carácter imaginario esto no significa que sean descartables ya que son éstas las que conducen las conductas de los sujetos.

Además, Laclau y Mouffe no se quedan únicamente en la constitución de los individuos, sino que extrapolando la idea a la constitución de los sujetos sociales

establecen que este mismo mecanismo de interpelación y reconocimiento se produce en ellos. Así ante el discurso feminista, al reclamar a las mujeres como explotadas y ser todas ellas objeto de la sumisión impuesta por el patriarcado, las reúne y las constituye como sujeto político. E igualmente ocurre con el proletariado ante el mensaje introductorio de *El Manifiesto Comunista* “Obreros del mundo uníos”, pues es mediante la interpelación/reconocimiento que se constituye al obrero, se le da conciencia y toma conciencia de su realidad. Pero a su vez, y veo en ello la novedad con respecto al pensamiento de Althusser, y también quizás un hilo de conexión con la teoría de la representación de Hegel, en esa construcción producida mediante la interpelación/reconocimiento se hace necesaria la introducción de “otro”, un otro, “otro constitutivo”. Uno es en tanto que excluye al otro, y en eso consiste el antagonismo, en establecer una identidad que en su definición está no ser aquel al que uno se contrapone (Laclau y Mouffe 2006: 164-170)

## 7. A modo de conclusión

Comenzaba preguntando por la posible relación entre el concepto de “reconocimiento” de Hegel y el de “interpelación” de Althusser, y su recepción por parte de Mouffe y Laclau en su concepción de la construcción de los sujetos sociales explicitada en *Hegemonía y estrategia socialista*. Tras haber visto el desarrollo de sus distintos planteamientos voy a esbozar unas posibles respuestas a dicha pregunta.

En primer lugar, he mostrado como el concepto de “reconocimiento” que se extrae de la lectura de la dialéctica del amo y del esclavo, supone un sujeto constituyente que antecede la relación social. Esta relación social se establece con el otro como conflicto, como antagonismo. Este antagonismo se establece entre dos iguales cuyo resultado es una posición desigual, la que se establece entre el amo y el esclavo, y que parece mantenerse en esa posición antagónica, aunque la emancipación del esclavo parece producirse por un proceso gradual, produciéndose un proceso de dignificación de la posición del esclavo, dando término a la dialéctica en este tercer momento, mediante la superación del antagonismo. En todo caso, el reconocimiento supone la necesidad de la asunción por parte del esclavo de que el otro es el amo y, por parte de éste, de que el otro es su esclavo. Se establece un mutuo reconocimiento por el que cada uno de los sujetos adquiere su identidad en relación con el otro. Sin embargo cada uno de ellos ha nacido siendo uno y únicamente ha adquirido su identidad en la relación con el otro, consiguiendo así una determinada posición en la sociedad.

Como Althusser, Laclau y Mouffe no establecen un sujeto anterior a la relación social, la propia identidad como sujeto es fruto de las relaciones de producción, y da cuenta de ésta a través de la relación imaginaria que establece con ellas mediante la ideología. Es la ideología la que constituye al sujeto mediante la “interpelación”: lo interpela como “Juan”, “proletario”, “mujer”, “cristiano”...; es constituido como sujeto

en tanto que acepta ser a “imagen y semejanza” del Sujeto. De ahí que su identidad no está constituida de antemano y se produce en el proceso social.

Laclau y Mouffe recogen el concepto de “interpelación” para sustentar su teoría de la construcción de los sujetos sociales. Quieren dejar claro que no existe un lugar privilegiado desde el que se construyan los sujetos sociales, no existe pues una “última instancia”. Los sujetos son contruidos mediante la interpelación por parte de la ideología pero en ese mismo proceso en el que recibe la identidad, al mismo tiempo ha de establecerse la diferencia frente al otro. Las identidades con las que uno es “bautizado” no son en ningún momento fijas, son objeto de disputa, nunca pueden llegar a cerrarse en su definición, además de que en esa definición lo crucial es definirse frente a lo que no es uno. El antagonista es a su vez una construcción (el proletariado frente al burgués, el pueblo frente al oligarca, etc.), pero es una construcción que define al sujeto en su identidad, es el “otro constitutivo”. Es en este último momento donde veo que existe un reacomodo del concepto del “reconocimiento” de Hegel, aunque de una forma diversa. Por un lado, se recoge la idea de Althusser de la interpelación por la que se construyen los sujetos por la ideología, pero al mismo tiempo la idea de referencia, que les interpela, incluye en su propia definición la consideración del “otro”, del antagonista. El sujeto no es nada sin establecer el otro. Es en esta construcción de la Idea en donde podemos volver a establecer el antagonismo hegeliano que aparece en la dialéctica del amo y el esclavo, aunque, eso sí, la posibilidad de superación no viene prefijada de antemano como una necesidad, y las soluciones posibles son diversas, siendo que el antagonismo es esencial a la política.

# PSICOANÁLISIS



# AUTISMO EN LA SOCIEDAD DE LA COMUNICACIÓN: UNA PARADOJA DEL DISCURSO UNIVERSITARIO O TECNOCIENTÍFICO

## AUTISM IN NETWORK SOCIETY: A UNIVERSITY OR TECHNO-SCIENTIFIC DISCOURSE' PARADOX

---

MARÍA ELÍZAGA VIANA

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** En el siguiente texto pensamos acerca de una paradoja generada en el momento histórico actual, como es que, teniendo a nuestra disposición más medios científicos y técnicos que facilitan la comunicación, la prevalencia del autismo —al que nos referimos como patología individual, pero también social— está aumentando vertiginosamente. Para entender una de las claves de esta situación, analizamos la relación entre el discurso social imperante y los síntomas psíquicos de cada momento sociohistórico. Freud así lo entendió, y Lacan lo estudió más detenidamente en sus cuatro discursos. Aquí nos centraremos en el actual, el Discurso Universitario o Tecnocientífico, y en cómo éste —a través de su objetivización del sujeto— favorece las rupturas de los vínculos intrapsíquicos e intersubjetivos.

**Palabras clave:** autismo, psicoanálisis, discurso universitario o tecnocientífico, discurso del amo, objetivización del sujeto.

**Abstract:** The objective of this text is to reflect about a paradox generated in the present historical background, such as the dramatically increasing prevalence of Autism – which we understand as an individual pathology but also as a social one- despite having affordable to anyone more scientific and technical media than ever. To understand one of the keys of this situation, we analyze the relationship between the prevailing social discourse and psychological symptoms of each different socio-historical moments. Freud understood the idea in this way, and Lacan studied it more closely in their four discourses. In the following paragraphs we will focus on the present, the University Discourse or Technoscientific and how it - through its objectifying of the subject - favors the intrapsychic and intersubjective links' breaks.

**Keywords:** Autism, Psychoanalysis, University or Technoscientific Discourse, Master's Discourse, Objectifying the Subject.



Me gustaría plantearles la siguiente paradoja: en la época actual, en la que ciencia y técnica nos facilitan más que nunca la comunicación, la prevalencia del autismo se ha elevado de 2 a 5 niños por cada 10.000 —cifra que se manejaba a mediados del pasado siglo— a 1 de cada 110 —según se estima actualmente en las sociedades llamadas occidentales<sup>1</sup>.

Sin necesidad de llegar al extremo del autismo, en las consultas psicoanalíticas estamos escuchando a pacientes muy diferentes de los que se describían en los libros, por lo que estamos necesitando buscar nuevas formas de escucha y trabajo en el análisis.

Se trata de personas que vienen sin un discurso. No vienen a contarnos la historia de su vida y sus sufrimientos, no. Vienen, nombran su síntoma más perturbador —que generalmente pasa por el cuerpo— y después callan. Desconocen en qué ese síntoma está relacionado con ellos mismos. No narran su historia, no hablan de sus relaciones, no culpan a otros, no parecen querer saber más. No son como antes, decimos los psicoanalistas. Y ciertamente no lo son. Están más en el acto que en la palabra. La transferencia que se establece es distinta; una tiene la sensación de ser considerada un “técnico” más, intercambiable por cualquier otro.

Estamos pues escuchando más un tipo de discurso que encaja muy bien con la psicología conductual y cognitiva —que es la que se enseña casi exclusivamente en las facultades españolas de psicología—, en la que se protocolizan tratamientos universales para los síntomas. No se pregunta al paciente por qué sufre de ese síntoma y no de otro; qué está necesitando ser dicho a través de él; qué hay de sí mismo en padecer de ese modo y no de otro. No importa. De hecho, se evita escucharlo.

Es en este punto en el que entendemos que se lee el indicador social, en la desubjetivización. No se contempla la subjetividad, no interesa la particularidad, el modo de cada uno, el estilo propio de vivir y gozar. La modernidad, la postmodernidad

---

1 RICE, Catherine. “Prevalence of Autism Spectrum Disorders”, en *Autism and Developmental Disabilities Monitoring Network*. Estados Unidos: National Center on Birth Defects and Developmental Disabilities, CDC, 2006. <http://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/ss5810a1.htm>  
FOMBONNE, Eric. *Epidemiology for pervasive developmental disorders*, Pediatric Research, 2009. [http://journals.lww.com/pedresearch/Fulltext/2009/06000/Epidemiology\\_of\\_Pervasive\\_Developmental\\_Disorders.1.aspx](http://journals.lww.com/pedresearch/Fulltext/2009/06000/Epidemiology_of_Pervasive_Developmental_Disorders.1.aspx)  
HOSPITAL GENERAL UNIVERSITARIO GREGORIO MARAÑÓN: *Memoria del Programa de atención médica integral de los pacientes TEA, AMI-TEA*. Madrid, 2010. <http://www.hggm.es/ua/ami-tea.php>

pretende saber cómo se debe hacer todo.

Los rasgos del Discurso Universitario del que Lacan hablaba se muestran en ese pensamiento único, la dictadura de lo correcto. En los discursos desligados de las vivencias reales que despliegan los partidos políticos, que han dejado de basarse en ideologías para ser imágenes comerciales. A los políticos no se les permite que se salgan del guión, ya no se promocionan las individualidades brillantes; se les pide que sean meros funcionarios del partido —sustituibles también en cualquier momento— y se cercena cualquier impronta personal que no obedezca a las directrices de sus ideólogos o comunicadores institucionales.

El hecho de estar viviendo en una sociedad regida por este discurso hace que la gente padezca de un modo peculiar. Esa pérdida de la subjetividad se ve reflejada en todos los aspectos de la vida.

Antes de entrar al tema del discurso social imperante, fijémonos en el origen de la constitución del sujeto, en sus primeras relaciones.

Lo más complejo de la función de los padres es precisamente esto: a través de su deseo habrán de fomentar la génesis de un sujeto psíquico. Es preciso que creen con su hijo o hija un vínculo muy íntimo, a través del cual éste podrá ir operando su desarrollo psíquico.

Pero, desde el primer momento de la vida de ese hijo, mientras se está creando ese vínculo máximo, han de estar ayudándole a separarse, a no quedarse pegado en lo cálido —y siniestro— de la relación familiar. A salir del lugar de *falo* de la madre a través de la castración simbólica. Es decir, a dejar de identificarse con lo que cree que a ella le falta para constituirse él mismo como sujeto deseante<sup>2</sup>.

Criar a un hijo supone, pues, pasar de desear a ese hijo como objeto a fomentar su subjetivización progresiva; ayudarlo a ser sujeto de su propio deseo, tarea que choca frontalmente con el discurso social del momento que comenzamos antes a describir.

Porque actualmente todo empuja a no atender a lo particular, a borrarlo incluso. Los niños no son llevados a clase particular de ajedrez porque se mostraron interesados por él, sino porque los hará más inteligentes, más capaces de competir con los demás por su puesto de trabajo futuro. Se buscan cuidadoras chinas para los bebés porque el mandarín será el idioma del Mercado. No se facilita el desarrollo peculiar de cada niño o niña. El tiempo de sus tardes está saturado de actividades elegidas por los padres que

---

2 Estamos hablando del recorrido edípico, que —desde la lectura lacaniana— podemos resumir en tres fases. En un primer momento, el niño se constituye en *falo* de la madre, pretende encarnar aquello que su madre desea, y —por la metáfora paterna— ve que es algo más allá de él, algo que llamaremos el *falo*, que aún no puede construir, pero cuyo lugar simbólico sí que capta. En un segundo tiempo, en el plano imaginario, el padre aparece como “privador” de ese *falo* en la madre. Él posee lo que el niño quiere ser para ella. La madre, por tanto, se ve sometida a la ley del padre, y aquí se juega mucho: el hecho de que ella “traduzca” o no para el niño el “no” del padre será crucial para su estructuración psíquica. Hablamos de la *castración*. El tercer tiempo es en el que aparece el padre para mostrar que sí tiene el *falo* y puede dárselo a la madre —no sólo privarla—, como antes percibió el niño, que cambia de lugar: del de *ser* o no (el *falo*) al *tener* o no, según vaya del lado femenino o masculino.

hacen que los niños no pasen tiempo consigo mismos. Tiempo necesario para imaginar, recrear, desarrollar ese mundo interior, movilizar sus fantasías jugando con roles diversos, tanto solos como con otros niños. Se teme la libertad de los niños. En las fiestas infantiles se contratan adultos que monitorizan sus movimientos y sus juegos. Del programa educativo se van retirando las asignaturas que les ayudan a desarrollar un pensamiento crítico para sustituirlas por las que los hacen funcionales para el sistema, como la tecnología, por ejemplo.

Y si es cada vez más complejo constituirse como sujeto, ¿cómo no va a serlo relacionarse con otros sujetos? ¿Cómo no escuchar cada vez más padecimientos que se muestran en las relaciones?

Jacques Lacan, un psicoanalista que vivió los ochenta primeros años del pasado siglo, trabajó —especialmente a partir de su Seminario 17<sup>3</sup>— sobre este tema, y formuló cuatro discursos, de entre los que yo hablaré de dos: el actual y algo del inmediatamente anterior, para clarificar el proceso de cambio.

Cuando hablamos de discurso nos referimos al modo de vincularse de las personas en cada momento social. Lo entendemos como una sobredeterminación que promueve un determinado vínculo, y que, por tanto, predispone hacia diferentes modos de sufrimiento psíquico.

Así lo explica Lacan en el Seminario 17, en 1970:

El discurso como una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional. [...] Subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Estas, literalmente, no pueden mantenerse sin el lenguaje. Mediante el instrumento del lenguaje se instauro cierto número de relaciones estables, en las que puede, ciertamente, inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas.<sup>4</sup>

El psicoanálisis se interesa por las entidades clínicas, pero, al contrario que la psiquiatría y otras disciplinas, las escucha dinámicamente, como historias subjetivas imbricadas en un cuadro social determinante.

Los síntomas que aparecen en cada discurso son diferentes. Se sufre de un modo distinto en la Edad Media, en el siglo XIX o ahora. Es la dinámica del discurso la que forja el síntoma. Veamos, por ejemplo, cómo las primeras pacientes histéricas que estudió Freud frecuentemente consultaban por parálisis que no tenían causa orgánica. Ese síntoma, como muchos otros, casi no se produce hoy en día. En cambio, las adicciones, los trastornos alimenticios o del sueño, las “crisis de ansiedad” son más frecuentes actualmente porque son acordes con el modo de funcionar de nuestra sociedad: menos palabra y más acto.

3 LACAN, Jacques. *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1999.

4 LACAN, Jacques. *Op. cit.*, pp. 10-11.

Fabián Appel, un psicoanalista actual que ha estudiado profundamente este tema, dice lo siguiente:

Freud puso de relevancia que en la cultura, o lo que es lo mismo, el discurso contemporáneo, el psicoanálisis tiene algo que decir. Luego existe una conexión de pertenencia entre el psicoanálisis y el discurso social actuante. // Desde una muy discutible neutralidad, el psicoanalista podría excluirse y denostar cualquier interés por una lucha entre amos –“que se arreglen entre ellos”–. Si entienden que lo político no les concierne, hacen gala de una cierta posición estoica, argumentando que los designios del Otro son inescrutables, un enigma nunca se puede llegar a saber. Reflexión esta que les permite retirarse hacia tareas que consideran más elevadas. // En nuestro caso, optamos por un camino diferente. // Lacan, siempre escéptico frente a las llamadas políticas de uno u otro color, se compromete en la investigación de los lazos sociales y la regulación del goce. De eso tratan los cuatro discursos, de política<sup>5</sup>.

Los discursos que describe Lacan son cuatro: del Amo, de la Histérica, del Analista y Universitario.

El Discurso del Amo imperó durante siglos, con distintas versiones aparentes, como la del Capitalista. A mediados del pasado siglo se produce una progresiva transición hacia el actualmente vigente: el universitario o tecnocientífico. En este cambio, la “caída del Nombre del Padre” resulta determinante, pero aclaremos algo que puede resultar confuso: el Nombre del Padre es simbólico, luego desde su origen está caído, es una referencia, pero frágil en sí misma. Consigue investir los objetos que señala, genera fuertes creencias, tanto más cuanto más lo es el amo que los marca. Las figuras altamente simbolizadas, como el padre, antiguamente el rey, o para cada uno las grandes “personalidades” (Marx, Gandhi y tantos otros en cada campo o disciplina) impregnaban los objetos a los que se dirigían, de los que hablaban. Pero todo lo simbólico es decadente, ningún amo permanece siempre. El *padre de la horda* es asesinado, según aparece<sup>6</sup>.

Es cierto que en el discurso del amo se generaban estas figuras con facilidad, que hoy en día el Nombre del Padre ha perdido lugar, su decadencia es máxima. Es esta caída la que ha permitido la entrada al discurso universitario.

Pero, ¿por qué añorar a ese amo, ese Nombre del Padre? Enseguida profundizaremos en ello, cuando nos adentremos en las claves del discurso actual.

---

5 APPEL, Fabián. *Psicoanálisis en el Sur*, n° 5. [http://www.psicoanalisisenelsur.org/num5\\_presentacion.htm](http://www.psicoanalisisenelsur.org/num5_presentacion.htm) Para profundizar en el pensamiento de F. Appel que impregna estas reflexiones se puede acudir a la revista digital *Psicoanálisis en el sur* (<http://www.psicoanalisisenelsur.org>) y al capítulo “Algo viejo, algo nuevo, algo prestado”, del libro *El psicoanálisis ante las nuevas formas de enfermar*, editado en Valladolid por la Asociación de psicoanálisis freudiano Oskar Pfister.

6 FREUD, Sigmund. *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1974; y en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

Empecemos por señalar que el amo ordenaba cómo había que ser, pero lanzaba el discurso, la cadena significativa, y provocaba un saber sin pretender poseer al otro como un objeto. No se metía en cómo gozaba, daba un margen que permitía la subjetividad, siempre y cuando se cumplieran sus órdenes.

El Nombre del Padre, que es una orden simbólica, fija una “identidad” como deber, con la que el sujeto puede hacer neurosis, cuestionar el Ideal del yo y sostenerse también. Por eso, el analista ocupa este lugar en muchas ocasiones en que es necesaria su suplencia. Y esto es lo que se perdió. Lo que está en decadencia.

Veamos cómo ocurre en la realidad con el Saber y el Amo, y cómo evoluciona hasta hoy. Observemos la creación de la Universidad, que es en su origen —en los siglos XIII y XIV, cuando florecen en Europa las distintas universidades— una convocatoria del poder a la Iglesia, a las órdenes religiosas que tenían el saber. Así, la religión produce un saber suficiente para asesorar al amo que lo ha protegido. Con eso, el amo consigue tener una entidad de verdad y encarnar la ley, no actuar sólo por capricho. Y la Universidad obtiene su autonomía, un territorio propio con su sistema de gobierno independiente. Dar cuentas al rey, pero a cambio tener un lugar, su propio goce, su espacio.

Con el discurso universitario, ese Saber deja de servir al poder para instituirse él mismo como poder que se va totalizando.

Para aclarar estos términos volvemos a la formulación de los discursos descritos por Lacan en el citado Seminario 17. No vamos a profundizar en ellos, pero sí indicar los términos básicos para poder fundamentar la hipótesis planteada.

Para representar los discursos, Lacan utilizó este algoritmo con cuatro lugares o posiciones, con el fin de desimaginarizar la teoría:

Los términos que se combinan son los siguientes:  $S_1$ , que es el Amo, luego siempre supone repetición;  $S_2$ , que es el Saber, luego es goce;  $a$ , que es el objeto pulsional<sup>7</sup> u objeto plus de goce, y, que es el sujeto, que siempre está barrado, faltar en ser.

Los cuatro términos van girando en cuartos de vuelta, ocupando en cada discurso un lugar que modula su función. El discurso del amo queda representado de la siguiente forma:

Podemos ver cómo el amo está en el lugar del agente, comandando el discurso hacia el saber. La fórmula del discurso universitario es la siguiente:

Ahora el Saber es omnímodo, porque está en el lugar del agente y convoca objetos, como se representa en su fórmula; en el lugar del otro está el objeto. El otro es algo que

---

<sup>7</sup> Que se represente el objeto pulsional no quiere decir que se afirme que la pulsión se corresponde con un objeto. La pulsión es anobjetal, pero en su recorrido a través del vacío produce un objeto  $a$ , con el que pretende llenar ese vacío. No hay pulsión que no sepa hacer el recorrido; la pulsión sabe, y como sabe, produce. “La pulsión sabe cómo rodear el vacío y encontrar algo en él”, dice Lacan. Aclaremos este punto porque en este discurso se promueve la creencia de que el deseo puede ser satisfecho, es decir, que tiene objeto. Y en ese lugar se van colocando los distintos objetos de consumo o las aspiraciones “adecuadas” que tanta inversión y esfuerzo requieren.

utilizar, porque él tiene todo el Saber. Por eso decimos que el sujeto está siendo objetivado, tratado como un objeto. Y no olvidemos que el destino de un objeto es su caída.

La ciencia no puede ser subjetiva. Si atendemos a su fórmula, veremos que el sujeto está oculto, y el saber oculta su condición de amo, pero por serlo tiene un programa universal, con pretensión de ser aplicable a todos los sujetos, con los que se relaciona como objetos, ignorando su subjetividad. Por ser objetos son intercambiables. El sujeto es un error eliminable, impide universalizar, molesta. Cualquier disciplina con pretensión científica presenta verdades universales y, por lo tanto, forcluye al sujeto.

Otra de las características del discurso universitario es su sistema de calificación universal. Todo el que no está “calificado para” queda totalmente excluido, quemado, destituido. Para acceder a cada lugar o posición hay una serie de requerimientos imposibles de soslayar. Es un discurso más intransigente que el del amo, porque no deja lugar al deseo, a la elección del goce. Veamos, por ejemplo, cómo a la hora de elegir su futuro los adolescentes tienen que estudiar lo que el Mercado determina que se requiere en cada momento, no lo que le interesa a cada uno.

Anteriormente mencionamos que el destino de un objeto es su caída, puesto que el deseo no tiene objeto. Si lo tuviera sería calificado como demanda. Los sujetos desean, y por eso viven. Creen desear algo, creen que su deseo tiene satisfacción posible y se mueven para conseguirlo, pero cuando lo obtienen siguen insatisfechos y redirigen su deseo hacia otro lugar. Esa elección del objeto de deseo está siendo mediatizada por la cultura, por el discurso en el que cada uno está viviendo.

Identificarse con un objeto que caerá genera muchos síntomas que aún estamos tratando de entender los analistas. Para estos nuevos síntomas no nos sirven los viejos métodos clínicos, porque en análisis hay que producir la caída de este objeto.

Otro aspecto clave del discurso universitario es que el saber, lo que manda sobre todo, es líquido. Siempre aparecen nuevos descubrimientos que descabalgan a los anteriores. Ninguna verdad lo es durante mucho tiempo. En los medios de comunicación se publicitan resultados de experimentos o estudios científicos que, poco tiempo después, son descalificados. En muchas ocasiones, esas noticias promueven directa o indirectamente el consumo de determinado producto, por sus supuestos beneficios para la salud del individuo, y no es difícil averiguar que la inversión necesaria para la investigación la facilitó la industria beneficiada por los resultados. La ciencia en lugar del agente.

Veamos ahora cómo este “modo de vincularse” afecta al tratamiento del sufrimiento psíquico. Ya en la antipsiquiatría, en 1970, se niegan las estructuras; la psicosis se pretende reducir a síntomas, a trastornos medicables aislados de la historia del sujeto. No saben qué le pasa al sujeto. Por qué desarrolla esos síntomas, qué decirle. No le devuelven un saber sobre sí para que pueda hacerse cargo. Actualmente sigue prevaleciendo este estilo “psiquiátrico” de tratar el sufrimiento psíquico. Es el DSM IV,

el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*<sup>8</sup>, el ejemplo perfecto. Así, el tratamiento puede correr a cargo de los médicos de familia, como está ocurriendo actualmente, que medican los antidepresivos o ansiolíticos, según la persona se muestre más o menos triste, inquieta, cuestionada. Acallar las preguntas con medicación. Fragmentar lo intrasubjetivo y lo intersubjetivo.

Uno de los modos de “engaño” para sostener socialmente este discurso es la sobrevaloración del Yo, al que Lacan llamaba “estúpido”. Estúpido por creer que el ideal es posible y pretenderlo. Por escuchar los “tú deberías ser” como mandatos que le esclavizan como un objeto. Órdenes de ser propietario o consumir determinados objetos, de ocupar los puestos de trabajo que tienen “prestigio”, de intervenir quirúrgicamente el cuerpo para parecerse a un modelo físico igual para todos, viva imagen de la negación de la diferencia.

Otro aspecto nuevo que introdujo este discurso ha sido la ruptura del *lazo social*. Cada uno lucha solo por cumplir con el programa de la felicidad. Compite por tener un lugar en el sistema acumulando carreras y másteres, atemorizado por la posibilidad de la exclusión.

Fijémonos en las asociaciones que se realizan dentro de este discurso: los vínculos son superficiales y radicales. Han perdido la consistencia que permitía establecer relaciones duraderas o lo suficientemente flexibles como para irse adaptando a las diferentes circunstancias. Para ser considerado socialmente, para ser admitido, se obliga a cumplir determinadas cosas, y quien haga o piense algo diferente es expulsado. Hay una amenaza permanente de exclusión, de marginación social, desde los colegios hasta los partidos políticos.

Anteriormente se producía más lazo social. Se generaban asociaciones por clases sociales, gremios, ideologías. La sociedad generaba más y más vínculos, al contrario que ahora, que hablamos de autismo social porque el Yo, al perderse el sujeto, queda como una entidad empobrecida y delimitada que no mira más allá de sí mismo. Un objeto segregado, aislado e intercambiable para el sistema.

Para ese Yo, que es ahora protagonista, se generan pobres y superficiales “teorías” psicológicas, se escriben incesantes libros de autoayuda, se “inventan” múltiples métodos de reprogramación del yo desadaptado, como el *coaching*, por ejemplo, o muchas de las denominadas “psicologías del yo”, que, curiosamente, luchan por sustituir el término “sujeto” por el de “persona”, en esta corriente de lo políticamente correcto que pretende que lo que no se nombra no existe, que si cambiamos el término, cambiaremos “la percepción interior” de las cosas.

Pero el perfecto servidor de este sistema es la terapia cognitivo conductual. Detectan, a través de sus protocolos universales, un Yo que no se adapta bien al sistema, y lo identifican como un fallo que ha de ser corregido. Etiquetan a una persona con un

---

8 AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *DSM-IV, Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson, 1995.

síndrome y la reprograman a través del cumplimiento de unos protocolos universales. Si no lo consiguen es porque esa persona no se aplicó en cumplir los métodos indicados para adaptarse a lo que la sociedad espera de ella.

Todo esto se puede hacer porque el Yo es una creación, una ilusión que, en esta sociedad regida por el discurso universitario que Lacan llamó “Yo-cracia”, es inflamado. Así se disimula que el sujeto no está produciendo un saber sobre sí mismo (Sujeto Supuesto Saber).

Son personas, sí, pero su subjetividad no está en juego. Son objetos y, como tales, desechables. Es la máxima perversión del discurso universitario, el fruto de la destitución total del Nombre del Padre y su sustitución por calificaciones, evaluaciones, programas, contratos, protocolos, que si no son cumplidos segregan al individuo por su invisibilidad.

Después de este recorrido por las principales características del discurso social en el que vivimos, parece más comprensible que las patologías que tienen que ver con la pérdida de subjetividad o la ruptura de los vínculos, tanto intrapsíquicos como intersubjetivos, crezcan exponencialmente. Y resulta igualmente coherente que los artículos científicos que se publican sobre el autismo hablen fundamentalmente del aumento de su prevalencia. Aseguran que —aun desconociéndose las causas— quedan descartadas aquellas relacionadas con lo psíquico, con los vínculos, con la crianza, por ejemplo; y niegan de principio cualquier hipótesis que cuestione estas cosas de las que hoy hablamos para reducir sus explicaciones a aspectos orgánicos congénitos de los que el sujeto, naturalmente, no es responsable.





# EXCENTRAMIENTO DEL SUJETO: LA PARADOJA ÉTICA DEL DISCURSO ANALÍTICO

## THE SUBJECT'S OFF-CENTERING: ETHICAL PARADOX OF ANALYTIC DISCOURSE

---

ANGELA DUVERGER

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/9/2011

Aprobado: 16/12/2011

**Resumen:** Este artículo se propone analizar y confrontar una ética paradójica subyacente a determinado discurso científico aplicado a las ciencias del hombre y en particular, a la psicología, con la paradoja de una ética sin embargo fuerte que, según entendemos, preside al psicoanálisis de Freud y de Lacan. Más precisamente, estudiaremos como el paradigma positivista en psicología, absolutamente dominante en la disciplina, anula toda pretensión antropológica, anudándose de este modo con otros discursos, igualmente populares, que anuncian entusiasmados el fin de la excepción humana. Mientras que, detrás de un aspecto más bien poco seductor, el excentramiento del sujeto sostenido por el discurso analítico permite sin embargo seguir valorando positivamente nuestra condición, reiterar su carácter excepcional en el mundo, propiciando a la vez un principio fundamental de humildad.

**Palabras clave:** Antropología, cientificismo, inconsciente, excentramiento, experiencia.

**Abstract:** This paper proposes an analysis of paradoxical ethic underlying certain scientific discourse applied to the human sciences, in particular to psychology, and his confrontation with the paradox of an however strong ethics that, in our opinion, presides at Freud and Lacan's psychoanalysis. More precisely, we will study as the positivist paradigm in psychology, absolutely dominant in the discipline, overturns any anthropological pretense, connecting in this way with other discourses, equally popular, announcing with enthusiasm the final of human exception. Whereas behind an unpleasant aspect, the subject's off-centering sustained by analytical discourse however makes possible to consider our condition to be positive, to reiterate his specificity in the world, both bringing about fundamental principle o humility.

**Keywords:** Anthropology, scientism, unconscious, off-centering, experience

## 1. Introducción: el fin de la excepción humana

Al tomar conocimiento de esta tesis, uno se puede preguntar: ¿se nos expone aquí una simple constatación, o de verdad sus autores consideran como un bien dejar de valorar al ser humano como un ser *diferente*? Pues, sí, en efecto, los partidarios del fin de la excepción humana<sup>1</sup> arguyen que ya no se debería sostener, hoy en día y a la luz de los últimos avances de la ciencia, la existencia de una especificidad *no natural* del hombre. Desde una posición abiertamente naturalista, en todas las acepciones del término y con relación a la naturaleza del hombre, se rehúsa sin embargo a asumir cualquier posición dogmática. Empero, todo intento de distinguir una particularidad esencial del hombre en medio de “lo que hay” es invalidado a priori por carecer de objetividad y, conjuntamente, abundar de sentimientos de superioridad.

En resumidas cuentas, el ser humano no sería otra cosa que, un animal de igual naturaleza que los demás solamente que más sofisticado, o, una máquina computadora todavía imperfecta. En el primer caso se trataría de reencontrar la pureza de los instintos y del origen, mientras que en el segundo dominaría el mandato de perfeccionarse en tanto artificio, en el horizonte de una liberación de las vicisitudes de un cuerpo biológico, apremiante, corruptible e... innecesario.

En ambas visiones, contradictorias entre sí pero únicamente en la superficie -por lo cual lo más a menudo aquellas se combinan entre sí para inmunizarse, ilusoriamente, contra el reduccionismo- una dimensión es absolutamente desconsiderada: *la consciencia*, la subjetividad misma.

Hombres sin “alma”, curioso ideal... Atándose a la letra, las cosas no se presentan de manera tan bruta; salvo quizás en la literatura del conductismo, cuyo paradigma generó a partir de los años 1910-1920 todos los desarrollos posteriores de la psicología científica y asimismo, pretendió digerir e integrar en su seno algunos supuestos del psicoanálisis de Freud<sup>2</sup>:

“Cuando el conductista niega la existencia de la consciencia, escribía Lashley, no niega la existencia de algunos fenómenos tales los recuerdos, los pensamientos,

---

1 Remitimos claramente al título de la obra de SCHAEFFER, Jean-Marie, *El fin de la excepción humana*. Traducido por Elisenda Julibert. Primera edición. Barcelona: Marbot Ediciones, 2009.

2 Tal es, por ejemplo, el objeto del escrito de los conductistas John DOLLARD y Neal E. Miller: *Personalidad y psicoterapia: análisis orientativo en términos de aprendizaje, pensamiento y cultura*. 2a ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1984.

sino solamente que aquellos fenómenos constituyan una categoría particular de datos inexplicables por principios físicos”<sup>3</sup>

La realidad psíquica no constituye, pues, una categoría particular de datos; hablando con rigor, no constituye una realidad. La vida “interior” se subsume a epifenómeno de la ejecución funcional: las sensaciones, emociones, recuerdos, el pensamiento... se reparten en distintos *módulos*, aislados en función de su privativa competencia para *procesar* la información, para calcular y razonar correctamente y preparar las adecuadas conductas, orientadas todas hacia una meta: la felicidad; felicidad que se define a su vez de la correcta consecución del conjunto de las conductas y de la exitosa *adaptación* al entorno por parte del individuo. Hemos pasado de este modo del conductismo, del que se supone la defunción en cuanto a su “pureza”, a la psicología hoy vigente de lo cognitivo-conductual.

## 2. La objeción de lo inconsciente

Independientemente de ser reconocido o no, todo lo inconsciente<sup>4</sup>, desde su realidad más concreta, viene a obstaculizar cualquier utopía de *felicidad conductista*. Por una parte, éste nos aleja de la pureza de los instintos, pero por otra también, nos retiene arraigados a lo más “primitivo” de nuestra condición: los atolladeros de la sexualidad, de la agresividad, lo vergonzoso, patológico, inadaptado, fallido...

Los afanes de perfecta funcionalidad tropiezan entonces, a nivel teórico, con la subversión freudiana: una operación de *descentramiento*, pero no directamente del sujeto como quizás se tendería a concluir precipitadamente. En efecto, el descentramiento del yo no implica una disminución de la subjetividad sino, tal y como insiste Lacan, únicamente el descentramiento del *ego*. El ego -el yo-, definido como actividad racional consciente y representación consciente de sí<sup>5</sup>, no es de entender como

3 M. WEIDMAN, Nadine. Construction de la psychologie scientifique, p. 65. Traducción de la 1ª edición inglesa por Françoise Parot. Paris: De Boeck Université, 2001.

4 “Aunque el uso frecuente dé, en castellano, la versión «el inconsciente» y así aparece incluso en francés (...) conviene no perder de vista su itinerario de Freud a Lacan, para el que proponemos, con la misma parsimonia, que se mantenga *lo inconsciente*” in GÁRATE, I. & MARINAS, J.M. *Lacan en español, Breviario de lectura*, p. 151 (las cursivas son de los autores). Ed. Madrid: Biblioteca nueva, 2003. En efecto, el uso del artículo determinado *el* connota, por su forma sustantiva y masculina, una personificación y por tanto denota una realidad hecha sustancia, a modo de entidad cuya encarnación en el sujeto daría lugar textualmente a una instancia como parte recortada de la misma; en consonancia con la proposición de Ignacio Gárate y José Miguel Marinas, estudiamos *lo* inconsciente como *dimensión*: una dimensión de la consciencia.

5 Lacan desarrolla en numerosas ocasiones la distinción entre el ego (el yo, “le moi” en francés) y el sujeto (yo, “je”). Se puede consultar: LACAN, Jacques. *El seminario, libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller, traducción de Irene Agoff. Ed. Buenos Aires: Paidós, 1983. “El yo no es yo (je), no es un error, en el sentido en que la doctrina clásica hace de él una verdad parcial. Es otra cosa, un objeto particular en el interior de la experiencia del sujeto. Literalmente, el yo es un objeto: un objeto que cumple una determinada función que aquí denominamos función imaginaria”, p. 73 (los paréntesis son de la traductora).

el centro de la realidad del sujeto; lo que proponemos formular simplemente de la siguiente manera: *la conciencia* tan sólo es una dimensión de *la consciencia*<sup>6</sup>.

El yo, sujeto de la apercepción, del control y de la voluntad, es sujetado a un complejo trabajo inconsciente: un trabajo de vivencias corporales, *tejido* por el sentido y las representaciones, del cual el sujeto consciente acostumbra a no apercebir sino los frutos, pero cuya fuerza desafía en numerosas ocasiones su propia capacidad de coerción. Semejante cuestionamiento de la soberanía perturba en primera instancia nuestra visión habitual de la libertad y, ciertamente, incita a replantear el problema de la felicidad. No obstante, la reducción científica de la consciencia al yo y de éste a la función de un órgano computador destinado a la adaptación, excluye -deliberadamente o no- *lo más propio del hombre*.

A nuestro entender, no solamente lo inconsciente forma parte integrante de la realidad humana, sino que también objeta a la reducción de la experiencia humana en *experimento* fabricado en exterioridad, es decir, a contracorriente del proceso de psicologización, imposibilita que la particularidad se sature en lo inhumano de los factores y de las variables. En efecto, desconsiderada la “profundidad” de su experiencia -necesariamente *subjetiva* y por tanto sobran en la ciencia positivista de la conducta y del comportamiento-, apartado del mundo al que abren sus propias sensaciones, no se le permite al hombre exceder su especificación en individuo de la especie, pudiendo ser ésta *humana*; y, por la fuerza, ya no se le considera como a un sujeto.

La *realidad del sujeto* corresponde por tanto a la dimensión precisa que los discursos dominantes de la tecno-ciencia evacúan, cuando aquellos se aplican directa o indirectamente a la existencia del hombre. Si, como dice Lacan, la psicología científica es “una ideología de la supresión del sujeto”<sup>7</sup>, aquella estaría igualmente hecha para explicar, según el analista, “como un ser humano puede comportarse en la estructura capitalista”<sup>8</sup>.

Dándole la razón en este punto, es ahora posible comprobar de que manera el actual sistema capitalista, global y “liberado”, realiza en acto el supuesto fundador del conductismo, según el cual el hombre no sería más que un animal condicionado que responde a la ley del estímulo y de la respuesta, a saber un ser integralmente *explicable*, *modificable*, y, *previsible*. Que el mayor número de personas posible responda de la

---

6 La ortografía castellana permite distinguir sutilmente entre “conciencia” y “consciencia”. En conformidad con los diccionarios de autoridad, privilegiamos la escritura “consciencia” cuando nos referimos al ser de la consciencia en general (*ser* consciente) a saber, la realidad psíquica que en su conjunto distingue la modalidad de ser de los seres humanos por oposición a los seres quienes “existen” sin consciencia; aquella no se manifiesta necesariamente y en todo momento por el hecho de *darse cuenta* (*estar* consciente) ni por un conocimiento consciente de su propia actividad. En cambio, la “conciencia” o apercepción se refiere en mayor grado, para nosotros, a determinado “contenido” de consciencia, habitualmente consciente y apercebido.

7 LACAN, J. “Radiophonie”. En: LACAN, J. *Autres écrits*, p. 437. Ed. Paris: Seuil, 2001.

8 LACAN, J. *Seminario 12, Problemas cruciales para el psicoanálisis o posiciones subjetivas del ser* (seminario inédito). Clase 17 del 10 de junio de 1965.

misma manera a un mismo estímulo publicitario, tal es la tarea asignada a los estudios de marketing de masas, cuya eficacia no queda por demostrar: el último video juego<sup>9</sup> detiene ya el récord planetario de ventas de “productos culturales”, de toda la historia de la humanidad. ¿Qué más podía idear un publicitario conductista?

“El valor del conductismo residía, según Watson, en su utilidad práctica. Su meta era «predecir y controlar el comportamiento»; había de tener una implicación social directa (...) por parte de los hombres de negocio al formar mejores empleados, de los docentes al producir mejores estudiantes (...). Su segunda carrera, como publicitario y vulgarizador, no se hallaba realmente en ruptura con su precedente carrera académica: realizaba su compromiso inicial de que el conductismo produjera resultados prácticos.”<sup>10</sup>

### 3. ¿La muerte del sujeto?

La sentencia de *muerte del sujeto* es, por tanto, más atribuible a los efectos de tales discursos que al estructuralismo de Lacan, a no ser que tengamos claro de que el único aspecto que se trata de abolir, mediante el discurso analítico, es al sujeto en cuanto concepto manejado hasta entonces por la tradición, es decir, la *sustancia* pensante como centro y causa de los demás efectos de la realidad humana. A más, abolir no implica siquiera suprimir sino, *excentrar*.

Con el descentramiento freudiano, todavía seguía posible pensar un centro para el ser humano: en esta ocasión, la dimensión inconsciente de su existencia. Pero al reformular y acentuar la revolución copernicana de Freud, Lacan nos aparta definitivamente de esta visión. El *excentramiento* invita, en efecto, a abandonar la idea misma de centro. Comprendemos que la ofensa al *narcisismo* antropológico<sup>11</sup> sea esta vez aún más fuerte, al relacionarse este último con determinada imagen de sí: la de una totalidad plena, sin fisura, lo que justamente satisfacía la perspectiva de un ego coincidente con su propio centro.

Desvincular el amor propio o, mejor dicho, el respeto a su propia condición de cualquier verificación en cuanto a una presunta plenitud o perfección, he aquí un aspecto del psicoanálisis que podría interesar una mirada ética: sostener lo desperfecto e inacabado<sup>12</sup> de nuestra condición como lo que justamente hace posible una *ek-sistencia*

9 Modern Warfare 3, de Activision-Blizzard. Para jugar a la tercera guerra mundial...

10 M. WEIDMAN, N. Op. cit., p. 66.

11 Aludimos a la conocida “tercera herida” infligida por Freud al amor propio de la humanidad. En: FREUD, Sigmund. *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-1917), parte III, 18ª conferencia, pp. 260-261. En: Obras Completas, volumen 16. Ordenamiento y notas de James Strachey, traducción de José L. Etcheverry. 2ª ed. Argentina: Amorrortu, 1984. *Una dificultad del psicoanálisis*, pp. 131-135. En O. C. Amorrortu, Vol. 17..

12 De *ek-sistir* el sujeto es necesariamente “incompleto”, lo que Lacan formula mediante el concepto de déficit o carencia en ser (“manque à être”), y Sartre de un ser a quien justamente le queda siempre

propiamente humana.

Lo imposible de la plenitud y de la correlativa comprensión íntegra de otro -empezando por la imposibilidad de ser enteramente transparente a uno mismo- abren el campo del deseo, del proyecto, de la creación de posibles; en otras palabras, de la inauguración de una acción propiamente humana que, en cuanto tal, rompe con la concatenación impersonal del estímulo y de la respuesta. *Excentrar* implica entonces reconocer y valorar la excepción humana, pero, de manera aparentemente paradójica, sin prejuicio alguno de superioridad.

¿Por qué hablar, al exacto contrario, de una antropología *anulada*? Pues, una antropología en sentido filosófico se dedicaría a estudiar la posición específica del ser humano con respecto al conjunto de las cosas que, de un modo opuesto, existen sin consciencia<sup>13</sup>, a reflexionar sobre lo que constituye *lo más humano del hombre*, más allá del ser de su especie o de su semejanza con otras clases de seres: “algo enteramente humano”<sup>14</sup>, según formula Lacan.

Dicho interés supone, a juicio nuestro, no solamente una interrogación sobre la “esencia” de la *humanitas*, sino también una valoración positiva de la misma. Mientras que, por el contrario, las ciencias del hombre aquí cuestionadas se interesan a lo humano en la única medida en que éste participa del modelo de la inteligencia de la máquina y, o, de la inteligencia funcional del organismo. Más que una paradoja, el contrasentido estriba en que dichos científicos eligen obviamente al hombre como objeto de estudio, pero sustentando al mismo tiempo una teoría sobre la naturaleza humana que de su humanidad propiamente dicha *no quiere saber nada*. Si bien Lacan ya decía de las ciencias humanas así entendidas que no formaban, rigurosamente hablando, una antropología<sup>15</sup>:

Es sabida mi repugnancia de siempre por la apelación de ciencias humanas que me resulta apelar por ella misma a la servidumbre; eso también porque el término es falso, salvo para la psicología que ha descubierto los medios de sobrevivir en los oficios que desempeña para la tecnocracia.<sup>16</sup>

Una manera de entender la servidumbre en cuestión es entonces la puesta a disposición, más o menos consentida<sup>17</sup>, de los estudios sobre el hombre al servicio de

---

pendiente la tarea de ser (a à être).

13 Más precisamente, con respecto al reino mineral, vegetal y animal y asimismo, objetos y artilugios fabricados por el hombre.

14 LACAN, J. *El seminario, libro 2*. Op. cit, p. 117; en oposición a la idea del cuerpo-máquina.

15 LACAN, J. *Seminario 13, El objeto del psicoanálisis* (seminario inédito). Clase 1 del 1 de diciembre de 1965.

16 Idém, traducción personal.

17 Se puede pensar, sin ir más lejos, en la instrumentalización de la noción de individuo por parte de la ideología liberal (en economía), nacida de preocupaciones legítimas acerca de la necesidad de otorgar en derecho una igual dignidad a todos los sujetos, y que, sin embargo, ratifica en la actualidad la competición de todos contra todos. Dicha perversión se efectuó, sin el más mínimo consentimiento de

distintas clases de poderes. Distintas clases que sin embargo denotan una convergencia de intereses: las exigencias de los poderes judiciales, de los intereses tecno-científicos, de las necesidades propias del marketing y de su aplicación al mercado global, homogeneizan un discurso que extiende sus ramas hacia el terreno mismo de la filosofía<sup>18</sup>.

Por un lado y como advierte Lacan<sup>19</sup>, el interés por los enfermos mentales nació históricamente de necesidades de orden jurídico, concomitantes a la legalización<sup>20</sup> de la concepción filosófica burguesa de una libertad moral absoluta; de ahí unos constructos teóricos tales un “todo-o-nada” de la invalidación mental<sup>21</sup> o el desequilibrio de la función de adaptación al mundo. Por otro, la psicología pretendió integrarse al paradigma de la ciencia positivista: por ello necesitaba ser reconocida como *válida, fiable y objetiva*; a la par, para adaptarse a los imperativos -capitalistas- de su tiempo, necesitaba mostrarse *eficaz y rentable*.

Habiendo partido de una crítica experimental de las hipóstasis del racionalismo religioso, aquella culmina luego en abstracciones funcionales cuya realidad iría reduciéndose cada vez más, según Lacan, a una medida sola: la del *rendimiento del trabajo humano*<sup>22</sup>:

La psicología de escuela, por ser la novísima de las ciencias positivas y haber aparecido en el apogeo de la civilización burguesa que sostiene el cuerpo de estas ciencias, no podía menos de consagrar una confianza ingenua al pensamiento mecanicista que de manera tan brillante había demostrado sus capacidades en las ciencias de la física.<sup>23</sup>

#### 4. Suturar y saturar al sujeto excentrado

Se desvelaría entonces una sorprendente alianza teórica entre, por una parte, una atención especialmente centrada en el presunto *mecanicismo* de los fenómenos mentales y, por otra, el supuesto de una libertad total del juicio.

A primera vista, parece que concebir el comportamiento humano como resultado de un automatismo se opone a la posibilidad misma de toda libertad. No obstante, observemos que el automatismo favorece ampliamente la idea de un control externo, y,

---

los que presidieron a su elaboración moral (los pensadores de la Ilustración).

18 Véase por ejemplo la Cyborg filosofía, al servicio del transhumanismo, asimismo llamado posthumanismo, tecno progresismo o tecnoliberación.

19 LACAN, J. “El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia”. En: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad; seguido de Primeros escritos sobre la paranoia*. 9ª ed. Madrid: Siglo XXI, 2005. pp. 333- 338.

20 En el sentido literal de una legitimación por medio del derecho.

21 Ibid, p. 334. Lacan remite explícitamente aquí al artículo 64 del Código penal francés, de 1810.

22 Idém. El texto dice: “rendimiento *físico* del trabajo humano”.

23 Ibid, p. 333 (cursivas mías).



por qué no, de una restitución del autocontrol; mediante la oferta de un aprendizaje adecuado, se puede proporcionar al sujeto sufriente las técnicas que le permitan *suturar* cualquier tipo de petición apenas emergente, restituirse en una totalidad que es la que justamente falta a la dinámica del conflicto psíquico y de la “no coincidencia plena con uno mismo”<sup>24</sup>; y, por supuesto, adaptarse al entorno.

Ambas perspectivas admiten por tanto un común intento de evacuar por principio toda dimensión de la existencia que escape al dominio de sí e impida constituirse en una plenitud. Los progresos magistrales de las ciencias de la naturaleza generaron la ilusión de un posible conocimiento infalible de la misma, y consecuentemente, de un conocimiento integral de la naturaleza humana; pero, conocer de antemano al hombre no se hace sin fabricar algo que no existe ni en la naturaleza misma<sup>25</sup> es decir, recubrir la realidad humana con la fabricación de una segunda naturaleza: en esta ocasión con la de la materia manejable que constituye la *máquina*.

Mientras que, al opuesto, el loco viene a personificar la dimensión que de nosotros mismos se sustrae al propio control: lo extraño en uno mismo se encarna en *el* extraño. Si bien, arguye Lacan: “el siglo, para defenderse, no sabe ya si despojar (al loco) de su valor humano o bien abrumar al culpable bajo su responsabilidad”<sup>26</sup>.

## 5. La revolución positivista en psicología: atreverse a eliminar la psique

No cabe dudar de que la orientación analítica sostiene las diferencias significativas entre vida mental sana y patológica, pero, en cambio, ésta presupone que los investigadores y terapeutas tienen algo que aprender de la mentada locura. Lo anormal, patológico, inadaptado... forman parte de nuestra común humanidad; el loco, por muy extraño e incomprensible que parezca, no es de otra naturaleza.

Dicho de otro modo, el estado mórbido es, a pesar de todo, una forma de la *experiencia vivida*, y en ocasiones particularmente fecunda en modos de expresión simbólicos compartidos con la creación poética y mítica, que, según precisa Lacan, “aunque irracionales en su fundamento, no por ello dejan de estar provistos de una significación intencional eminente”<sup>27</sup>. Si bien, “su valor de realidad no queda disminuido en nada a causa de la génesis que los excluye de la comunidad mental de la

24 Tomamos prestado de la expresión sartreana: “el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena” (En: SARTRE, Jean- Paul. *El ser y la nada*, p. 130. Trad. Juan Valmar. Ed. Buenos Aires: Losada, 2008.), por considerarla especialmente afín con “el sujeto nunca está plenamente acordado consigo mismo”, pronunciada por Lacan en la Conferencia en la Universidad de Louvain, 1972 (texto inédito, trad. personal).

25 ARENDT, Hannah. “Totalitarismo” en *Los orígenes del totalitarismo*, p. 351. Trad. Guillermo Solana. 2ª ed. Madrid: Santillana, 1998.

26 Debemos precisar que la cita se refiere en concreto al gesto en ocasiones criminal de los paranoicos. En: LACAN, J. “El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia”, op. cit., p. 337 (cursivas mías).

27 Ibid, p. 335.

razón”<sup>28</sup>. Los minuciosos y laboriosos análisis de detalle, extendidos a los relatos narrados por los locos “del vulgo”, implican entonces una revolución teórica en antropología<sup>29</sup>; revolución de la cual la psicología científica toma sin embargo el contrapié.

El ideal científico<sup>30</sup> encarnado por la psicología de la eliminación de la psique que fue el conductismo o behaviorismo, no quedó modificado en su esencia por decidir la posterior psicología cognitiva<sup>31</sup> “abrir la caja negra”. Según el paradigma cognitivista, la consciencia no sería sino un *procesamiento*; el tratamiento secuencial o paralelo circulando entre los diferentes módulos que constituyen el espíritu humano, concebido como un ordenador, según la siguiente estructura esquemática: percepción de una información como *entrada* \_ tratamiento cognitivo ejecutado por la *caja negra* \_ comportamiento como *salida*.

Pretendiendo sobrepasar el reduccionismo del conductismo puro, no hizo más en realidad que añadir al clásico esquema del estímulo y de la respuesta el *tratamiento de la información*, entre la entrada-estímulo y la salida-respuesta. La caja negra de la consciencia, corresponde entonces a aquel procesamiento automático, que toma lugar entre la estimulación del individuo por el entorno y la respuesta observable del organismo; sus procesos son estudiados a través de inferencias establecidas igualmente a partir de las señales conductuales *objetivas*: las llamadas medidas conductuales, tales la cronometría mental, que consiste en medir el tiempo de reacción o el tiempo necesario a la realización de una tarea de la cual cabe mencionar el emblemático “reconocimiento de emociones” por exposición del “sujeto” de la experimentación a una serie de fotografías de rostros *objetivamente* emocionados.... Obviamente, la objetividad se entiende aquí como, lo *visible*.

De este modo, la psicología cognitiva prosigue por respecto a la ciencia de la conducta con una igual atrofia del espacio de aparición, reducido a un sentido único -lo que aparece es lo que se ve-, y una función -el calculo o raciocinio-, desde el punto de vista de un sujeto -el psicólogo científico- que de su objeto de estudio *se supone que puede explicarlo todo*<sup>32</sup>. Pero del sujeto de la experimentación hecho objeto de experimento, interesa todo menos lo que de él es realmente sujeto<sup>33</sup>. No solamente la

---

28 Ibid, p. 337.

29 Ibid, p. 333.

30 Por no decir, el científicismo.

31 La aproximación cognitiva o cognitivista en psicología se constituyó en el marco más amplio de las ciencias cognitivas hacia mediados de los años cincuenta. Los primeros en abrir la caja negra después del conductismo fueron Clark Hull y Edgard Tolman, en ocasiones calificados de neo-conductistas por historiadores de la psicología.

32 El principio de todos los experimentos científicos en psicología consiste en establecer cómo y cuánto la variable independiente (el factor) condiciona la variable dependiente (el comportamiento del “sujeto”). Textual y exclusivamente, se trata entonces de explicar al sujeto por una causa externa y antecedente, es decir, por todo lo que él no es.

33 Al decir propio del sujeto que intenta expresarse por medio del síntoma, la terapia cognitivo-conductual responde por una modificación de sus conductas y cogniciones, mediante técnicas tales por

acción sino también el conjunto de las facultades humanas no inmediatamente visibles y transformadas en módulos -el pensamiento, las emociones etc...-, se resorben en la conducta, y la conducta en reacción pasiva, condicionada por uno o varios estímulos.

Para nosotros, este modelo no se conforma con ignorar la consciencia y lo más humano del hombre, sino que asimismo teoriza -quizás bien a su pesar, lo admitimos- su negación, y eso en particular a través de la negación de la capacidad de iniciativa que permite al hombre iniciar en el mundo determinado y objetivo una causalidad propia. El paradigma de las ciencias exactas aplicadas al hombre anula al mismo tiempo el correlato de dicha iniciativa: lo no calculable y no previsible de la *ek-sistencia*, negándole al hombre nada más ni nada menos que lo más propio de su humanidad. Al tomar esta dirección se ratifica, de antemano, el fin de la excepción humana.

## 6. Conclusiones: el discurso analítico de la experiencia subjetiva del cuerpo

Al reflexionar sobre el arquetipo de la psicología científica, se deja entrever una clase muy particular de *organicismo*: en un sentido, se asimila el funcionamiento del organismo viviente al de la materia inorgánica de la inteligencia artificial, pero asimismo y recíprocamente, se procede en la fabricación de la misma inteligencia artificial a partir de determinada comprensión de los organismos vivos<sup>34</sup>, en especial, del funcionamiento de las redes neuronales<sup>35</sup>.

¿A dónde se quiere llegar con esta doble reducción? Al privilegiar determinado aspecto del cuerpo -biológico o no- y, justamente, su vertiente funcional para el rendimiento, es de las dos maneras una dimensión entera del cuerpo que se excluye sin concesiones: el cuerpo en tanto es *vivido*, sentido por alguien; sabiendo que, tanto para Lacan como en su tiempo, Maine de Biran<sup>36</sup>, la *experiencia* del cuerpo propio no es sino, la consciencia misma.

Dimensión no visible en sí misma, no “exteriorizable”, por lo que un observador no podría diferenciar, *objetivamente*, entre un hombre y un autómata extremadamente sofisticado. Tomarla en cuenta o no es entonces objeto de una *decisión*, enteramente humana, que la realidad objetiva de los hechos no sabría por sí sola ni motivar, ni condicionar.

Ciertamente se halle en la decisión fundadora de Freud de dejar hablar al paciente,

---

ejemplo, la “limpieza emocional”, destinadas todas a lograr una mejor adaptación al entorno. Si bien no criticamos este paradigma por una eventual falta de eficacia, sino por erradicar nada más ni nada menos que, el sujeto de lo inconsciente.

34 Por ejemplo, John Von Neumann (1903-1957), matemático americano, precursor de la inteligencia artificial, del conexionismo y de las neurociencias y cuyas investigaciones tuvieron notables aplicaciones en economía matemática, se interesó al tratamiento de la información por los organismos biológicos para definir aplicaciones a las máquinas artificiales.

35 Con los progresos de la tecnología en los años cincuenta, la electroencefalografía abre la vía a la identificación de la secuencia temporal de las actividades nerviosas con la secuencia temporal de las operaciones mentales.

36 MONTEBELLO Pierre, *Le vocabulaire de Maine de Biran*. Ed. Paris: Ellipses, 2000.

de escuchar a ver lo que él viene a decir, una vaga pero no menos eficaz inspiración fenomenológica, una preocupación por dejar aparecer -en muy otro sentido que un aparecer esencialmente visual- “la primordialidad dinámica y la originalidad de esa experiencia”, en palabras de Lacan, “de esa vivencia (Erlebnis), en relación con cualquier objetivación de acontecimiento (Geschehnis)”<sup>37</sup>.

Los trabajos de orientación fenomenológica en psicopatología, entre los cuales Lacan incluye su propia tesis doctoral -*La psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*- no aíslan el síntoma como si éste no fuese más que una reacción local -por ejemplo, la fuga de ideas en la psicosis maniaco depresiva-, sino que tratan de aprehender “la experiencia total en su originalidad”<sup>38</sup>, con toda la complejidad asumida de que, aquella realidad total que es la existencia de un sujeto, o realidad *sintética* diría Sartre, fracasa justa y saludablemente en constituirse en totalidad propiamente dicha. Paradójicamente, el sujeto primero e íntegro de la dignidad falla en realizar la excelencia de una esencia...

---

37 LACAN, J. “El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia”, op. cit., p. 334 (los paréntesis son del autor).

38 Ibid, p. 337.