



1

eikasia
revista de filosofia

www.revistadefilosofia.com

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA



CONSEJO DE REDACCIÓN

Eikasia Revista de Filosofía
www.revistadefilosofia.com

Consejo de Redacción (en constitución): Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Mtro. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredera, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

Maquetado y diseño: Francisco Fdez. Yebra.
Secretaría de redacción: Noemí Rodríguez y Pelayo Pérez
Director Ejecutivo: Dr. Román García.

Edita: Eikasia Ediciones
Bermudez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasia.es
eikasia@eikasia.es
ISSN 1885-5679

INDICE

1.- PÉREZ HERRANZ, FERNANDO MIGUEL
EL TIEMPO GNÓSTICO. Un ejercicio de semántica topológica PARTE II

2.- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio
Para una teoría de la justicia. Cuatro criterios determinantes

3.- ARIAS, Mariano
Sartre siglo XXI. Lectura materialista de L'Idiot de la Famille

4.- MÉNDEZ SANZ, José Antonio
Mundos de la experiencia

5.- FERNANDEZ AGIS, Domingo
El problema de la conciencia: de lo individual a lo social

6.- MIRANDA SUÁREZ, María José
La idea de convergencia tecnocientífica: economicismo versus axiología

Nueva Sección «Bitácora» por Pelayo Perez

EL TIEMPO GNÓSTICO (parte II)

Un ejercicio de semántica topológica

Fernando - Miguel Pérez Herranz

Parte I

Parte II

5. Criterios semántico-distributivos
 5. 1. De la Lógica a la Semántica Topológica
 5. 2. De la Retórica a la Semántica Topológica
 5. 3. Categorías y jerarquización de los verbos según la Semántica Topológica

Parte III

5. Criterios semántico-distributivos

Si hasta aquí he tratado el *símbolo* por su cara histórica, es necesario que me ocupe ahora de él por su cara significativa. El final del siglo XIX, como nos recuerda Hacking [(1979), pág. 71] fue la época en la que todos sus pensadores más sensibles — Ernst Mach, Max Weber, Sigmund Freud o Gottlob Frege— se preguntaban por los *significados*, con el objetivo explícito de salir del psicologismo dominante, para lo cual destacaban los rasgos públicos del lenguaje. Consideraré dos tipos de planteamientos, que conducen a la necesidad de un replanteamiento semántico: uno, realizado desde la Lógica, y el otro, desde la Retórica.

5. 1. De la Lógica a la Semántica Topológica

La respuesta de Frege, por su consistencia lógica, ha tenido una gran repercusión. ¿Cómo fijar los significados? Según Frege, la relación del lenguaje con el mundo o referencia (*Bedeutung*) estaba mediada por el sentido (*Sinn*) objetivo. Frege sistematizó la lógica, una herramienta muy poderosa para escapar a la psicologización, la intuición común y las ambigüedades de las lenguas naturales, que permite no sólo controlar el lenguaje (como se venía haciendo tradicionalmente), sino tomar como unidad de significado la *proposición* frente a la tradición empirista o racionalista que tomaba como unidad de significación la *idea* (en sentido lockeano) o el *concepto* (en sentido cartesiano), aunque este paso lo había dado ya Kant, para quien los conceptos son predicados de juicios posibles y el entendimiento es la facultad de juzgar [véase Blasco (1998), págs 296 ss]. La aportación de Frege culmina con la Teoría de Modelos, que hace corresponder a los signos ciertas partes señaladas e individualizadas del mundo, una correspondencia que puede definirse como *verdadera* o *falsa*. La teoría de Frege ha sido desplegada críticamente hasta ser prácticamente negada y se han ido

cambiando los criterios semánticos primigenios por otros pragmáticos. La lógica misma ha quedado limitada por ciertas propiedades internas a los formalismos (teorema de Gödel).

Para salvar los escollos de la investigación semántica se han ensayado muchos caminos, desde la propia lógica. La gama de respuestas es muy amplia: lógica temporal, lógica modal, lógica plurivalente, lógica divergente, lógica borrosa... Todas ellas tienen en común el que toman a la lógica clásica bivalente como punto de partida bien para desarrollarla, bien para tomarla como alternativa. En esta misma clave de desbordar la lógica clásica conjuntista, pero desde un rigor formal pleno y englobándola como parte suya, puede considerarse el camino recorrido por el matemático y filósofo René Thom, quien ha ofrecido una solución que devuelve el núcleo de los problemas a la semántica en un período con predominio de la vertiente pragmática, tras el interregno sintactista del neopositivismo. Thom parte de la Topología e invierte los presupuestos de la fundamentación que procede de Euclides. En vez de considerar la estructura axiomático-lógica *uni-dimensional* como fundamento de las estructuras *n-dimensionales* geométricas (programa de Euclides) hay que partir de las estructuras topológicas variedades *n-dimensionales*, que fundamentan las propiedades locales de los símbolos lógicos. Thom lo resume en una frase: “En lugar de fundar lógicamente la geometría, se tratará de fundar *lo lógico en la geometría*” [Thom (1990), pág. 18]. Son las estructuras geométricas las que permiten fundamentar las estructuras lógico-algebraicas, lo cual se recoge en el teorema que he llamado «Teorema de Thom-Petitot», que puede resumirse así: “*La complejidad morfológica —física, biológica, lingüística, etc.— está drásticamente determinada por la dimensión espacio-temporal. En el caso de la lingüística, esto explica la limitación de la valencia verbal*”.¹

En otras ocasiones [Pérez Herranz (1994) y (1996), cap. 3] he tratado de justificar este teorema mostrando que las propiedades de la lógica son aquellas que corresponden a la «proyección» unidimensional de un espacio topológico. La prueba, que he semi-formalizado, podría resumirse en estos términos [véase cuadro 2]: Sea un punto dado en un espacio de fases (conjunto de posiciones y velocidades de todos los puntos del sistema dado) al que nos acercamos por medio de una función desarrollada según la fórmula de McLaurin de k_n términos; esto significa que nos encontramos ante una singularidad topológica muy compleja (una singularidad llamada «mariposa» para ecuaciones de una variable y una singularidad «umbílica parabólica» para ecuaciones de

¹.- Petitot lo ha dicho con estas palabras: “Les graphes actantiels sont génériques et réalisés dans l'espace-temps. *Leur complexité morphologique locale est donc drastiquement bornée par la dimension de l'espace-temps.* Ce fait essentiel peut être considéré comme une explication de la limitation —de toute évidence intrinsèque, non contingente— de la valence verbale. Comme nous l'avons déjà noté..., catastrophiquement parlant, la limitation de la valence verbale est un phénomène profond qui est l'aspect lingüistique de la règle des phases en physique” J. Petitot (1985), pág. 188.

dos variables). Ahora bien, a medida que se van anulando términos (k_1, k_2, \dots, k_{n-1}) al hacer que los parámetros tomen el valor cero, llegamos a una fórmula que ya no permite ningún despliegue, porque es una constante k . Este resultado, metalingüísticamente, se puede poner en relación con la *fórmula de Boole*, que ha desarrollado la fórmula de McLaurin de la misma manera, para los valores lógicos: «verdadero=1», «falso=0» [Boole (1979)].

Lo que me parecía sorprendente es que era posible vincular ambos análisis, que estaban pensados por separado. El análisis de la Lógica —en el planteamiento de Boole— conduce a la *fórmula booleana*. El análisis de la Topología conduce al *punto singular*. Y ambos, *fórmula booleana* y *punto singular*, pueden vincularse por medio de la definición que Petitot ofrece de *punto fijo*:

“Gobernada por el principio de identidad, la lógica formal sólo admite determinaciones identitarias aisladas, «exteriores» unas respecto de las otras. Se basa en la fijeza (y no en la estabilidad) de la identidad, en la permanencia *a priori* de una identidad no regulada. O también, la única catástrofe que admite es la catástrofe asociada a los «logoi» cuadráticos. Dados que éstos son estables, su despliegue universal se reduce a un punto, *lo cual hace que la lógica formal sólo admita como única catástrofe la catástrofe sin espacio externo, catástrofe lexicalizada en nuestras lenguas por el verbo ser* [Petitot (1981), pág. 146].

Fórmula de Taylor:

$$f(x) = f(a) + (x-a)^1 f'(a) / 1! + \dots + (x-a)^n f^n(a) / n! + T_n(x)$$

Fórmula de Mc Laurin (el caso en el que la fórmula de Taylor toma el valor cero en el punto a)

$$f(x) = f(0) + (x)^1 f'(0) / 1! + \dots + (x)^n f^n(0) / n! + T_n(x)$$

Estrategia de Boole: En la fórmula matemática de McLaurin, elimina lo que pertenece a la función y retiene lo que pertenece a la ecuación. Como los valores de las variables de Boole son dos —1 y 0— y teniendo en cuenta la restricción de la ley del índice $x = x^n$, la fórmula de Mc Laurin toma esta forma:

$$f(x) = f(0) + x \{ f'(0) / 1! + \dots + (x)^n f^n(0) / n! + T_n(x) \} \quad [1]$$

Si $x = 1$, entonces:

$$f(1) = f(0) + f'(0) / 1! + \dots + (x)^n f^n(0) / n! + T_n(x) \quad [2]$$

De donde:

$$f(1) - f(0) = f'(0) / 1! + \dots + (x)^n f^n(0) / n! + T_n(x) \quad [3]$$

Y sustituyendo todo el paréntesis de [1] por el valor que recibe en [3]:

$f(x) = f(0) + x \{ f(1) - f(0) \}$, luego:

$$f(x) = f(0) + f(1)x - f(0)x = f(1)x + f(0)(1-x) \quad [\text{QED}]$$

Interpretación: Al fijar las fórmulas para los valores 1 y 0, niega los conceptos geométrico-topológicos esenciales de *continuidad* y *acumulación*.

Cuadro 2

Thom dice de la lógica que carece de espacio substrato. Por tanto, al ir dotando de parámetros al punto fijo de la fórmula booleana, se va logrando desplegar ese punto en espacios de una, dos... n dimensiones, lo que significa que los objetos pueden ser tratados uni-dimensionalmente, bi-dimensionalmente ... n -dimensionalmente. Este resultado ya lo intuyó el pensamiento griego, y el sofista Gorgias (1974) dejó planteada la radical incommensurabilidad entre la *uni*-dimensionalidad de la palabra, la *bi*-dimensionalidad de las imágenes y la *tri*-dimensionalidad de las cosas, al hacer explícitas las incommensurabilidades entre los objetos y el pensamiento —«nada existe, pero aunque existiera no se podría pensar»—, y entre el pensamiento y la palabra —«aunque algo pudiera pensarse no se podría comunicar»— [Pérez Herranz (2000)]. Un ejemplo más cercano lo plantea el método dialéctico; Bermudo Ávila, en un manual de materialismo dialéctico, mostraba el problema de una manera muy intuitiva al explicar el principio de no contradicción. Bermudo se quejaba de que “de momento, y mientras no se «supere» la *linealidad* de la escritura y del pensamiento, mientras sigamos sin «superar» la era de la imprenta, en cualquier análisis hay que establecer un orden de

sucesión” [Bermudo Ávila (1977), pág. 19]. Es decir, la linealidad lógica de la escritura estaría determinando la forma misma de pensamiento.

La semántica topológica (ST) tiene grandes posibilidades de iniciar este camino y de superar la linealización a partir de espacios n -dimensionales, ya que permite la estructuración de esos pasos de la cantidad a la cualidad que la dialéctica propone, pero de la que no es capaz de dar cuenta [Ibáñez (1988)].

5. 2. De la Retórica a la Semántica Topológica

Otra manera de encontrarse con la Semántica Topológica es a partir de los problemas que plantea la retórica y la teoría del símbolo. La retórica es disciplina que se mueve entre dos polos: Uno *sintagmático*, relativo al orden de las partes del discurso; otro *paradigmático*, relativo a las figuras y tropos. Desde el polo sintagmático, la retórica clásica considera las palabras como las unidades lingüísticas de referencia fundamental; así, Aristóteles define los nombres y los verbos como unidades mínimas significativas, por oposición a los sonidos indivisibles (letras) o a los sonidos asónicos (sílabas):

“Por tanto, los nombres y los verbos por sí mismos se parecen a un pensamiento sin composición ni separación ... El nombre ($? \leqslant \mu \forall$) es un sonido vocal significativo por convención, sin referencia al tiempo, ninguna parte del cual es significativa por separado ... El verbo ($X \uparrow \mu \forall$) es lo que significa además tiempo, ninguna de cuyas partes significa separadamente ... Proferidos solos y por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo, pero aún no significan si es o no es” (*De interpretatione*, 16a).

Desde el polo paradigmático, los tropos constituyen el elemento central. Simplificando el concepto, los tropos se definen como desviaciones que afectan a la significación de las palabras. En este ámbito la metáfora, pongamos por caso, quedaría relegada a mero adorno [Para un conciso y claro tratamiento de la metáfora, Agís (1995)].

Pero la llamada «nueva retórica» (NR) da un giro a la relación entre las palabras y las cosas. I.A. Richards afirma que las palabras no significan nada por sí mismas y que sólo tienen significado cuando el sujeto hace uso de ellas por medio de un «proceso mental» [Blasco (1973)]. Lo interesante es que la retórica es concebida por Richard, más que como una teoría del discurso, como una *teoría del pensamiento como discurso* y, por tanto, como una disciplina de la comprensión/no comprensión. El sentido no corresponde ya a las palabras, sino al discurso, y la unidad lingüística que había ido asociada con el significado se va desplazando desde la palabra hacia la frase y el discurso.

Así pues, las metáforas no se definen en relación con la traslación o desviación de significado de una palabra (metáfora-sustitución, en el sentido de Max Black), sino que pueden introducir innovaciones semánticas, pueden «crear sentido» (metáfora-comparación). Este carácter abierto de la palabra ha sido desarrollado con una fertilidad insospechada a partir del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, por G. Ryle, F.D. Strawson, J.L. Austin, etc. La significación es un proceso que se realiza a través del contexto, así que ya no habrá que preguntarse por el significado, sino por el uso: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (*Inv. Fil.*, 43). La semántica deja de ser identificada con la semántica de la palabra, aunque pueda tomarla como punto de partida. Se inaugura una nueva manera de encarar los problemas de la creación lingüística, uno de cuyos cultivadores ha sido Paul Ricoeur, quien localiza ya explícitamente la unidad lingüística en el propio discurso [Ricoeur (1980)].

Lo decisivo en los procesos metafóricos no es la sustitución ni la desviación, sino la «reducción de la desviación», lo que se introduce como un limitador y fertilizador de la metáfora, que ha sido eliminada de la investigación científica precisamente por su arbitrariedad, por su audacia o, simplemente, porque toda analogía es verdadera por definición (K. Lorenz). Mas, si se pretende que la analogía sirva para el conocimiento, es obligatorio establecer una pauta que marque la dirección correcta, una norma que coordine la pertinencia semántica. La metáfora podría intervenir, entonces, para reducir la desviación creada por la impertinencia semántica. Así que, desde este punto de vista, el recurso a la metáfora no puede reducirse a la mera palabra, porque ella misma está generando un largo discurso.

Ahora bien, ¿cómo conceptualizar la analogía? Aquí se produce una bifurcación en el tratamiento de la metáfora. Por una parte, Henle (y entre nosotros Baliñas) ha defendido el carácter *icónico* de la metáfora. No se trata, desde luego, de una teoría de la imagen o de la imaginación creadora, sino que apunta a semejanzas más vivas. La cosa invocada nace a partir del ícono que describe o refiere [véase su fertilidad, por ejemplo, en Baliñas (1989)].

Pero también es posible conceptualizarla mediante una herramienta geométrico-topológica. Thom habla explícitamente de formalizar la analogía [Thom (1980), pág. 147]. La Semántica Topológica podría constituirse en una teoría de las categorías o universales lingüísticos [Thom (1989)] fundando una «teoría de la inteligibilidad», que puede coordinarse con la distinción entre las composiciones por semejanza y por contigüidad que propuso J.G. Frazer en sus estudios sobre la magia (*La rama dorada*, 3) y en los cuales distinguía entre *magia homeopática* (por semejanza) y *magia contamitante* (por contigüidad). En este mismo registro, los resultados obtenidos

por Roman Jakobson en su estudio sobre la afasia, le condujeron a establecer una oposición entre «afasia de selección» (metafórica) y «afasia de contigüidad» (metonimia):

“Toda forma de trastorno afásico consiste en alguna alteración, más o menos grave, de la facultad de selección y sustitución o de la combinación y contextura. La primera afección produce un deterioro de las operaciones metalingüísticas, mientras que la segunda altera la capacidad de mantener la jerarquía de las unidades lingüísticas. La primera suprime la relación de similaridad y la segunda la de contigüidad. La metáfora resulta imposible en la alteración de la similaridad y la metonimia, en la alteración de la contigüidad” [Jakobson, *Fundamentos del lenguaje*, pág. 61].

Metáfora y metonimia calificarán, desde Jakobson, no sólo a figuras y a tropos, sino a procesos generales de lenguaje. En lingüística general se distingue entre lo «sintagmático», que incluye contigüidad de los puntos de la cadena, y lo «paradigmático», que incluye semejanza. En la lingüística estructural de E. Benveniste se distingue entre *segmentación* y *sustitución* como operaciones fundamentales. En el psicoanálisis de J.J. Lacan se interpretan los conceptos freudianos de *condensación* (*Verdichtung*) y de *desplazamiento* (*Verschiebung*) en correspondencia con la metáfora y la metonimia.

Pero estas distinciones tienen antecedentes filosóficos muy importantes. Por ejemplo, las leyes de asociación de Hume, que se resuelven en asociaciones por semejanza o por contigüidad (que absorben las de causalidad [Hume, *Tratado*, I, 3, II secc]), distinción que puede coordinarse, cuando se desplaza a un plano holótico-transcendental, con la fundamental distinción kantiana entre *intuiciones* (estéticas) y *conceptos* (lógicos). Las *intuiciones* de Kant son aquí precisamente el *espacio* y el *tiempo* y se diferencian de los conceptos en que no son «formas puras» —no son *distributivas* (*discursiver*)—, sino «colectivas», sus partes están ligadas por *contigüidad*. Kant utiliza un lenguaje todo/partes: el tiempo es forma pura de la intuición sensible, de suerte que los diferentes tiempos sólo son partes (nematológicas) del mismo tiempo (*Verschiedne Zeiten sind nur Teile ebenderselben Zeit*) [Bueno (1978), pág. 28].

5. 3. Categorías y jerarquización de los verbos según la Semántica Topológica

La Semántica Topológica sostiene que el lenguaje es una morfología más, dada en la naturaleza, y que las estructuras lingüísticas surgen de las grandes interacciones de la regulación biológica: alimentación, huida, reproducción... [Thom (1990), pág. 207]. Es posible realizar, por tanto, una correlación entre las diferentes

singularidades topológicas (*logoi*), con las que se da cuenta de las morfologías, y las distintas partes de la oración.

Un Sistema de Estabilidad Estructural se define a partir de dos tipos de variables, un potencial y un conjunto de atractores:

Variables internas: forman el conjunto de los procesos internos denominado *espacio funcional* o dinamismo propio del sistema. Como las variables suelen ser inaccesibles a la experiencia por su gran número, las formas dadas a la escala de nuestra experiencia se produce por una *dinámica* en gran parte desconocida. Una de las aportaciones más decisivas de la teoría de los Sistemas Dinámicos, en general, y de la Teoría de las Catástrofes de Thom, en particular, es el uso de métodos que permiten reducir este número a *una* o *dos* variables, con lo que el problema puede controlarse. Es, por consiguiente, una vía alternativa a los tratamientos termodinámicos de tipo atomístico.

Variables externas: El sistema está controlado por un conjunto de *parámetros*, que son variables independientes y que determinan —aun cuando no *únivamente* puesto que el sistema puede ser no-lineal— las variables internas, la naturaleza del flujo y el número y la localización de los mínimos del sistema.

El *Potencial* que gobierna el sistema hace que cada uno de los puntos tienda hacia un *mínimo*. Si un parámetro varía de manera *continua* hasta un valor *crítico* de control, y el valor asociado de las variables internas da paso a otro valor, se produce un cambio «brusco» en el estado del sistema. Los valores críticos constituyen un conjunto *catástrofe*. Se produce, así, el fenómeno que se ha dado en llamar, muy espectacularmente, *catástrofe*, aun cuando es un concepto positivo, constructivo, benéfico. Llamaremos *catástrofe* (*en el sentido de la TC*) aquel salto brutal que permite al sistema subsistir cuando debería cesar de existir. Las «*catástrofes*» son, por consiguiente, «maniobras de supervivencia» de un sistema.

Este potencial se caracteriza por aunar todas las fuerzas que convergen sobre un objeto: esta única fuerza es cuantificable; además, actúa de tal manera que las variables internas responden a la variación de los parámetros colocándose en un *mínimo local* de la función; y, en fin, los mínimos del potencial son puntuales, discretos. Se obtiene así un Sistema susceptible de un determinado número de estados, que posee una instancia de *optimización*, que selecciona un estado actual en detrimento de otros estados virtuales o posibles. El potencial de una función es la derivada de la *energía potencial* respecto de la distancia de la superficie terrestre, y he ahí la razón por la que se utiliza este tipo de dinámica en una teoría local. Las soluciones de la ecuación

potencial restringe la clase de fenómenos a los que se puede aplicar: aquellos cuya dinámica *externa* es muy lenta y cuya dinámica *interna* es muy rápida. Thom considera que la mayoría de los sistemas «relevantes» lo son de gradiente.

Las Dinámicas de Gradiente son sistemas equivalentes a los Sistemas de Estabilidad Estructural de tipo Liapunov. Tanto en unos como en otros, hay trayectorias que confluyen en un *punto* situado en el mínimo de la función potencial. Intuitivamente esto significa que todas las soluciones de la ecuación se mantienen en un entorno finito. Estas dinámicas conducen de forma natural al concepto de *atractor*, es decir, la solución de la ecuación en donde convergen todas las trayectorias a medida que transcurre el tiempo. Cuando queremos conocer el comportamiento cualitativo de un sistema de ecuaciones diferenciales de primer orden, observamos lo que le ocurre al cabo del tiempo. Puede ocurrir que el estado alcanzado sea un punto de equilibrio o una solución periódica o un aspecto irregular, no periódico, caótico. Estas soluciones dan lugar a diversos tipos de atractores: *Simple*, *periódico* o *extraño*. Los atractores permiten definir los *sistemas disipativos* como aquellos que tienden al equilibrio y, por tanto, están dominados por atractores, frente a los sistemas *conservativos* o hamiltonianos, donde no hay atractores propiamente dichos.

Los atractores se encuentran en competición: a partir de los atractores podemos interpretar los *cambios bruscos*, los *saltos repentinos*, las *catástrofes*, como *causados* por la competición de atractores, pues los estados internos del sistema no están aislados y, como los parámetros varían continuamente, los estados alcanzan discontinuidades. La complejidad de los atractores ha dado lugar a su tratamiento autónomo en la llamada Física del Caos, que desde nuestra perspectiva puede considerarse como Teoría de Catástrofes Generalizada (TCG). Aquí nos limitamos a estudiar atractores puntuales de potenciales de gradiente o Teoría de Catástrofes Elemental (TCE), cuyos modelos serán del tipo de: la máquina de catástrofes, el cliqueador, la plancha elástica, etc., sistemas todos ellos que responden bruscamente a un incremento suave de los parámetros.

Supongamos un sistema que posea una sola variable, un único parámetro, y atractores de equilibrio puntual. Los valores de los parámetros para los que el sistema se convierte en inestable dan lugar a los puntos de *bifurcación*, que pueden definirse como aquellos en que varía el número y naturaleza de los atractores. Si ocurre un cambio en el comportamiento del sistema, se dice que se ha producido un cambio en la *naturaleza del atractor*. Hay dos maneras de realizar este cambio:

i) *Catástrofes de bifurcación* o singularidades por degeneración de los puntos críticos. El atractor desaparece y el punto se transforma en un punto de equilibrio inestable.

ii) *Catástrofe de conflicto* o singularidades por igualdad de valores críticos. En este caso, aparece otro atractor «más fuerte» en una vecindad del atractor hasta eliminar a éste.

De cualquiera de las dos maneras en que tenga lugar la bifurcación, lo que ocurre es que el cambio de comportamiento se lleva a cabo de manera brusca, repentina e irreversible: es a este cambio al que nos referimos con el nombre de *catástrofe*.

Pues bien, Thom ha tenido la idea de que es posible el estudio de las morfologías a partir de un concepto de espacio diferente al de la mecánica clásica: vacío, homogéneo e isótropo y en el que corpúsculos atómicos ejercen fuerzas directas entre sí según las leyes newtonianas. El espacio postulado ahora es de carácter *local*, lleno y heterogéneo y queda dividido en grupos de puntos *regulares-R* y *catastróficos-K*. Se dice entonces que el conjunto *K* define la identidad estructural de una fenomenología. Es decir: el espacio queda clasificado según el conjunto de oíntos singulares, por lo que puede afirmarse *que la topología realiza una clasificación de tipos cualitativos* diferentes, caracterizados por la configuración de sus atractores y que son el punto de articulación entre la interpretación fenomenológica y su descripción exacta.

¿Cómo reconocemos un determinado objeto? Decimos que por su *forma*. Ahora bien, estas formas nos son dadas a través de la percepción (visual, auditiva...). En la percepción visual, por ejemplo, la retina del ojo recibe la proyección de las superficies frontera de los contornos visuales de los cuerpos. En la percepción fonética las vocales y consonantes están separadas por fronteras, formas articuladoras inestables, etc. Éste es el lugar en el que se vinculan el lenguaje ordinario que se re-conoce en estas formas y el concepto de *aplicación* matemática. Dos objetos tendrán la misma forma si pueden transformarse el uno en el otro junto con los invariantes. La estrategia a seguir parte de la concepción de que en las *formas* podemos encontrar aspectos que permanecen, lo que en matemáticas se llama *invariantes topológicos*. La cuestión se circunscribe a estudiar las singularidades estables de las formas matemáticas (y no de las intuitivas).

Nos interesa, por tanto, conocer estas invariancias, saber si dada una forma particular es estructuralmente estable, si permanece cualitativamente igual bajo pequeñas perturbaciones. Pues bien, el topólogo Hassler Whitney² observó dos tipos de singularidades genéricas; todas las demás desaparecen bajo pequeñas perturbaciones, i.e., toda singularidad de una aplicación suave, si es perturbada ligeramente, se

².- WHITNEY, H.: “Mappings of the plane into the plane”, Ann. Of Math., 2, 62, 1955, pp. 374-410.

descompone en *pliegues* y *cúspides*. Thom prosiguió este camino y consiguió establecer un teorema de clasificación de singularidades para una o dos variables internas, \square , y hasta cuatro parámetros, \square . El recorrido comporta dos partes:

I. Por una parte, el estudio de las razones de la estabilidad. Thom demostró que en un sistema lo importante era conocer el número de direcciones en que degenera un punto crítico. Este número se denomina *corrango* y viene a ser la contrapartida matemática de la cláusula latina *ceteris paribus*: del resto de variables se puede prescindir. Los Teoremas de Morse-Splitting indican y justifican la fuente de inestabilidad de una familia de funciones: i) Por la degeneración de los puntos críticos (catástrofe de bifurcación). ii) Por la igualdad de los valores críticos (catástrofe de conflicto). Podemos *medir*, *computar*, la inestabilidad de una función f , estructuralmente inestable: i* Definiendo su grado de degeneración. ii* Estableciendo sus valores críticos. Esta medición está determinada por el *número de variables de estado* de la función.

II. Por otra, y una vez conocida la inestabilidad de un sistema, se tratará de *estabilizarlo*. Las propiedades cualitativas de ciertos puntos —llamados «no críticos» y de los puntos Morse— no son afectadas por pequeñas perturbaciones producidas en su vecindad. Pero otros puntos —llamados «degenerados»—, por el contrario, sí que lo son. Al definir un punto crítico como degenerado queremos significar que la tangente horizontal corta a la función en dos o más puntos, aunque *confundidos*. Habrá tantos puntos confundidos cuantas derivadas se anulen. Esto permite introducir el concepto fundamental de *despliegue* de una función. Una función, como x^5 no tiene un único punto crítico, sino ¡4 coincidentes! Mediante una perturbación adecuada pueden separarse, descubriendo una gama mucho más rica que, pongamos por caso la función x^3 . Dada una función $f : R^n \rightarrow R$, podemos definirla según la configuración crítica, i.e., según el número y disposición de los puntos críticos. Si a todas las funciones que poseen el mismo tipo de configuración las incluimos en el mismo tipo, se puede establecer una jerarquía de tipos cualitativos. ¿Cómo se pasa de uno a otro? Thom ha introducido el fundamental resultado de la *transversalidad*. Dos variedades X y Y se intersectan transversalmente de manera genérica, es decir, que por más que se las prolonguen «se evitan», no es probable que se encuentren; si lo hicieran, bastarían pequeñas deformaciones para hacer explotar los puntos donde sus tangentes valen cero, en múltiples intersecciones transversales. Por eso puede decirse que la transversalidad es estable y la inestabilidad procede de la falta de transversalidad. La idea de Thom —formalizada por Malgrange— es la de que toda inestabilidad puede eliminarse por pequeña deformación, para lo que se requiere el concepto de *codimensión*.

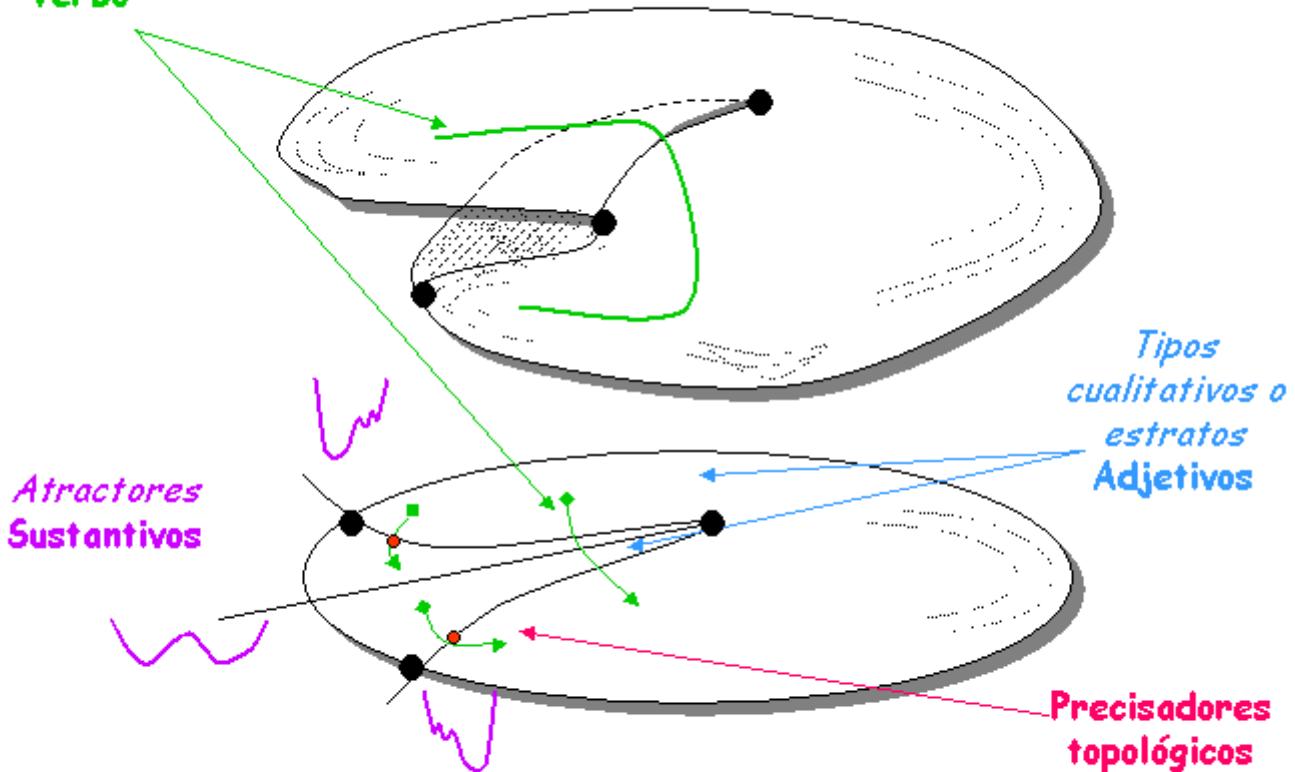
La idea de *codimensión* es la siguiente: Supongamos un punto P que se encuentra en un objeto cuya codimensión es Cd , en un espacio de n dimensiones. Como estamos tratando de establecer el concepto de estabilidad, nos interesa que la familia de ese objeto contenga *todos* los puntos del entorno de P . Para ello se necesita que se genere un objeto geométrico de dimensión n y que no se quede ninguno de los puntos fuera. ¿Cuántos parámetros se requerirán para lograrlo? Tantos como sea el número de su codimensión. Sea una curva C cuya codimensión es 2. Tomemos el punto P de un espacio de tres dimensiones. Para que la familia de este objeto C sea estable ha de contener todos los puntos del entorno de P . Para ello se necesitan 2 parámetros que equivalen a la codimensión: uno para construir una superficie y otro para un espacio tridimensional. Si ahora tenemos un plano y un punto en ese plano, sólo se necesita un parámetro para cubrir todos los puntos del entorno de P , que coincide con la codimensión 1.

Pues bien, a partir de la combinación de ambos conceptos, *corrango* y *codimensión*, se obtienen los siguientes casos que, mediante algunos tecnicismos, vinculan los *germenes* de una o dos variables con los *despliegues* según los parámetros (a, b, c, d) (Cuadro 3).

NOMBRE	CLASES	GÉRMENES	DESPLIEGUES
<i>Pliegue</i>	A_2	x^3	$x^3 + ax$
<i>Cúspide</i>	$A_{\pm 3}$	$\pm x^4$	$x^4 + ax^2 + bx$
<i>Cola de Milano</i>	A_4	x^5	$x^5 + ax^3 + bx^2 + cx$
<i>Mariposa</i>	$A_{\pm 5}$	$\pm x^6$	$x^6 + ax^4 + bx^3 + cx^2 + dx$
<i>Hiperbólica</i>	D_{+4}	$x^2 y + y^3$	$x^2 y + y^3 + a(y^2 - x^2) + bx + cy$
<i>Elíptica</i>	D_{-4}	$x^2 y - y^3$	$x^2 y - y^3 + a(y^2 + x^2) + bx + cy$
<i>Parabólica</i>	D_5	$x^2 y + y^4$	$x^2 y + y^4 + ax + by + cx^2 + dy^2$
Cuadro 3			

En otras ocasiones [Pérez Herranz (1996a,b) y López Cruces (1998)] hemos mostrado cómo los atractores modelan los *sustantivos*; cómo los diferentes estratos separados por conjuntos catástrofe modelan los *adjetivos*; cómo las trayectorias que cruzan los estratos o tipos cualitativos modelan los *verbos*; en este contexto semi-formalizado, hemos definido las preposiciones como *marcas* que tienen por objeto *precisar* las trayectorias (verbos), los atractores (sustantivos) o los estratos (adjetivos) (de ahí el nombre que propusimos para las preposiciones: «*precisadores topológicos*») [Ilustración 2].

*Trayectorias
Verbo*



ESTRUCTURA TOPOLOGICA DE LA ORACIÓN
ILUSTRACIÓN 2

ILUSTRACIÓN 2. Estructura topológica de la oración

Las coordenadas en las que se definen las singularidades vienen definidas por la cantidad, por la cuantificación de los *parámetros*, que establecen la escala de los fenómenos.³ El componente central de la frase u oración es el verbo, que se encuentra en un continuo estado de *privación* ($\Phi\vartheta,\Delta\vartheta946\square H*4\forall2\exists\Phi4H$), por lo que tiene

³.- Un *parámetro* hay que entenderlo en el sentido en que lo hacen las ciencias. En termodinámica, por ejemplo, el comportamiento de los gases se describe para el caso **ideal** por la ecuación de estado: $PV = nRT$ (donde P es la presión, V el volumen, n la cantidad de moles, R la constante de los gases y T la temperatura). Esta ecuación puede desarrollarse **materialmente** introduciendo un parámetro f llamado *fugacidad*, que representa una presión corregida, es decir, un parámetro que corrige la presión del gas teniendo en cuenta su compresibilidad para acercarse al caso **REAL**. Para hacer más precisa esta noción se introduce el parámetro llamado «coeficiente de fugacidad» $\square = f_{01}/P$, que describe cuánto se aleja de la idealidad el gas considerado.

necesidad de sustantivos —de atractores— para realizar la significación. La función del verbo es la de saturar esta privación al evocar actantes. Si la privación comporta la entrada en un estado de metaestabilidad, eso significa, como ya enseñara Aristóteles, que la privación es “de alguna manera forma” [Física, 193 b, 19] y entonces, el acto realiza la potencia y colma la privación. Semántica Topológica y Nueva Retórica se acercan porque consideran que la unidad lingüística no es el nombre, sino la frase y aun el discurso, debido a una de las características fundamentales del modelo lingüístico de la ST: la jerarquización de los verbos, que se tratará más adelante. En el cuadro 4 se ofrecen los distintos componentes del campo científico del lenguaje tal como lo plantea la ST.

Así pues, se postula un sustrato que, desde el punto de vista extensional, puede definirse como el objeto propio de la ontología general: el *continuo*. El sustrato asegura la conexión entre los diversos géneros incomunicables entre sí; los géneros, a su vez, aseguran la conexión entre los individuos, pues pertenecen a un mismo género todas aquellas entidades (A, B) que pueden ponerse en conexión por medio de deformaciones continuas (de A a B). El criterio del individuo es, propiamente, morfológico y no pragmático. Señalaré, a continuación, dos características relevantes de la ST: la clasificación de las categorías semánticas y la propiedad de jerarquización de los verbos.

<u>MUNDO REFERENCIAL</u>	
N-dimensional y tetra-dimensional (Infinito-Continuo)	[R ⁿ]
Conceptualización (escenas)	[Biología]
SEMÁNTICA PROFUNDA	
	[R ⁴]
TEORÍA DE LAS CATÁSTROFES DE RENÉ THOM	
o Teoría topológica de las singularidades	[Topología]
<i>Lengua prototípica (verbos + actantes)</i> (Fillmore)	
	[Lógica]
LÓGICA FORMAL, ANÁLISIS O LÓGICA ESTÁNDAR	
<i>Sintaxis prototípica</i>	
<u>Soluciones específicas de las lenguas efectivas</u>	
Proceso de linealización:	
De las pregnancias a los signos	
	[R ¹]
	[Semiotización]
<i>Interpretación e identificación</i>	
<i>Proceso de enunciación</i>	
Leng ₁ ... Leng ₂ ... Leng ₃ ... Leng ₄ Leng _n	
	[Gramática]
Discursos de cada una de las lenguas: retórica, ideologías...	
<i>Pragmática</i>	
Estructura superficial	
<i>Morfosintaxis</i>	<i>Fonética</i>
	[Técnicas de traducción...]
<u>MUNDO LINGÜÍSTICO</u>	
Generatividad lineal e infinito-discreta	
Oraciones finitas: «fatiga del lenguaje»	
	[Tecnología y sociedad]

Cuadro 4

a) *Categorías semánticas contempladas por la ST.*

Singularidad Morse: No tiene espacio externo o de control y es estable bajo pequeñas deformaciones. Modeliza los procesos continuos, expansivos, sin accidentes, representado por los verbos del tipo: *ser, existir, vivir...* en un dominio ilimitado; *persistir*, en el sentido de cualidades inalienables que constituyen la identidad de un objeto; *tener, poseer...* un objeto de manera estable; *estar situado en...* La manera más simple de representar un estado es un verbo impersonal (cero-valente o sin sujeto, en la terminología de Tesnière). Como no tiene espacio externo o de control, el verbo por antonomasia de este *logos* es el verbo *ser*, precisamente, y paradójicamente, porque no

es un verbo, sino la base de la predicación. Es un verbo «fijo» o «petrificado», como quiere Petitot.

Singularidad pliegue: Corresponde al primer sistema dinámico inestable bajo pequeñas deformaciones. Modeliza los procesos de aparición o desaparición súbita. Si los parámetros que se toman son el espacio y el tiempo, entonces admite dos interpretaciones: una espacial, y entonces la catástrofe «pliegue» simboliza la *frontera* y los *extremos*; otra temporal, y entonces simboliza *comenzar* algo y *finalizarlo*. Al considerar el parámetro como una variable *p*, se añade una segunda dimensión al conjunto de bifurcación: la línea se convierte en una superficie y el punto de bifurcación en una línea-frontera, por lo que representa el arquetipo del *nacimiento / muerte* y, también el arquetipo de las *fronteras*, de los *bordes*. Define las situaciones en que una corriente se *canaliza*, de manera que ya no se extiende ilimitadamente, dando lugar al nacimiento de cilindros, de conducciones, de cauces. Los verbos característicos son: *entrar, salir, abandonar... aparecer, desaparecer, comenzar, terminar, casarse, morir...* (No hay gradación en el paso de un estado a otro). Se expresa mediante verbos neutros (uni-valentes, con sujeto pero sin complemento). Es un arquetipo asimétrico.

Singularidad cúspide: Como la codimensión de esta singularidad es 2, existen caminos diferentes para cruzar su espacio de control. Hay dos modos de darse: O bien es una *catástrofe de conflicto* —da lugar a grafos físicos y los mínimos se interpretan como *estados*—; o bien *catástrofe de bifurcación* —da lugar a grafos biológicos y se interpretan como *actantes*—. Es el arquetipo de las ideas semánticas de *reunión* y *separación* y también de la *flecha del tiempo*; es el proceso típico de la *irreversibilidad*. La existencia de los agentes o *attractores* es asimétrica; uno de ellos es el dominante y el otro el dominado, por lo que hay conflicto de atractores. Se pasa de un estado cualitativo a otro. Un atractor **a₁** pasa de un estado a otro estado **a₂**. Por tanto, hay una organización bipolar cualitativa en el cambio. La interpretación más usual en Thom —fundamental en biología— es el arquetipo de la *captura / emisión*, y el ejemplo por antonomasia: «El gato caza al ratón» [véase Pérez Herranz (1995)]. Se expresa mediante la frase transitiva clásica: Sujeto-Verbo-Objeto, *SVO*. El sujeto es el atractor que sobrevive a la catástrofe y triunfa; el objeto sufre la catástrofe y puede llegar a perecer (o viceversa). Estos verbos bivalentes compuestos de sujeto más complemento directo, del tipo: *agarrar, amar, asir, atrapar, capturar, cazar, coger, comer, dominar, escapar, huir, juntar, pillar, poseer, rechazar, separar, soñar, tomar, unir...* comportan la identidad entre el sujeto y el objeto.

Singularidad cola de milano: Combina las características del *pliegue* y la *cúspide*. Las singularidades físicas tienen que ver con un régimen condenado a desaparecer, pero que, antes de que eso ocurra, salta a otro régimen metaestable, que

también desaparece. Espacialmente puede interpretarse como la acción de emitir algo que desaparece: las irisaciones, los destellos; temporalmente, como la acción de *rasgar*, *aserrar*, *golpear*, *hendir*... Es el arquetipo del *casi*, del *estar a punto de algo*. En biología se ejemplifica con el «suicidio», algo que se autodestruye.

Singularidad mariposa: La codimensión de esta singularidad es 4, así que el conjunto de bifurcación es tetradimensional y no se pueden representar sino secciones de él (por ejemplo, en diferentes planos del tipo: (a,b) , (b,c) ...) La sección más rica que podemos realizar tiene cinco atractores: tres mínimos y dos máximos. La semántica de la acción de *donar algo a alguien*; el desplazamiento: *ir de un sitio a otro* por mediación de algo, al modo de la clásica morfología: Fuente-Mensajero-Receptor. La interpretación espacial tiene la estructura de un recipiente que se llena con algún objeto: el bolsillo, la bolsa, el saco, y la temporal, la estructura del *don*, de la *recepción*. Es el arquetipo del *compromiso*, de la *transferencia*, del *paso a un efecto por mediación de algo*. *Ir* de un sitio a otro pasando por un tercero. El paso se puede realizar por mediación de zonas diferentes: «*El cielo se oscurece y se torna negro*». Ésta es una interpretación central en Thom. Combina el arquetipo de *emisión* con el de *captura*, convirtiéndose así en el arquetipo de *transferencia*. Por ejemplo: «*Eva da una manzana a Adán*». Es el arquetipo de la *acción indirecta*. El segundo atractor o agente no sería sino un medio auxiliar. Se expresa por medio de verbos trivalentes, que poseen Sujeto, Objeto y Destinatario.

Singularidad umbílica hiperbólica: Es la semántica de los estados de relajamiento; del sexo femenino. La interpretación espacial simboliza la cresta de la ola, la bóveda, el receptáculo; la temporal: *recubrir*, *hundirse* (pero abriendo un hueco). Es el arquetipo de *prehensión*. En esta singularidad hay tres atractores: un Sujeto, un Objeto y un Instrumento. Estos dos forman un complejo metaestable que, al aproximarse al Sujeto, se deshace y el Sujeto captura al Objeto: la acción de atraer hacia sí algo y quedárselo, de ponerse o colocarse un Objeto.

Singularidad umbílica elíptica: La semántica de los estados de tensión y del sexo masculino. La interpretación espacial queda simbolizada por los objetos estilizados y agresivos: aguja, puya, pelo; la interpretación temporal: el rompimiento en punta, la perforación, el pinchazo... Es el arquetipo del *mensajero indirecto* y de la acción de *penetrar*. Trayectorias del arquetipo del *mensajero*: Se parte de cuatro atractores: el Sujeto a_1 que emite un Mensaje a_4 a través de un Mensajero a_2 a un Destinatario a_3 ; el Mensajero va junto al Sujeto, que se escinde, emitiendo un atractor, que es capturado por el propio Mensajero; pero el estado conseguido es metaestable, por lo que el Mensajero se dirige al Destinatario, que captura al atractor-Mensaje y libera al Mensajero, que ya puede alejarse. Más formalmente: a_1 emite a_4 ; el atractor a_2 lleva,

conduce o transporta al atracto **a₄**, que es encerrado por **a₃**; el atracto **a₄** es tomado por **a₃** y **a₄** desaparece en el campo de **a₃**, dejando libre a **a₂**. Por la dificultad de acceder a él de manera inmediata (*cúspides*), ha de establecer una conexión con mediadores. La razón puede encontrarse en la resistencia de materiales, en la lejanía entre atractores, en la poca afinidad ideológica, etc. Se requiere, por lo tanto, de un intermediario; por ejemplo, de un mensajero **a₄**. Pero este intermediario, este mensajero no puede realizar esta acción si no es con ayuda de un instrumento que le socorra **a₁**.

Singularidad umbílica parabólica: Es la semántica más compleja. La interpretación espacial remite al *chorro*, la *boca*...; la temporal al *brotar un chorro*, *abrir y cerrar*, *horadar*, *cortar*, *pellizcar*, *barajar*... Arquetipo de la *escisión*, de la *reproducción sexual*, de la *comparación*, que es una clase de conflicto cualitativo artificialmente provocado entre dos objetos. Un atracto **a₁**, el sujeto, con ayuda de un instrumento **a₃**, provoca una escisión en el otro atracto, el objeto **a₂**, que se parte en dos, **a₂** y **a₄**. Una de las partes escindidas es capturada por el instrumento **a₃**. Esta morfología es muy rica y muy común en el mundo. Así los verbos: *cortar*, *resolver*, *dilucidar*, *zanjar*, *desgarrar*, *arrancar*, *cavar*, *horadar*... La acción de cortar en trozos antes de comer es el ejemplo más significativo de esta singularidad. La *umbílica parabólica* contiene jerárquicamente a todas las demás singularidades, ya que las *umbílicas hiperbólica* y *elíptica* son «deformaciones topológicas» suyas. Esto nos da pie para sospechar que el arquetipo «umbílica parabólica» puede aparecer desplegado a través de ambos arquetipos. Corresponde al modelo genérico de la Teoría de los Opuestos. (No deja de ser interesante que Nietzsche haya visto en los verbos de este tipo —disgregar, separar, escindir...— la expresión de la «voluntad de poder» [*La voluntad de poder*, II, 73].

b) *La jerarquización de los verbos.*

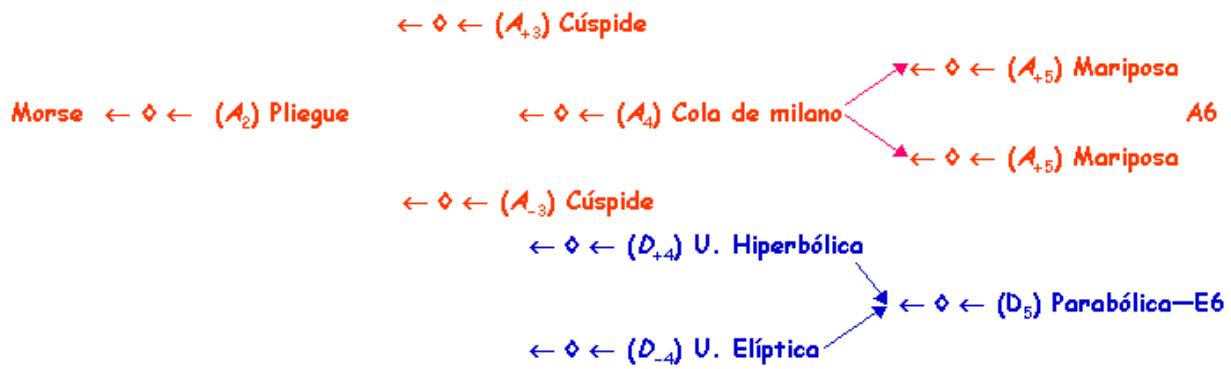
La ST tiene como objeto el estudio de los arquetipos semánticos, que, por definición del modelo topológico, quedan incorporados los unos en los otros según la estructura geométrico-proyectiva. Así, por ejemplo, cada verbo que pertenece a un tipo de singularidad superior contiene —como sección, corte o proyección suya— las singularidades de tipo inferior. Podemos decir que cada arquetipo semántico incluye multitud de verbos modelizados por arquetipos jerárquicamente inferiores, de la misma manera que cada figura topológica incluye multitud (infinitas en principio) de proyecciones. Esto significa que los arquetipos más simples puede ser inferidos dinámicamente, de tal suerte que, por ejemplo, la cúspide es corte, sección o proyección de una mariposa, pero también lo es de una umbílica, etc. Llegamos, así, a una noción quasi geométrica de *inferencia* [véase Wildgen (1982), Pérez Herranz (1996)]. Un sencillo ejemplo debido a Wildgen servirá para hacer explícita esta idea.

Sea la frase «Eva (**a₁**) da una manzana (**a₂**) a Adán (**a₃**)», que ejemplifica el arquetipo de *transferencia A₅*. Supongamos que los atractores son **a₁**, **a₂** y **a₃**. Entonces podríamos encontrar ciertos arquetipos que son sus secciones:

Así, los arquetipos de *emisión* y de *captura A₃* como componentes del arquetipo de *transferencia, A₅*: «Eva (**a₁**) da una manzana (**a₂**)» «Una manzana (**a₂**) es cogida por Adán (**a₃**)», «La manzana aparece (**a₂**)», «La manzana desaparece (**a₂**)».

Pero en estos arquetipos se encuentra, a su vez, y como sección suya, la estabilidad Morse, A₁: «Adán existe (**a₃**)»; «Eva existe (**a₁**)» y «La manzana existe (**a₂**)» [Cf. Pérez Herranz (1996)].

Se debe precisar que esta inferencia va de las singularidades más complejas a las más simples y nunca al contrario (podría denominarse este proceso el «dogma de la topología» en recuerdo del «dogma de la biología molecular», que va del ADN a las proteínas, pero nunca al contrario). Es decir, podemos pasar de una mariposa a una cúspide pero nunca a la inversa. En el ejemplo, se puede pasar («inferir») de *dar a coger* y a *ser*; pero de *ser* no se puede pasar a ningún otro verbo en concreto, porque *ser* se encuentra en cualquier corte o proyección [Ilustración 3].



Nota: El signo « $\leftarrow \diamond \leftarrow$ » significa la dirección en que se lleva a cabo un corte o sección de la figura n -dimensional. Esta característica procede de los infinitos cortes que pueden establecerse y que muestran todos los matices que puede tomar una estructura.

JERARQUIZACIÓN DE LOS VERBOS

ILUSTRACIÓN 3A

ILUSTRACIÓN 3 A. *Jerarquización de los verbos
según proyecciones topológicas*

U M B I L I C A S

C U S P O I D E S

U.
PARABÓLICA

u.
elíptica

U.
ELÍPTICA

u.
hiperbólica

u.
hiperbólica

U.
HIPERBÓLICA

mariposa

mariposa

mariposa

MARIPOSA

cola de
milano

cúspide

cúspide

cúspide

cúspide

cúspide

CÚSPIDE

pliegue

pliegue

pliegue

pliegue

pliegue

pliegue

PLIEGUE

morse

morse

morse

morse

morse

morse

morse MORSE

JERARQUIZACIÓN DE LOS VERBOS

ILUSTRACIÓN 3 B

ILUSTRACIÓN 3 B. Jerarquización de los verbos
según clases lógicas

PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA. CUATRO CRITERIOS DETERMINANTES.

Silverio Sánchez Corredera

1. Las teorías de la justicia de Platón y Rawls.

La filosofía política del mundo occidental ha tratado de concordar la política con la moralidad desde Sócrates, Platón y Aristóteles hasta nuestros días.

Las distintas clases sociales están compuestas para Platón¹ por individuos de distinto calibre ético, unos están forjados para la vida económica y productiva, otros para la defensa de los nobles ideales ciudadanos y los últimos para la toma de decisiones políticas justas basadas en el conocimiento y en la prudencia. Estos contornos que señala Platón habría que replantearlos hoy en otros términos distintos de las estrictas tres clases sociales, pero, sin duda, la idea de articular la diferente funcionalidad y utilidad de las capacidades que pueden poner los ciudadanos con el bien conjunto resultante, sigue siendo un reto ahora. Platón dejó apuntada una teoría sobre la justicia, basándose en la articulación de las capacidades de los sujetos humanos, en cuanto son distributivamente diferenciables en tres clases y atributivamente articulables en un todo armónico.

John Rawls, recientemente², ha abordado una teoría de la justicia con la intención de ponerse a la altura de los tiempos. Siguiendo la estela formalista kantiana³, insiste Rawls en un enfoque de la justicia donde los componentes formales ético-morales modelan el entramado desde donde es concebible: la justicia procedería de proponer reglas extraídas de una situación originaria en la que un «velo de ignorancia» suspendería formalmente nuestras actuales circunstancias vitales, con sus ventajas y sus desventajas, impidiendo partidismos no equitativos y promoviendo, de este modo, la equidad social, concebida como la distribución más justa posible, que se concibe dentro de una doble regla o *maximin*, según la cual 1º) aunque no sólo es inevitable sino deseable que algunos cobren ventaja en el conjunto del grupo (rompiendo aparentemente la equidad) cuando ello redunde en beneficio general, 2º) habría que compensar este fenómeno mediante ventajas de resarcimiento a favor de los menos favorecidos. La idea última a la que se apela para recomponer los necesarios desequilibrios es la de igualdad, y, por tanto, se trata de un principio directriz ético.

Platón parece apelar más bien, en contraste con Rawls, a un principio rector de carácter moral –más que ético- en cuanto se trataría de un criterio para articular la máxima ventaja general social no desde la igualdad de los ciudadanos sino desde su funcionalidad política, desde aquello para lo que son útiles. En Platón prima más el deber ciudadano, en Rawls, al contrario, los derechos de las personas. Sin embargo, podrían registrarse muchos puntos de confluencia entre ambas teorías de la justicia, pero, con afán, precisamente, de no enconar innecesariamente ambos modelos, diremos

¹ PLATÓN: vid. la teoría de la justicia en *La República*, corregida y atemperada en *El Político* y en *Las Leyes*.

² RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1971].

³ KANT, I.: vid. fundamentalmente la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *La metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*.

que parte de su enfrentamiento nace del mismo contexto socio-histórico donde se enclava cada teoría.

Ahora bien, la reflexión desarrollada en estas dos ambiciosas teorías nos da pie para preguntarnos si pueden constatarse las partes determinantes que habrían de configurar una teoría de la justicia que aspirara a ser completa.

2. Partes constituyentes, integrantes y determinantes de la Justicia.

Diferenciamos las partes determinantes de las partes constituyentes y de las partes integrantes⁴. Entenderemos por partes constituyentes el conjunto de componentes políticos, sociales y personales en cuanto desde su mera actividad no se hace posible la configuración del «reino de la justicia». Las partes constituyentes no son, por definición, del mismo orden dimensional que el todo, lo que aquí significa que las funciones que ejercen esas partes no son por sí mismas capaces de articular una sociedad justa, del mismo modo que una determinada cantidad de arcilla y de agua no es suficiente por sí mismo para configurar un ánfora. Los sentimientos que aspiran al reequilibrio de las cosas, la transparencia que opera en la relación entre los grupos sociales y el desarrollo de las reglas de juego político pueden ser partes constituyentes de la Justicia, pero por sí mismas no habrán todavía de configurar eso que se llama Justicia, porque aunque materialmente son precisos estos componentes, no se relacionan todavía a la escala formal adecuada. Estos elementos intervendrán como constituyentes, sí, pero para integrarse entre ellos, deberán elevarse a un estatuto formal superior.

De otro lado, las partes integrantes sí son del mismo orden dimensional que el todo, pero la pura suma o reunión de estas partes no configura tampoco el reino de la justicia sino que necesita de una estructura formal que las determine a entrar dentro de las relaciones ajustadas de las que se trate. Parece bastante obvio que como partes integrantes del fenómeno social buscado de la justicia ha de entrar el sujeto maduro, equilibrado, con capacidad y finalidad de operar racionalmente en el tráfago de las conveniencias y los enfrentamientos interindividuales (es decir, el sujeto que en sus operaciones sea ya él mismo justo, a su escala), han de entrar también los grupos sociales que efectivamente promueven dinámicas que alcancen antes o después a aumentar los grados de justicia en las relaciones sociales (es decir, los grupos que en sus operaciones actúen ya ellos mismos dentro de una determinada justicia, a su escala), y finalmente han de intervenir las instituciones políticas que por su propia función tienen como cometido la Justicia, es decir, todas aquellas instituciones que juzgan, que legislan según normas de justicia y que tienen capacidad para aplicar y controlar las leyes, es decir, los poderes judicial, legislativo y ejecutivo, en cuanto se deben a la Justicia. En el ejemplo del ánfora las partes integrantes serían por ejemplo el vaso-recipiente, las dos

atas y el cuello alargado que la componen, y, si se rompiera, las partes reconocibles de esa vasija que podrían pegarse una a otra, sin que al romperse se haya pasado a las partículas de arcilla constituyentes. Al nivel de las partes integrantes lo que se está apuntando es que la justicia actual se construiría desde tramos anteriores de justicia que han de ser reconfigurados y no, por ejemplo, desde un puro modelo a seguir

⁴ Hemos tomado estos conceptos de BUENO, G.: *Teoría del cierre categorial*. Oviedo, Pentalfa, 1992-1993, 5 vols.

ni directamente con buenos sentimientos, con buenas acciones o con buenos ideales; o, dicho de modo más concreto, que una ley justa debe hacerse contando con leyes previas que contendrían ya de algún modo también tramos de justicia. Para acceder a un determinado estado de Justicia (nuevo) es preciso partir de otros elementos estructurales que contengan un determinado grado previo de justicia. En este sentido, la justicia no se concibe como partes sustantivadas positivas que vendrían a sustituir a otras partes negativas injustas sino más bien como una función que puede intensificar o degenerar las relaciones armónicas (justas) o disonantes dentro de un todo conflictivo.

Ahora bien, ¿cuáles son los componentes determinantes de la Justicia? Las partes determinantes de la Justicia están sujetas entre sí a relaciones lógicas de intersección, es decir, que no podrán desarrollar la Justicia si no confluyen en sus cursos operatorios los elementos capaces por sus funciones formales de relacionarse dentro de esa armonía típica que viene en denominarse Justicia. Han de darse todos los criterios necesarios y han de darse en cuanto funcionen con capacidad de conjugarse entre sí; de otro modo, el afán de justicia, no será más que una vana aspiración idealista y no se determinará materialmente. Pero ¿cuáles son esos criterios? Establecemos, como contribución a una teoría consistente de la justicia, los siguientes criterios determinantes: 1) la igualdad, 2) la Ley, 3) la lucha efectiva por lo que se estima racionalmente justo (dentro de un grupo social) y 4) la defensa de un modelo ideológico razonable de justicia frente a otros modelos posibles con los cuales poder contrastarse y de cuyo contraste recibe su consistencia y su potencia. El criterio tercero desestima que puedan aducirse luchas por la justicia de carácter sólo nominal que no consigan homologarse racionalmente en un determinado contexto socio-histórico (no se nos escapa que esto a su vez debería ser fundamentado, pero habremos de dejarlo para otra ocasión; de momento, sea suficiente lo que intuitiva y convencionalmente pueda entenderse por «lucha “racional” por la justicia»). El cuarto criterio presupone que toda lucha se da en el seno de un determinado modelo ideológico –que habría coherentemente que asumir-, el cual está obligado a ser razonable, es decir, está obligado a que en el contraste con los demás modelos entren elementos racionales (aunque no decimos que exclusivamente racionales) que hagan posible que el contraste no quede reducido meramente a la lucha pura y dura de la oposición o destrucción mutua.

Platón eligió la Ley y Rawls la igualdad, nosotros pretendemos insistir en la conveniencia de completar estas variables. Decimos que Platón eligió la Ley en cuanto su *Calípolis* –bella ciudad o ciudad ideal- vendría determinada por el cumplimiento de la «ley natural» para la que ha nacido cada uno de los ciudadanos (según que predomine en cada cual el alma apetitiva, la irascible o la prudente). La justicia se hará cuando los sujetos individuales y las clases a las que pertenecen (productores, defensores y gobernantes) se armonicen de tal modo que la naturaleza de cada cual (su «ley ética») se integre funcionalmente en el conjunto del Estado (la ley moral del Estado: «que cada cual cumpla jerárquicamente con su función»). El mismo Platón, crítico de sí mismo, dando muestras de la dificultad utópica de cerrar el círculo de la ley manifestará que «este Estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, no aparecerá jamás sobre la Tierra, ni verá la luz del día».

Por su parte, Rawls elige la igualdad como elemento estructurador de su teoría de la justicia en cuanto detrás del velo de ignorancia, detrás del *maximin* y detrás de las fórmulas a favor de la equidad y de la imparcialidad, lo que opera fundamentalmente es

el criterio de igualdad. Rawls, como Platón, tampoco se manifiesta resueltamente dogmático: «He tratado de exponer una teoría que nos permita comprender y valorar estos sentimientos acerca de la primacía de la justicia. El resultado es la justicia como imparcialidad: articula estas opiniones y mantiene su tendencia general. Y aunque no es, naturalmente una teoría plenamente satisfactoria, ofrece, en mi opinión, una alternativa a la interpretación utilitaria que durante tanto tiempo ha ocupado el lugar preeminente en nuestra filosofía moral»⁵.

3. El juego de la diferencia entre ética, política y moral

Antes de fundamentar los cuatro criterios determinantes de la Justicia tenemos que aclarar la diferencia entre ética, política y moral con la que venimos operando. Todo el mundo concede, seguramente, que la política no ha de confundirse y no se confunde de hecho con la ética. Pero, ¿por qué afirmamos que la moral no ha de confundirse con la ética ni tampoco con la política, cuando al contrario se identifica con facilidad unas veces con los valores éticos y otras con los ideales políticos?

Entendemos por moral un determinado tipo de actividad humana que se rige por una lógica y por una finalidad concretas. Esta lógica y finalidad determinan que la moral no sea lo mismo que la ética ni tampoco lo mismo que la política. Ética y política, a su vez, se rigen por lógicas y finalidades diferentes. Mientras que la ética sigue una lógica distributiva y la política atributiva, la moral se constituye en medio de un doble movimiento lógico, por una parte combinatorio (clases combinatorias) y, por otra, porfiriano (clases porfirianas). Las relaciones en las que necesariamente entran las actividades morales con las políticas y con las éticas harán que refluyan en la moral caracteres distributivos y atributivos, de los que estos últimos resultarán preponderantes⁶.

Por otra parte, hemos de decir que se da a menudo una persistente confusión entre la moral y la ética, estableciendo por encima de cualquier diferencia particular una sinonimia fundamental. Se utilizan casi siempre ambas indistintamente o una más que otra preferentemente, con pequeños matices connotativos que los vuelven más conjugables según con qué contextos, pero en definitiva para significar esencialmente lo mismo. La ética y la moral tendría que ver con los principios que delimitan el bien y el mal de las acciones humanas. Pero esto es decir demasiado y, por ello, demasiado poco. El bien y el mal genérico poco significan separados de los campos efectivos de actividad donde se desarrolla la interdependencia humana. Tampoco supone ninguna gran aportación tratar de asimilar la ética con la vertiente teórica de los valores y la

⁵ RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pág. 529.

⁶ Hemos fundamentado los aspectos técnicos de esta distinción en nuestro *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica* (Pentalfa, 2004), en su parte primera «Teoría e-p-m. Definición de ética, política y moral»(págs. 13-137). A su vez, esta distinción supone un desarrollo de las tesis que Gustavo Bueno propone en *El sentido de la vida* (Pentalfa, 1996). Hemos tratado de desarrollar y divulgar estas ideas en: «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias, 2005, págs. 177-184. También en: «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 8, Facultad de Ciencias de la Información, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 2003, págs. 39-60. Y además en los libros de texto siguientes: *Ética, 4º de E.S.O.*, tema 2, Grupo Díaita, Ed. Eikasia, Oviedo, 2003, y *Filosofía 1º de Bachillerato*, temas 13 y 17. Grupo Metaxy, Ed. Eikasia, Oviedo, 2004.

moral con el lado práctico, porque aunque quepa establecer esta diferencia, cómoda para algunos usos, primero, basta con utilizar la expresión «teoría de» para conseguir ese objetivo y, segundo, se desarticula una de las diferencias subyacentes que vienen siendo intuidas históricamente aunque no formuladas –hasta la propuesta de Gustavo Bueno– que consiste en entender lo ético en términos distributivos y lo moral más bajo características atributivas.

Acogiéndonos a la fértil diferencia que propone Gustavo Bueno, en *El sentido de la vida*⁷, entre los enclasmientos distributivos y atributivos de las personas, recordaremos que no ha de confundirse el mundo en el que las personas conviven, conformado desde características distributivas, con aquel en el que los ciudadanos han de circular, estructurado en su generalidad de modo atributivo. Hemos de recordar en uno y otro caso siempre el carácter social de los sujetos, porque a pesar de que muchas circunstancias invitan a asimilar la ética con lo privado e individual y la moral con lo público y social, ha de huirse de estas correlaciones estrechas en tanto la demarcación lógica que aquí se apunta desborda con mucho este límite, simple por otra parte; simple porque tiende a considerar que habría un campo propio en donde los sujetos operatorios funcionarían exclusivamente a escala individual, lo que no puede ser aceptado más allá de las funciones fisiológicas o biológicas, pero nunca en las ya psicológicas y menos en las que suponen un ejercicio racional como es el caso de las relaciones políticas, éticas o morales.

Los sujetos dentro de un grupo distributivo mantienen relaciones de equivalencia, es decir, son en esa escala iguales, mientras que los de un grupo atributivo no mantienen esas relaciones de equivalencia. Las relaciones establecidas en planos de igualdad son las característicamente éticas y las mantenidas bajo criterios de desigualdad son las que podemos reconocer como políticas. El valor de la vida humana o la dignidad que le atribuimos, al lado de todos los derechos humanos que se le conceden, sólo pueden resultar formalmente de entender a todos los sujetos como iguales (en cuanto todos son personas humanas). La ley que gobierna las relaciones éticas se extrae de lo que identifica a los seres humanos (todos tienen derecho a vivir, &c.), pero las leyes que rigen la vida política parten de las asimetrías de sujetos y de grupos sociales que no son homogéneos ni igualables directamente (aunque los sujetos éticos pueden –y deben– seguir siendo muy relevantes tras los avatares políticos). La política persigue la pervivencia del Estado en su conjunto mediante la *eutaxia*⁸ y este buen orden de la *eutaxia* puede operar y opera de hecho al margen de las finalidades éticas, como ya vio claramente Maquiavelo⁹, (y, después de él Napoleón): «Se presenta aquí la cuestión de saber si vale más ser temido que amado. Se responde que sería menester ser uno y otro juntamente; pero como es difícil serlo a un mismo tiempo, el partido más seguro es ser temido, primero que amado, cuando se está en la necesidad de carecer de uno u otro de ambos beneficios»¹⁰

⁷ BUENO; Gustavo: *El sentido de la vida*. Oviedo, Pentalfa, 1976. Estas tesis fueron presentadas previamente en Bueno et al.: *Symploké*. Júcar, 1997).

⁸ Hemos tomado este concepto de BUENO, G.: *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Rioja, Cultural 1991.

⁹ MAQUIAVELO; N.: *El príncipe*, (Comentado por Napoleón Bonaparte). Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

¹⁰ MAQUIAVELO; N.: *El príncipe*, pág. 82. Napoleón comenta que ni siquiera se plantea qué vale más si ser temido o amado y que sólo necesita uno de los dos (podemos saber con seguridad en cuál pensaba).

Ahora bien, la *eutaxia* política no puede funcionar absolutamente de espaldas a la justicia social, aunque sólo sea porque el «buen orden» social ha de contener algo de «orden bueno», y ello porque cualquier sociedad por corrupta que sea introducirá a través de las costumbres exigencias que habrán de ser tenidas en cuenta por el poder político que no puede funcionar si no es alimentándose de los flujos y energías tomadas de la sociedad.

Tenemos así al lado de un mundo ético de iguales (que funciona idealmente –no queremos decir idealistamente– y, por ello, también como estructura formal de donde derivar racionalmente relaciones reales de carácter ético), un mundo político de posiciones asimétricas (por su misma contextura: gobernantes y gobernados, &c.), y, en medio de esa distancia, un conglomerado de relaciones sociales que no se confunden ni con las relaciones entre iguales de las personas (en tanto son amigas o se cuidan entre sí, a la vez que aspiran a una recíproca vida apacible) ni con los nexos políticos del sistema de poder establecido. Tenemos, pues, lo que entre la ética y la política entendemos como el campo propio de la moral. La moral nace de las distintas morales concretas, grupales, que se dan enfrentadas entre sí en la misma maraña de las relaciones políticas, pero que no se reduce a ser ideología política porque no puede desarrollarse sin seguir la idea de deber que marca la idea de justicia. La idea de deber la aplica la moral, primero, porque las normas que configuran las morales nada serían sin el deber heterónomo, y, segundo, porque los sujetos operatorios morales coinciden en multiplicidad de relaciones con los mismos sujetos éticos y, porque en definitiva, un sujeto moral no podría dejar de ser también ético, el cual para serlo ha incorporado en sus acciones el sentido del deber racional.

Hemos dicho que la moral participa de caracteres distributivos pero que queda coloreada sobre todo de los atributivos. Ahora bien, esta situación intermediaria procede de que las relaciones típicas que la configuran se enmarcan dentro de una doble lógica –distinta de la atributiva y de la distributiva– que tiene la capacidad de complementarse la una a la otra a la vez que de marcar sus diferencias, y también, que tiene la virtud de compartir cada una por su parte características con los enclasmientos tanto distributivos como atributivos; se trata, como ya apuntamos más arriba, de entender lo que sucede en el seno de las relaciones morales en términos de lógica combinatoria de clases y, de otro lado, de lógica porfiriana de clases. La moral combinatoria [Mc] vendría a describir el conjunto de fenómenos que se dan entre los sujetos operatorios en cuanto no dejan de ser también éticos y políticos y en cuanto interactúan entre sí de un modo peculiar (moral) sin perder su especificidad personal por el tipo de actividad que desarrollan (por sus valores morales personales) pero sin que puedan interactuar en planos formales de igualdad sino al contrario en contextos en donde los sujetos y los grupos ejercen funciones distintas y heterogéneas (no es lo mismo el Papa que un cardenal, que un obispo, que un miembro cualquiera de la cristiandad, salvo que se traten como hermanos en Cristo y, entonces, ya están funcionando éticamente pero no moralmente).

De otro lado, la moral porfirina [Mp] describe muy bien el modo como se dan, se despliegan y se relacionan entre sí las distintas ideologías morales correspondientes a los distintos grupos morales o al conjunto de sociedades enteras en tanto se les aplica determinadas formas de conducta y costumbres normalizadas. El conjunto de ideas que comparten los adeptos a una determinada visión moral les hace bajo ese respecto iguales entre sí, pero no en tanto personas (como sucedía en la ética) sino en cuanto al mismo

colorido ideológico que todos reciben por igual; en este sentido sus partes componentes (adeptos o seguidores) son homogéneos. Además, las propiedades ideológicas que identifican a un grupo frente a otros son conjuntivas, es decir, que los que siguen esas ideas en tanto las siguen no tienen la capacidad de disentir –en ese supuesto se produciría el abandono o la expulsión- y sólo en tanto a la vez que funcionan ideológicamente (porfirianamente) lo hacen también grupalmente (combinatoriamente) podrán disentir dentro del margen de divergencia que cada ideología permita y manifestar sus propiedades personales (a través de sus virtudes o defectos ético-morales) en un juego de enfrentamientos interior al grupo. Respecto de la relación intergrupal siempre predominará el enfrentamiento que separa a unos grupos de otros (porfirianamente), del mismo modo que las distintas ramas del árbol de Porfirio se sitúan cada una en su propio espacio con la única posibilidad de la ramificación. El que los componentes de los grupos estén enfrentados por sus ideologías no es óbice para que personas de distinto grupo ideológico puedan interactuar en el marco de relaciones combinatorias ligadas a otros contextos.

Hechas estas precisiones sobre lo que entendemos por moral, en contraste con la ética y la política, procedamos ahora a fundamentar en este contexto los cuatro criterios determinantes que han de conformar la Justicia. (Consúltese el cuadro que presentamos sobre la clasificación de la lógica de clases y las correspondencias con la ética, la política y la moral –combinatoria y porfiriana-):

CUADRO DE TOTALIDADES O CLASES	T O D O S	
	Propiedades del todo: DISYUNTIVAS	Propiedades del todo: CONJUNTIVAS
Partes H O M O G É N E A S	DISTRIBUTIVAS: *Relaciones entre las partes: simétricas, transitivas, reflexivas y de equivalencia. *Partes independientes entre sí: no conexas [ÉTICA]	PORFIRIANAS: *Propiedades de la extensión aplicadas por repetición multiplicativa. *A mayor extensión las propiedades de los elementos permanecen constantes. *A mayor intensión, menor extensión [MORAL PORFIRIANA]
Partes H E T E R O G É N E A S	COMBINATORIAS: *Al aumentar la intensión puede aumentar la extensión. *Cuentan tanto las propiedades que se dan como las que faltan [MORAL COMBINATORIA]	ATRIBUTIVAS: *Relaciones entre las partes: asimétricas. *Partes conexas mutuamente entre sí y dependientes del todo. *Multiplicidades nematológicas. [POLÍTICA]

4. Fundamentación de los cuatro criterios determinantes que conforman la Justicia

Habíamos declarado que los componentes determinantes de la Justicia son 1) la igualdad, 2) la Ley, 3) la lucha por la justicia y 4) la defensa de una ideología encaminada a la justicia.

Al ser componentes determinantes los estamos considerando criterios formales, aunque no por ello desligados de los procesos materiales. Toda forma exige, cuando no es metafísica, un enclave material donde desplegarse. La igualdad provendría de los procesos sociales afincados en el campo de relaciones éticas. La Ley provendrá del lado de los procesos políticos, en tanto en el seno de las relaciones de poder han cuajado leyes que tienen la virtud de normalizar bajo un orden establecido las relaciones del conjunto de los ciudadanos. La lucha por la justicia provendrá del conjunto de ciudadanos que organizados asociativamente a mayor o menor escala deciden tomar parte activa no sólo como protagonistas éticos (iguales, sí, pero anónimos e inermes frente a los fenómenos sociales), sino además como sujetos morales que han de afanarse por un modo determinado de entender la moralidad frente a otros. Para ello toman parte activa en las corrientes que configuran las normas sociales, en situaciones de desigualdad entre sí, porque las funciones sociales, las clases y las circunstancias son heterogéneas y porque los modos de comportamiento personal asimilado y asumido son distintos y disyuntos entre unos y otros. Pero este modo heterogéneo y disyunto, propio de las relaciones combinatorias de las personas y los ciudadanos, cabe proseguirlo dentro de una escala de fenómenos sociales donde la lucha por la justicia no se desarrolle en la espontaneidad que supondrían las puras relaciones humanas abiertas sin ideología, sino, al contrario dentro de ideologías que tendrán como misión perfilar modelos efectivos de encaminarse a lo que se persiga como justo. Todo ello aclarando, para evitación de malentendidos idealistas, que ni las relaciones combinatorias ni las ideológicas abren su curso *prima facie* desde las conciencias personales sino desde las corrientes que los sujetos se encuentran ya en circulación cuando se introducen en el tráfago social.

La idea de Justicia no puede resolverse de manera unilineal desde la mera igualdad, que sólo alcanzaría a extender el campo de las relaciones éticas. En este flanco es donde esgrime su esfuerzo denodado Rawls, cuando en la última página de *Teoría de la Justicia* afirma que «ser imparciales [...] es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales [...] La pureza de corazón, si pudiera alcanzarse, consistiría en ver claramente y en actuar con indulgencia y dominio propio desde esta posición»¹¹.

Tampoco puede resolverse la idea de Justicia desde la mera aplicación de las leyes o desde el justo imperio de la ley porque resultarán siempre insuficientes, desbordadas por los acontecimientos siempre renovados.

No existe la posibilidad de extender la igualdad ética a todos los contextos sociales porque sencillamente la lógica de las sociedades complejas desborda las relaciones meramente distributivas. Tampoco se crea que en las sociedades simples se conseguiría porque por debajo de la igualdad ética siguen subyaciendo diferencias e incongruencias de tipo personal pre-ético que aflorarían en cualquier grupo humano por pequeño que fuera y por muy equilibrado y racional que apareciera. Ahora bien, el

¹¹ Ibid., pág. 530.

componente ético que arrastra la idea de igualdad es necesario en cualquier idea de Justicia que quiera forjarse.

El imperio de la ley no puede, tampoco, por mucho que extienda sus redes y que se mejore, abarcar todos los elementos que afectan a las relaciones justas, porque la plasticidad de los sujetos humanos y de los grupos rebosa siempre los marcos rígidos de las leyes. Ahora bien, es evidente que la existencia de buenas leyes y su buen funcionamiento es esencial para el desarrollo de lo que entendemos como justicia social. Es más, en las complejas sociedades modernas es fácil que sea el mejor termómetro para medir el verdadero grado de moralidad de las sociedades y estados.

Como no son suficientes las ideas de igualdad ni el buen imperio de la ley para que la justicia se sostenga y se acreciente –único medio de no mermar, pues tiende a desgastarse con el tiempo, siguiendo la entropía– y como, mucho menos, no sirven las proliferantes ideas que tienden a la desigualdad y los corruptos estados que gobiernan encadenando unas fórmulas *distáxicas* a otras, es preciso que lo que se llama a veces sociedad civil luche por la justicia –en una lucha que tiene tan asegurada a priori las consecuencias injustas como las justas– y que los buenos sentimientos y los buenos ideales se transformen en métodos operativos de perseguir la justicia, es decir, se transformen en ideologías, las cuales, por su parte, tampoco aseguran a priori que vayan a generar más bien fenómenos justos que nuevas injusticias. Un referente, eso sí, tendrán tanto los que luchan por la justicia como las ideologías de la justicia, y es comprobar que su actividad acrecienta o no las relaciones entre iguales e introduce conserva o refrena las leyes que mejorarían las conductas políticas normalizadas alejadas de las corruptelas partidistas. De este modo el primer y segundo criterios, más estables, son espejos donde mirarse el tercer y cuarto criterios, más dinámicos e inestables; pero esto según dos principios de acción, uno conservador y otro transformador o revolucionario; según el principio conservador, podrá catalogarse como positivo (bueno moralmente) el funcionamiento de los grupos morales en la misma medida que se asumen en las relaciones y proyectos de estos grupos los niveles éticos y políticos ya conquistados; y según el principio transformador, por la capacidad de elevar a mejor y de corregir las nuevas disfunciones; pero el principio transformador (éste, sobre todo) ha de salvar continuamente una contradicción: mientras que los resortes éticos tienden a la universalidad de la especie, los mecanismos políticos han de centrarse fundamentalmente en poner a salvo la estructura particular del Estado; el principio transformador ha de conjugar este antagonismo, entre la tendencia universalizadora (y civilizadora) y la directriz particularizadora y excluyente.

La Justicia, como la Belleza como la Verdad, ideas trascendentales que vio ya Platón, no existen en este mundo –además, para desazón de espiritualistas, no hay otro: ¿dónde estaría?– pero sí existen modelos ideales capaces de reconstruir sus partes constituyentes e integrantes guiados por criterios espinosianamente adecuados («Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada* o *parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola»¹²), que, según nuestra valoración, para el caso de la justicia nos atrevemos a apuntar como la continua construcción de un edificio, que naciendo de una exigencia racional pide ser reconstruido a la vez que se desmorona de

¹² ESPINOSA, Baruch de: *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Ed. de Vidal Peña, Madrid, Editorial Nacional, 1980, P. III, def. I, pág. 183.

continuo; este edificio se organiza desde cuatro puntos cardinales o desde cuatro esquinas y para no malograrlo la obra no debe descuidar ninguno de sus ángulos. Empresa que no sólo exige la intervención de sujetos en su escala personal sino además, necesariamente, el protagonismo de los grupos y de las corrientes sociales, lo que obviamente se escapa al control racional personal y es tarea no sólo de una vida sino de generaciones y, por tanto, requiere también algún tipo de filosofía de la historia como directriz a la que acogerse.

No hay Justicia sin igualdad y sin ley, pero si nadie defiende la igualdad y la ley, ambas tenderán a desaparecer y si desde ningún ángulo se organizan operativamente las ideas tenderán a fracasar la ley, la igualdad y la humana condición en lucha.

Bibliografía:

- BUENO; Gustavo: *El sentido de la vida*. Oviedo, Pentalfa, 1976.
- BUENO; Gustavo: *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Cultural Rioja, 1991.
- BUENO, G.: *Teoría del cierre categorial*. Oviedo, Pentalfa, 1992-1993, 5 vols.
- BUENO, Gustavo /HIDALGO, A. /IGLESIAS, C.: *Symploké*. Júcar, 1997.
- ESPINOSA, Baruch de: *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Ed. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 1996
- KANT, I.: *La metafísica de las costumbres*. Barcelona, Altaya, 1989.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*. México, Porrúa.
- MAQUIAVELO; N.: *El príncipe*, (Comentado por Napoleón Bonaparte). Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- PLATÓN: *La República. El Político. Las leyes*. En: *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1981.
- RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 8, Facultad de Ciencias de la Información, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 2003, págs. 39-60.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Ética, 4º de E.S.O*, tema 2, Grupo Díaita. Oviedo, Eikasia, 2003
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Filosofía 1º de Bachillerato*, temas 13 y 17. Grupo Metaxy. Oviedo, Eikasía, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, «Parte primera. Teoría E-P-M. Definición de ética, política y moral desde el materialismo filosófico». Oviedo, Pentalfa, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias, 2005, págs. 177-184.

Mariano Arias

Sartre siglo XXI

(Lectura materialista de *L'Idiot de la Famille*)

No se es escritor por haber decidido decir ciertas cosas, sino por haber decidido decir las de cierta manera.

Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, 1948.

Me he desinvestido pero no me he exclaustrado: sigo escribiendo. ¿Qué otra cosa se puede hacer? Nulla dies sine linea. Es mi costumbre y además es mi oficio. Durante mucho tiempo tomé la pluma como una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré, libros; hacen falta, aun así sirven. La cultura no salva nada ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre, el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo le ofrece su imagen este espejo crítico. Por lo demás, este viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis, pero no curarnos de nosotros mismos. Todos los rasgos del niño, desgastados, borrados, humillados, arrinconados, dejados en silencio, han quedado en el quincuagenario".

Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, 1964.

El presente ensayo se inscribe en el centenario del nacimiento de Jean-Paul Sartre. Las palabras primeras son de reconocimiento hacia la figura del escritor que desde la segunda mitad del siglo XX ha estado presente en los debates ideológicos, filosóficos, políticos y literarios. Hoy, a veinticinco años de su muerte, se debate en un marco diferente en muchos aspectos de la pretérita generación a la que perteneció: el presente ahora es el de la denominada globalización, el de la Unión Europea, el conflicto étnico y cultural, la caída de la Unión Soviética... y se debate, por circunstancias históricas y de progreso en un mundo que discute críticamente, y precisamente, sobre el filósofo y escritor francés.

Nos proponemos estudiar, desde las coordenadas del materialismo filosófico, los componentes filosóficos presentes en *L'Idiot de la Famille*, el último trabajo de Jean-Paul Sartre antes de su fallecimiento en 1980. Obra que es producto de una larga reflexión iniciada en su juventud con la lectura de *Madame Bovary* y latente a lo largo de su vida como escritor, para concluir en los años setenta con su publicación y en el marco de los acontecimientos revolucionarios del París de mayo del 68.

Para emprender su estudio seguiremos un orden analítico que enunciamos del siguiente modo:

- I. Proemio.
- II. La evolución filosófica hacia *L'Idiot de la Famille*.
- III. El psicoanálisis existencial y el método progresivo-regresivo.
- IV. Lo *universal singular*.
- V. Realidad y ficción en *L'Idiot de la Famille*.
- VI. Hombre Sartre / Hombre Flaubert.

I. Proemio.

En la primavera de 1971 Sartre publica los dos primeros volúmenes de *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert*,¹ un voluminoso estudio sobre Gustavo Flaubert al que le siguió un tercer volumen al año siguiente y que como sucediera

¹ *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, 1821-1857*, Gallimard, Paris, 1971-1972.

años atrás con *L'Être et le Néant*² y *Critique de la Raison dialectique*,³ la obra quedó inconclusa.

Si dejamos aparte escritos póstumos como *Cahiers pour une morale*⁴ o los diarios de guerra *Carnets de la drôle de guerre*⁵, *L'Idiot de la Famille* representa el último ciclo de la filosofía de Sartre, acaso la apuesta más arriesgada por salvarse de la literatura, de la abominable literatura de salón o del falso compromiso, y cerrar con un nuevo estilo de ejercer el oficio de escribir, hacer filosofía.

L'Idiot... no es una obra fácil, ni de mejor digestión que *L'Être et le Néant* o *Critique de la Raison dialectique* y, como veremos, emparejada de modo muy directo con *Les Mots*⁶. A la vez es una obra de extraña calificación, se diría que híbrida si tal vocablo no resultase sospechoso de infidelidad al rigor crítico desplegado: ensayo, novela, crítica literaria, metaliteratura, exposición y aplicación de principios filosóficos, etc. Bien podría ser denominada, para hablar en términos de géneros literarios, el testamento literario y filosófico, e ignorando el libro publicado años después, en colaboración con Pierre Victor *On a raison de se révolter*⁷.

Pero si en verdad queremos hablar hoy de Sartre a propósito del centenario de su nacimiento (por mor de ceremonias, actos simbólicos, recuerdos y ritos constitutivos de los afectos humanos), y deseamos no sólo *recuperar* ni siquiera *superar*, ni por supuesto *dividir* a Sartre ni en dos etapas como hace Henri Lévy⁸ ni en tres etapas como podía deducirse si *L'Idiot de la Famille* se considera la última obra importante, Sartre en *L'Idiot...* se ha propuesto expresar el sentido que tiene el estudio del hombre, de *todo hombre*. Esta es la cuestión esencial para nosotros: el sentido de todo hombre, la totalización que significa la praxis, el actuar y hacer humanos en tanto el hombre es el *sujeto totalizador de la historia*. Sólo desde los parámetros ontológicos, materialistas, desde la crítica a las posiciones marxistas de los años sesenta, desde el psicoanálisis de mediados de siglo pasado y desde la trayectoria del *humanismo existencialista* puede hoy comprenderse la apuesta arriesgada que *L'Idiot...* significa para la filosofía, el

² *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

³ *Critique de la Raison dialectique*. Précede de “Questions de Méthode”, Gallimard, Paris, 1960.

⁴ *Cahiers pour une morale* (ed. Arlette Elkaïm-Sartre), Gallimard, Paris, 1983.

⁵ *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1983.

⁶ *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1963. Sobre *Les Mots* consultese la excelente obra colectiva *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, bajo la dirección de Michel Contant, P.U.F., Paris, 1996. Asimismo, el estudio de Enzo Paci, “Le parole”, en “Aut Aut”, nº 82, julio de 1964, págs. 7-17.

⁷ *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris, 1974.

⁸ Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, Grasset, Paris, 2000.

alcance de la crítica al *Hombre Flaubert* desde el mapamundi desplegado por Sartre.

Sin embargo, esta obra clave para nuestro tiempo, con consecuencias literarias, filosóficas y escriturales de primer orden en el pensamiento actual plantea múltiples caras para ser sometida a un solo análisis, a una crítica extraña a la dialéctica de las Ideas.

Con tal fin estudiaremos dos niveles de análisis: por una parte un planteamiento del *estado de la cuestión*, de por sí imprescindible si se quiere alcanzar una rigurosa lectura de las tesis sartreanas; y en segundo lugar, alcanzar una crítica de la obra polimorfa sartreana que tendría su conclusión última en *L'Idiot de la Famille*, en tanto es en esta obra en donde se funde el pensamiento desplegado en la práctica totalidad de los escritos previos y fundamentalmente la noción de lo *universal singular*, noción a nuestro juicio clave en el desarrollo gnoseológico de la Idea de *Hombre* expuesta en *L'Idiot de la Famille*. Bien podemos afirmar que es posible hacer una relectura de Sartre a través de *L'Idiot de la Famille* reconociendo que la obra sartreana si concluye con *L'Idiot...* significa la *suma de la obra anterior*, como si los pasos previos mediando la narrativa, la ficción, el teatro, la crítica literaria, el ensayo, etc., hubieran sido eso, pasos que, como veremos, abrirán el camino a un empecinado fin: estudiar no sólo biográficamente la personalidad dúctil, ácida, neurótica, obsesiva, poliédrica de Gustavo Flaubert, sino alcanzar la comprensión de todo hombre en su *subjetividad* y en su significación *objetiva* histórica.

II. La evolución filosófica hacia *L'Idiot de la Famille*.

II.1. Abordar la cuestión Sartre-*L'Idiot de la Famille*, según nuestro criterio, requiere partir de un esquema materialista, más precisamente desde los presupuestos críticos del *materialismo filosófico*. Pero el materialismo objeto de nuestro estudio no es una doctrina filosófica más, inserta en otras doctrinas, o parte de una teoría; es un sistema filosófico vinculado de hecho a la “conciencia filosófica”. Sólo desde este materialismo sustentado en un motor “ideológico” (en el sentido de que la filosofía trabaja con *ideas*) que tiene, como saber de 2º grado, elementos firmes y como clave de bóveda la herencia pretérita de la historia de la filosofía (y no sólo de Marx, sino de Platón, Espinosa, Hegel o Kant, etc.) puede estudiarse los presupuestos del existencialismo sartreano. Filosofía materialista, pues, dialéctica, polémica con otras filosofías, espiritualistas y materialistas que comporta una ontología pluralista, una negación del monismo y una división en ontología general (que se ocuparía del Ser en general) y ontología especial (que trataría de las tres grandes Ideas: Mundo Alma y Dios).

Ontología que sustituirá el “Ser” por “Materia” para desarrollar un materialismo filosófico que habla de los géneros o regiones del Ser o Materia, que serán tres e irreductibles entre ellos: mundo físico *exterior* (o M_1), el mundo de la *interioridad* (M_2) y el de la *idealidad* (o M_3) y que se corresponderían en la clasificación de las ideas metafísicas con Mundo, Alma y Dios⁹. Un materialismo filosófico que sitúa *more geometrico* la filosofía de Sartre en sus precisos parámetros histórico filosóficos, para resaltar y rebasar los postulados críticos deducidos de su propósito humanista de situar al Hombre en el centro de su filosofía existencial y el alcance de su filosofía moral. Sólo desde este principio, creemos, puede abordarse su utilidad, en la medida que, suponemos, sea un eslabón en el presente de nuestro proyecto. Decimos eslabón por cuanto el *materialismo filosófico* recibe la herencia pretérita mientras bebe del caudal de la actividad mundana.

¿Podemos considerar estas palabras previas como un “ajuste de cuentas” con el Sartre humanista, con el antihumanista de Bariona¹⁰ (ya veremos su periplo desde los años cuarenta hasta los setenta), con el heredero stendhaliano y nietzscheano, etc.? Puede ser, lo afirmaremos aunque también mantengamos que *L'Idiot de la Famille* debe ser *reescrito* en la medida que las condiciones materiales, ideológicas, hermeneúticas incluso y metodológicas han alterado el ingente material desplegado en sus tres mil páginas.

II.2. En *L'Idiot...* están presentes todas las categorías y filosofemas que Sartre ha ido desarrollando en obras anteriores, desde la ontología fenomenológica de *L'Être et le Néant* hasta la teoría de conjuntos prácticos que sustenta la crítica al marxismo planteada en *Critique de la Raison dialectique*:

“El Flaubert es una aplicación concreta de los principios abstractos que he ofrecido en *Critique de la Raison dialectique* para fundar la inteligibilidad de la Historia”¹¹.

⁹ Consultar las siguientes obras de Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972; “Materia”, Pentalfa, Oviedo, 1990, versión española del artículo aparecido en la *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (editada por Hans Jörg Sandkühler, Felix Meiner, Hamburgo 1990, tomo III, págs. 281-308); *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo, 1995; asimismo, *La filosofía de Gustavo Bueno*, Revista Meta, Editorial complutense, Madrid, 1992; Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*, Pentalfa, Oviedo, 2000.

¹⁰ Obra teatral escrita y representada por Sartre en el campo de concentración en 1940. Reproducida en Michel Contant y Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, pág. 565.

¹¹ *On a raison de se révolter*, op. cit., pág. 77.

Puede decirse incluso, en palabras del propio Sartre, que hay una “ósmosis”¹² entre estas dos obras de referencia. Salvando las contradicciones y polémicas suscitadas, *L'Idiot de la Famille* se construye en sucesivas etapas desde 1943 hasta la década de los sesenta cuando Sartre dedica prácticamente todo el tiempo a su redacción definitiva¹³.

Desde la aparición de *L'Idiot...* se ha incidido especialmente en las diferencias y contradicciones insuperables que separan las dos grandes obras, o sumas filosóficas en expresión de Claude Ambroise¹⁴, *L'Être et le Néant* y *Critique de la Raison dialectique*. Esclarecer el desarrollo del pensamiento sartreano a través de estos escritos ha llevado a algunos críticos a establecer dos grandes posiciones; por una parte a contraponer radicalmente el Sartre marxista al Sartre existencialista viendo en el *segundo* Sartre un simple cambio de discurso; por otra, a establecer el *corte epistemológico* entre los dos Sartres que frenaría la posibilidad de un pensamiento coherente. Tales posiciones extremas no dan cuenta exactamente del fondo del pensamiento existencial y marxista en su caso. Respecto a la segunda, por cuanto que el *corte* no supone en Sartre más que una transición de los filosofemas y categorías políticas —en su caso— que cierran un campo existencial. Es posible que impidan una unión entre la filosofía existencial, que se ha comportado como ideología, y la filosofía marxista, pero el terreno abonado por este salto ha integrado en un nuevo *corpus* las categorías existenciales. Nuestras posiciones por tanto están alejadas de este punto de vista, puesto que nos parecen superficiales y groseras y no descubren el hilo interno conductor. Es más, en el pensamiento de Sartre se encuentran, como veremos, suficientes resortes capaces de aclarar tales extremos y que haremos girar en torno a la Idea de *Hombre*, a su evolución.

Por ello, recurrir a un *corte epistemológico* o edificar una crítica sustentada en que el *segundo* Sartre remite al *primero* con una diferencia sólo sustancial en el lenguaje, nos parece cuando menos poco seria, salvo excepciones matizadas en su momento. Además, en estos últimos años ambas posiciones han sufrido sustanciales transformaciones, y la polémica de la década de los sesenta,

¹² Consultar Madeleine Chapsal *Les Ecrivains en personne*, Ed. Julliard, París, 1960. Reproducido en *Situations IX, Mélanges*, Gallimard, París, 1972.

¹³ “Desde *Les Séquestrés d'Altona* no me he dedicado más que a trabajar en *L'Idiot de la Famille*”, responde en la entrevista “Sur *L'Idiot de la famille*”, en “Le Monde”, 14 mayo 1971, reproducida en *Situations X, Politique et Autobiographie*, Gallimard, París, 1976. Consultar Annie Cohen-Solal, *Sartre*, Gallimard, París, 1999, en donde relata las circunstancias en las que Sartre escribió *L'Idiot de la Famille*. Asimismo, “Jean-Paul Sartre répond”, “L'Arc”, nº 30, *Sartre aujourd'hui*, 1966, pag. 87ss.

¹⁴ Claude Ambroise, “La cosa humana”, “Le Magazine littéraire”, nº 176, septiembre 1981.

quizás la más radical, ha dado paso a una crítica (ciertamente seguida por pocos adeptos) en la cual las obras posteriores a *Critique de la Raison dialectique* son esclarecedoras de las posiciones antropológicas de Sartre. Más bien podríamos decir que habría que considerar *La Nausée*¹⁵ como pre-existencialista y *L'Idiot de la Famille* como la obra que resuelve el postmarxismo sartreano.

Por otra parte, si se exceptúan algunos textos recogidos en *Situations I* y *II*, incluso *Qu'est-ce que la Littérature?*¹⁶, podría decirse que la crítica literaria ejercida por Sartre tiene como fondo el retrato y análisis de escritores y artistas, incluso de “escritores ilustres” (según la feliz expresión de Geneviève Idt¹⁷). No sólo Flaubert, Mallarmé o Tintoretto sino coetáneos como Giacometti, Génet, Merleau-Ponty o André Gorz son estudiados por Sartre desde el punto de vista de su actividad creadora (artistas plásticos, poéticos o literarios). Tales retratos literarios, imaginarios o no han seguido un método cuidadosamente estudiado y progresivamente enriquecido, diríamos que narrados dialécticamente, en sus dos *sumas* y que concluirán en *L'Idiot de la Famille*, en donde cuaja el método y el análisis de tal suerte que los anteriores retratos no serían sino jalones en el camino que alcanzan su *cierre* en *L'Idiot...* Retratos que integran el “marco material”, entendiendo por ello lo que podríamos denominar “historia interna” e “historia externa”, una inteligibilidad comprensible desde los principios críticos de *L'Idiot...*

II.3. Para hacer efectiva críticamente la evolución del pensamiento sartreano, y siendo consecuentes con los presupuestos materialistas, los principios filosóficos sartreanos deben ser reexpuestos siguiendo las anteriores precisiones, aunque ello implique recurrir a la crítica heterodoxa¹⁸. Habrá que considerar, aparte de las obras de referencia básica, escritos posteriores y anteriores o meramente contemporáneos a las dos *sumas*. Sartre ha evocado la diferencia sustancial que ha marcado su pensamiento y que se correspondería con la categoría de lo *vivido*. Esta es la cuestión.

Mas, ¿cuál es el fundamento de la ontología sartreana, heredera crítica de Heidegger, deudora parcialmente de Husserl, anclada en el *cogito* cartesiano, así sea para superarlo?

Puede decirse que Sartre construye un *sujeto* sin interioridad, un sujeto que se descarna, se aísla sin sentido. Podría decirse: “Ya nos hemos librado de

¹⁵ *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938.

¹⁶ *Qu'est-ce que la Littérature?*, Gallimard, Paris, 1948.

¹⁷ “Les vies illustres de Sartre”, “Le Magazine littéraire”, nº 192, février 1983, pág. 26-27.

¹⁸ Consultar Michel Sicard, *Entretien avec Jean-Paul Sartre*, “Obliques”, nº 18-19, *Sartre*, 1979, págs. 8-29.

Proust y al mismo tiempo de la vida interior". Diríamos más: Amiel cumpliría también con tal aserto. Es el antihumanismo, al menos el que enfrenta a Heidegger, sólo que en Sartre el sujeto sólo se entiende en relación a las cosas, al mundo exterior, al *mundus aspectabilis* diríamos desde los presupuestos del *materialismo filosófico*. Es el sujeto de los primeros escritos, el de *La Trascendence de l'Ego*¹⁹ (redactado en 1934) cuando escribe: "Toda conciencia es conciencia de algo", o del estudio sobre Husserl:

"No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres"²⁰.

Y ello por más que Sartre prefiere no hablar de subjetividad en sentido estricto sino de "interiorización de la exterioridad", acaso rehuyendo una caída en el positivismo literario.

En suma, la conciencia no existe en sí misma más allá de su negación, si cabe, más allá de su negatividad, nunca existe en estado puro y cristalino, necesita, pide la proyección "fuera de ella", en el mundo. Si esta idea es la de Husserl es también la de Hegel, incluso la de André Malraux: "Un hombre es la suma de sus actos". Más aún: está en el pensamiento de la Francia y la Europa de los años treinta (de Hyppolite, de Aron, de Kojéve, de Merleau-Ponty, de Lévy-Strauss, en suma de *L'École Normal Supérieur*, la cuna de la "intelectualidad parisina" de la época, etc.). Es la idea de que la conciencia no tiene esquinas ni recovecos, en suma, interioridad. Así, el sujeto no nace, se hace, se hace en el *proyecto* y en una *situación* determinada, desde luego marcada en el campo de la exterioridad, que es el que le da su posible sentido, su *intención*. Sin embargo, el *Ego trascendental* de Husserl es negado, no planea por encima de las conciencias ni de las cosas. Tampoco el *cogito* de Descartes escapa al control de la significación de la existencia: el sujeto cartesiano descansa sobre un mundo que no existe sin la conciencia del mundo, y el sujeto sustancial, el *ser para-sí*, no es dueño de ese "señor de la naturaleza". En el relato *L'Enfant d'un chef* escribe: "*cogito ergo non sum*"²¹. Así, el sujeto cartesiano es echado de su refugio. Como hizo con Husserl. Pero es también una concepción que rechaza la concepción del hombre bíblico "dueño y señor de la naturaleza". Y sin embargo, el sujeto en

¹⁹ "La Trascendence de l'Ego", en "Recherches philosophiques", 1936-37. Editée en Vrin, Paris, 1966.

²⁰ "Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'Intentionnalité", "Nouvelle Revue Française", LII (janvier, 1939). Reproducido en *Situations I. L'Homme et les choses*, Gallimard, 1947.

²¹ Reproducido en *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939.

Sartre ya es un sujeto dividido.²²

II.4. Ya en sus primeros escritos y particularmente en *L'Être et le Néant* Sartre se propone desarrollar una filosofía racionalista de la conciencia que por más que lo desease no podía llegar a dar cuenta de la totalidad del hecho psíquico, lo que la hacía caer, inevitablemente, en el irracionalismo al no racionalizar convenientemente los procesos que intervenían “por debajo” de la conciencia, procesos que aun siendo racionales no son vividos como tales. Es lo que puede denominarse *lo vivido*. Tal noción representaría, según el propio Sartre, el salto cualitativo en cuanto “presente en sí” y “ausente de sí”²³.

“Con la ayuda de esta noción —escribe Sartre—, he tratado de superar la tradicional ambigüedad psicoanalítica del hecho psíquico” (*Ibid.*).

Sartre va a denominar lo *vivido* a las zonas que corresponden a las vivencias acontecidas en el mundo psíquico, que son de algún modo “opacas” para el hombre, para la conciencia (y que correspondería al vocablo freudiano de “inconsciente”). Aunque tal ámbito psíquico es susceptible de comprensión no lo es sin embargo de conocimiento. Será el lenguaje, en tanto hace comprensible ese ámbito, el que puede dar significado al mundo psíquico, y por extensión al proceso de la actividad del sueño. Sartre se refiere a Jacques Lacan cuando éste señala que el inconsciente se estructura bajo la forma del lenguaje, aunque Sartre considera que ese lenguaje, su forma de expresión en el inconsciente no tiene sino la estructura del sueño, o en otros términos, no tiene una clara expresión.

Es más, la concepción de lo *vivido* arrastra una situación que en Sartre marca una disposición especial: la de establecer aquello que está por debajo de la conciencia (en términos freudianos: inconsciente) y que a la vez pretende conservar esa “presencia en sí” y la “ausencia de sí” que es lo que significa la aparente irracionalidad del hecho psíquico (sinestesias, la propia corporeidad, el lenguaje, etc.).

Lo *vivido* puede ser definido entonces como el conjunto del proceso dialéctico de la vida psíquica:

“un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo pues es una constante totalización, y una totalización que no puede ser

²² Compárese esta concepción con la de M. Merleau-Ponty: Lo que el *cogito* descubre es “el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo” (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pág. 214).

²³ *Situations IX, Mélanges, op. cit.*

consciente de lo que ella es. Se puede ser consciente, en efecto, de una totalización exterior, pero no de una totalización que totaliza igualmente la conciencia”²⁴.

Simone de Beauvoir se refiere a esta categoría en *La cérémonie des adieux*²⁵. En declaraciones de Sartre a Beauvoir, recogidas en la última parte del libro, Sartre declara:

“Ése es mi objetivo, probar que todo hombre es perfectamente conocible, siempre que se utilice el método apropiado y se tengan los documentos necesarios (...) Cuando muestro cómo Flaubert no se conoce a sí mismo y cómo al mismo tiempo se comprende admirablemente, indico lo que llamo lo vivido, es decir la vida en comprensión consigo misma, sin que denote un conocimiento, una conciencia ética”.

En la entrevista mantenida con Michel Contant²⁶ (y a la que se refiere indirectamente Simone de Beauvoir en la anterior cita) cuando a Sartre se le pregunta acerca de la noción de lo vivido en tanto equivalente al de conciencia responde:

“Para mí representa el equivalente de consciente-inconsciente (...) Quise dar la idea de un conjunto cuya superficie es totalmente consciente y el resto opaco a esa conciencia y, sin ser el inconsciente, se nos oculta (...) Esta noción de vivido es una herramienta de la que me sirvo pero que aún no he teorizado. Lo haré pronto. Digamos que en Flaubert lo vivido se da cuando habla de las iluminaciones que tiene y que al punto lo dejan en la sombra sin que pueda volver a hallar el camino. Por un lado, está en la sombra antes y en la sombra después, pero, por otro, existe el momento en el que vio o comprendió algo sobre sí mismo”.

El camino hacia *L'Idiot*, pues, como horizonte de nuestra reflexión lleva consigo plantear premisas fundamentales que permitan la comprensión de tal empresa que, como hemos visto, ha ocupado gran parte de la vida intelectual de

²⁴Ibid.

²⁵ Gallimard, Paris, 1981, pág. 18-19.

²⁶ ‘Sur *L'Idiot de la famille*’, *op. cit.*

Sartre²⁷. Si *L'Idiot* ha significado, como es nuestra tesis, su obra definitiva y la que de algún modo puede dar la clave de su pensamiento, ella es resultado lógico de los embates filosóficos, políticos y existencialistas que han protagonizado la vida intelectual de Sartre. Incluso la ausencia de una *filosofía moral sistematizada*, y prometida desde el final de *L'Être et le Néant*, en los años cuarenta, no es óbice para que considerado como *filósofo moral*, Sartre haya expuesto en sucesivos textos posteriores sus principios morales²⁸.

Por tanto, emprender su estudio quiere decir, a nuestro juicio, que las referencias deben sostenerse en dos pilares fundamentales: por una parte la sucesiva implantación del método denominado por Sartre “Psicoanálisis existencial”, y por otra el método “progresivo-regresivo”. Tales pilares tienen que ver, se corresponden de hecho, con la implantación del existencialismo como ideología y con lo que el propio Sartre denominará *existencialización del marxismo*. De ahí que el estudio de estos presupuestos se imponga como paso previo a un estudio formal de *L'Idiot*.

III. El Psicoanálisis existencial y el método progresivo-regresivo.

III.1. Si la categoría de *lo vivido* a la que hemos hecho referencia es, a juicio de Sartre, el momento clave en el ínterin de su evolución hacia *L'Idiot*, en

²⁷ En entrevista con Simone de Beauvoir, incluida en *La Cérémonie des adieux, op. cit.*, Sartre subraya su trabajo sobre Flaubert: “Estoy dedicado desde hace diecisiete años a una obra sobre Flaubert que no podrá interesar a los obreros porque está escrita en estilo complicado y ciertamente burgués... A ella me encuentro atado, es decir, tengo sesenta y siete años, trabajo en ella desde los cincuenta y con ella soñaba desde mucho antes... Mientras escribo sobre Flaubert, soy un *enfant terrible* de la burguesía que debe ser recuperado”.

²⁸ Sobre los *Cahiers pour une morale*, textos póstumos publicados en 1983, consúltense la nota del editor italiano: “Tenemos aquí una obra deliberadamente y no accidentalmente abandonada por el Autor. [...] Aun abandonada y rechazada quizás en su diseño general, permanece inutilizada, ya que muchas de las ideas expresadas en los *Cuadernos* aparecen esparcidas en otras obras sartreanas de esa época, y todo su incesante trabajo acerca de la posibilidad de la moral, se encuentra, aunque con el intento paradójicamente invertido de mostrar la imposibilidad de la Moral, en el *Saint Génet, comediante y mártir*, para el que Sartre empieza a trabajar poco de tiempo después”. “Nota del editor”, en Jean-Paul Sartre, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma 1991, pag. III. Cf. asimismo S. de Beauvoir, *La force de l'age*, Gallimard, París, 1960; Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Gallimard, París, 1963, para la reconstrucción del periodo de redacción de los *Cahiers*, y Jean-Paul Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, en *Situations X, Politique et Autobiographie*, Gallimard, París, 1976 ; Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des Adieux, op. cit.*; Jean-Paul Sartre et Michel Sicard, *L'écriture et la publication*, in “Obliques”, *op. cit.*, pág.14. cfr. Michel Contat, *Enquête en cours sur un livre inexistant. Genèse d'un inédit de Sartre, en “Leçon d'écriture”*, Minard, París, 1985.

L'Être et le Néant y en *La Nausée* Sartre se propuso estudiar cómo la libertad era el único fundamento, el único origen y cómo mi cuerpo, mi situación en el mundo se explican en última instancia a la luz de mi proyecto en un ser-en-el-mundo. Ser para-sí, proyecto, situación y libertad: cuatro vocablos presentes desde los inicios de la filosofía existencialista y adscritos a facticidad, contingencia, alienación, objetivación, al ser para otro, que constituye, además, parte del carácter de mi libertad y de mi carácter. Una cita pertinente puede dar cuenta de este camino iniciado en los años cuarenta:

“Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los seres aparecen, se dejan *encontrar*, pero jamás se les puede *deducir*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una imagen falsa, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, por consiguiente la gratuidad perfecta. Todo es gratuito, ese jardín, esta ciudad y yo mismo. Cuando uno cae en la cuenta de ello se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar, como el otro día en el “Rendez-vous des Cheminots”: he aquí la Náusea”²⁹.

El para-sí en Sartre surge como nada desde lo que denomina “fondo de mundo”. Se construye desde la facticidad, como opuesto al en-sí, y en cuanto éste ya no es conciencia sino ser cerrado y opaco. Será la “nada” la que separa a ese para-sí del ser en-sí de donde surge; “nada” que no es sino la libertad. Será esa posibilidad para la realidad, escribe Sartre en *L'Être et le Néant*, “de segregar una nada que lo aísla la que hasta ahora se ha denominado libertad”

El para-sí o sujeto se encuentra enraizado desde su origen en la alteridad, es estable fuera de sí mismo, en la realidad, ahora entendida como Naturaleza o como mundo (más adelante hablaremos de la consideración de Naturaleza y Mundo). El para-sí, en este sentido, necesita fundarse, ser causa de si, o en otras palabras recuperar aquella unidad original, anular la distancia del Otro.

Es entonces cuando el “Psicoanálisis existencial” se erige como el método que Sartre introduce para estudiar al sujeto, al hombre desde ese *deseo de ser*, desde ese *deseo de ser causa de sí* para anular la facticidad originaria, para ser objeto petrificado, *cosa*, puro existir y ser a la vez.

Incluso frente a Heidegger Sartre considerará que

²⁹ *La Nausée*, *op.cit.*, pá. 185.

“la existencia del otro tiene la naturaleza de un hecho contingente o irreductible. Uno se encuentra con el otro, no lo constituye”³⁰.

Si ésta es una condición necesaria para aprehender el problema del otro, para salir de la posición solipsista, se impone, según Sartre, que mi relación *a otro* sea fundamentalmente una relación “de ser a ser, no de conocimiento a conocimiento”³¹. Es más, tal dialéctica existencialista subrayará que la forma elemental de mi relación con el otro es una negación en la medida que el otro es el yo que no es yo, aunque una negación que no es exterior sino interior por cuanto establece la

“distinción original de otro y de mí mismo en la medida exacta en que me determina por otro y determina a otro por mí”³².

El ser para otro marcará de este modo el límite de mi libertad y la mirada será una de las variadas formas de relación entre Yo y el Otro, mirada que modifica el sujeto. Y ello por cuanto el problema es el de la relación constitutiva del para-sí como ser-para-otro. Y a tal fin la mirada aparece en primer lugar como “congelando” en objeto al ser mirado, mi yo.

“El otro, al surgir, confiere al para-sí un ser-en-sí-en-medio-del-mundo como cosa entre las cosas. Esta petrificación por la mirada del otro es el sentido profundo del mito de la Medusa”³³.

Máxime cuando respecto del otro soy un ser que encuentra en medio del mundo unas cualidades, valores, virtudes y vicios encerrados en un deseo aprisionado a un proyecto y con un destino. Es por tanto ante la mirada del otro mi libertad se aliena, aunque el otro sea el mediador indispensable entre *yo y yo mismo*³⁴ y necesite del otro para captar indispensablemente todas las estructuras del ser. “Yo soy como él me ve”³⁵. Concepción que remite al Hegel del “yo soy un

³⁰ *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 307.

³¹ *Ibid*, pág. 300.

³² *Ibid*, pág. 288.

³³ *Ibid*, pág. 502.

³⁴ *Ibid*, pág. 276. Cf. Asimismo Simone de Beauvoir, “Merleau-Ponty et le pseudo-Sartrisme”, (“Les Temps Modernes” 10:114-115 (June-July, 1955) 2078), en donde se hace una defensa de la filosofía de la existencia de Sartre frente a las objeciones de “Filosofía del sujeto”.

³⁵ *Le sursis*, Gallimard, Paris, 1945, pág. 320.

ser para sí que es para sí únicamente por otro”³⁶. En suma, la definición de Sartre se dirige a considerar al conflicto como el sentido original del ser-para-otro³⁷ traducido en *Huis-Clos*³⁸ por “el infierno son los otros”. Relación que en primera instancia se apoya en la dialéctica del amo y del esclavo expuesta por Hegel y que en *L'Être et le Néant* ocupa un puesto representativo. El otro se encuentra, pues, ligado a las cosas externas:

“se me presenta y se presenta a él mismo como *inesencial*. Es el *Esclavo* y yo soy el *Amo*”³⁹.

Y el carácter de la relación se acentúa ante la sensación de “estar de más” respecto a un mundo habitado por los *otros*. Mis relaciones con los otros por tanto se clasificarán en relaciones concretas a través del amor, del odio, de las relaciones sádicas o del masoquismo, en fin, a través de nosotros.

Por tanto, respecto del Otro, dirá Sartre, me encuentro ante una libertad que aspira a reconocerse en él: soy considerado como esencia aunque se me niega la libertad. La alienación perpetua en la que se encuentra el ser respecto de los otros y del exterior parecería querer ser asumida por ese ser. *L'Être et le Néant* al estudiar la libertad como fundamento último de la acción demuestra, según André Gorz:

“la posibilidad en principio de una reconquista sobre la alienación en su dimensión subjetiva, al mismo tiempo que fundamentaba la posibilidad formal de esta alienación”⁴⁰.

III.2. *L'Être et le Néant* finaliza con el estudio del psicoanálisis existencial en cuanto método que delimitará el estudio del proyecto existencial originario de la persona humana a partir de la ontología desplegada. El Otro, siguiendo las anteriores reflexiones, sería ese *alter ego*, como diría muy exactamente Jean Hyppolite⁴¹.

“En la reflexión, escribe Sartre, el para-sí se ve casi conferir un exterior a sus propios ojos, pero este exterior es puramente virtual.

³⁶ Hegel en *Fenomenología del Espíritu*, citado por Sartre: *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 293.

³⁷ *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, pág. 431.

³⁸ *Huis-Clos*, Gallimard, Paris, 1945.

³⁹ Op. cit, pág. 293.

⁴⁰ *Le socialismo difficile*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, pág. 229.

⁴¹ “La libertad en J.-P. Sartre”, en el libro colectivo *Dialéctica y Libertad*, Fernando Torres editor, Valencia, 1976, pág. 67.

Veremos después al ser-para-otro realizar el bosquejo de este exterior”⁴².

Mas las relaciones con el otro ocupan un lugar dentro del proyecto de ser fundamental, un lugar comprendido dentro de la dialéctica del para-sí, y el psicoanálisis existencial pretende estudiar y clasificar los fines del hombre (Sartre diría la realidad humana). El libre proyecto, implícito en la acción del sujeto será el impulso por el cual el para-sí se arroja hacia su fin, siendo este impulso una perspectiva del para-sí. De lo que se trata será justamente de desarrollar este fin en cuanto forma parte de la “subjetividad absoluta”.

III.2.1. El análisis psicológico emprendido por Sartre para fundamentar su “Psicoanálisis existencial”, si se tienen presentes los principios de su ontología fenomenológica, es crítico respecto de la psicología, tanto de la freudiana como de la empírica. Por una parte critica el error sustancialista de creer hacer inteligible al hombre por sus deseos desviando la atención de una trascendencia. Siendo necesario no considerar a los deseos

“como pequeñas entidades psíquicas que habiten la conciencia: son la conciencia misma en su estructura original proyectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia *de algo*”⁴³.

El otro error consistiría en reducir la “personalidad compleja de un adolescente a unos cuantos deseos primarios”. Paul Bourget⁴⁴ refiriéndose a Gustavo Flaubert escribe:

“La abstracción, los deseos abstractos, la satisfacción simbólica en lecturas escogidas, etc. amparados y sostenidos en una exaltación permanente serán las bases primarias de la génesis de la actividad literaria de Flaubert”.

Frente a este criterio Sartre se exalta. El texto de Bourget reproducido en *L'Être et le Néant* da la medida de la exposición y crítica del psicoanálisis existencial. Al decir de Bourget:

[Flaubert] “parece haber conocido como estado normal, en su primera

⁴² *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 196.

⁴³ *Ibid.*, pág. 643.

⁴⁴ *Essais de psychologie contemporaine: Gustave Flaubert*, 1883.

juventud, una exaltación continua producto del doble sentimiento de su grandiosa ambición y de su fuerza invencible... La efervescencia de su sangre joven se convirtió, *pues*, en pasión literaria, como acontece hacia la edad de dieciocho años a las almas precoces que encuentran en la energía del estilo o en las intensidades de una ficción el modo de engañar esa necesidad, que los atormenta, de mucho actuar o de sentir en exceso”.

Tal análisis psicológico pierde toda su fuerza cuando se lo considera al amparo del postulado de subordinación de un hecho individual a leyes abstractas y universales (“La necesidad de sentir en exceso”) puesto que según Sartre esto es lo que en verdad se trataría de demostrar.

Es cierto que se exige un irreductible (del tipo: es ambicioso, temperamental, etc.) pero es necesario que sea *verdaderamente* irreductible y evidente

“y que no se ofrezca como el postulado del psicólogo y su negativa o incapacidad a ir más lejos, sino que, al ser verificado, produzca en nosotros un sentimiento de satisfacción”⁴⁵.

Negando el reduccionismo psicologista y empirista y afianzándose en una fundamentación “preontológica” de la realidad humana es posible entonces alcanzar la unidad que es el ser del hombre por rechazo al olvido del hombre, de lo personal que siempre encierra la acción humana:

“*Ser*, para Flaubert como para cualquier sujeto de ‘biografía’, es unificarse en el mundo”⁴⁶.

Lo que se exige, por tanto, y siguiendo el argumento sartreano, es que la investigación nos revele la unificación de un *proyecto original*, proyecto que se observa en cada una de las tendencias. El problema puede ser planteado en los siguientes términos: la persona humana es una totalidad y de ningún modo se puede suponer que es posible intentar “recomponerla” mediante la suma de tendencias o inclinaciones parciales de la personalidad, puesto que en cada inclinación o tendencia va expresada la totalidad de esa persona. Esta será la primera de las bases del psicoanálisis existencial. Su objeto será descifrar los comportamientos empíricos del hombre:

⁴⁵ *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, pág. 647.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 648.

“Su punto de partida es la *experiencia*; su *punto de apoyo* la comprensión preontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana”⁴⁷.

Psicoanálisis que como veremos se sustenta en los análisis que Sartre elabora en el caso de Charles Baudelaire, Jean Génet o Gustave Flaubert y que conforman las finas *capas* de lo que a nuestro ojojo no es sino un corpus de estudios antropológicos.

Bástenos decir que el psicoanálisis existencial desde la fenomenología y la ontología desarrolladas en *L'Être et le Néant* se proponía, como hemos visto, comprender la elección original *de ser*, o lo que es lo mismo, encontrar los fines últimos. Sin embargo, tal método, concebido como el desvelamiento minucioso de la personalidad en el plano de la acción y de la libertad, hará surgir las motivaciones del sujeto sobre el *medio* que le rodea. Pero en modo alguno los resultados, calculados sobre el *individuo* pueden servir para otro individuo o para ese individuo en un momento distinto de su historia. Sobre todo este método no es la salvaguarda del individuo ante los análisis pertinentes que se realicen sobre él: sirven en el *instante* en que se realice; con otras palabras, tal método está

“destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es”⁴⁸.

Es más, las informaciones que la ontología sustenta acerca de las conductas y el deseo le sirven a Sartre como principios al psicoanálisis existencial. Fijémonos en una de las categorías más interesantes para nuestro propósito: el deseo. El deseo, o lo que es lo mismo la *falta de ser*, en cuanto tal está en relación sobre el ser del cual es falta. Este ser no es otro que el en-sí-para-sí, es decir,

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 656.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 662. Ver asimismo Francis Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Jean-Paul Sartre*, Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1960. Jeanson escribe respecto del psicoanálisis existencial: “No basta (...) mostrar que la realidad humana está siempre comprometida en el impulso de un libre proyecto fundamental. Es necesario aún determinar qué tipo de relación con el ser pone ese proyecto como fin. Aquí es donde interviene el psicoanálisis existencial” (pág. 255). Y más adelante: “La diferencia esencial —que acaba, por lo demás, de caracterizar para nosotros el psicoanálisis existencial— reside en el hecho de que éste se guiará no ya sobre tendencias secundarias como la sexualidad o la voluntad de poderío sino sobre la relación fundamental de la realidad humana con el ser, sobre su manera de ser frente a este ser (pág. 258).

“la conciencia hecha sustancia, la sustancia hecha causa de sí, el Hombre-Dios”⁴⁹.

Pero el hombre *no es*, y la realidad humana es entonces puro esfuerzo por hacerse Dios. El deseo expresa la relación existente entre el hombre con los objetos y en este sentido forma parte del Ser-en-el-Mundo. La ontología no puede sino descubrir el deseo como *deseo de ser*, “como libre falta de ser” y el psicoanálisis existencial adquiere de este modo el cometido fundamental de encontrar, mediante los proyectos empíricos, la forma especial y original que tiene cada sujeto de elegir su ser. He aquí pues, el camino abierto para el encuentro con el Gustavo Flaubert *imaginario* y a la vez *real*, singular y universal estudiado por Sartre en *L'Idiot de la Famille*. Pero también el anuncio de su encuentro con el materialismo histórico, con la fundamentación de la Razón dialéctica, o lo que es lo mismo, la constitución del otro método que le servirá para apuntalar, junto al psicoanálisis existencial el edificio de *L'Idiot de la Famille*, la personalidad de Gustavo Flaubert.

III.3. Por tanto, en la evolución de *L'Être et le Néant* a *Critique de la Raison dialectique*, se aprecia la apertura de un ciclo que Sartre propone como campo de estudio abierto con el establecimiento del *método progresivo-regresivo*. A su vez podemos deducir que el proyecto de *L'Idiot de la Famille* alcanzará su diseño cerrado cuando se sitúe en el territorio del materialismo histórico, más precisamente en el *materialismo filosófico*. Sólo desde las Ideas desplegadas en *Critique de la Raison dialectique* se puede entender el cambio emprendido por Sartre: del *solipsismo* al *grupo*, al *colectivo*, desde el *para-sí*, al *ser-para-otro* ahora entendido como el despliegue del hombre en un *mundo circundado por la naturaleza*. De hecho, Sartre lo subraya en estos términos:

“Para mí, *L'Être et le Néant* representaba la captación de una conciencia, de sus raíces, de sus estructuras y su naturaleza, y la *Critique de la Raison dialectique* representaba la aparición de los grupos, la aparición de los hombres constituidos como tales. Y el *Flaubert* representaba el estudio de una persona humana particular”⁵⁰.

III.3.1. En *Critique de la Raison dialectique* el hombre ya no es proyecto de ser Dios, esa entidad en-sí/para-sí, ese proyecto inabarcable e imposible de *completude* (para emplear un neologismo existencialista). Por el

⁴⁹ *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 663.

⁵⁰ “Obliques”, op. cit., pág. 21.

contrario, el hombre ahora será justamente el *proyecto de ser hombre* envuelto en una sociedad en donde las “necesidades” conforman la situación y el deseo de ser. Adviértase ahora el cambio de sentido respecto del “metafísico” *para-sí* de *L'Être et le Néant* cuando en *Critique de Raison dialectique* Sartre subraya que

“el hombre es el ser en virtud del cual (de la praxis del cual) el hombre es reducido al estado de objeto de uso”⁵¹.

Tal método será investido de eficacia en tanto nace del acercamiento y reflexión sobre la Razón dialéctica, su piedra angular, frente al momento de la razón analítica, de la crítica al materialismo histórico, al marxismo de los años cincuenta. Una cita nos permitirá aclarar la posición de Sartre⁵²:

“Entendámonos: el marxismo, como cuadro formal de todo el pensamiento filosófico actual, es insuperable. Yo entiendo por marxismo el materialismo histórico, que supone una dialéctica interna de la historia, y no el materialismo dialéctico, si se entiende con esta expresión esa fantasía metafísica que imagina descubrir una dialéctica de la naturaleza. Esta dialéctica de la naturaleza, en efecto, *puede* existir también, pero es preciso reconocer que no poseemos de ella ni siquiera la más pequeña prueba. Así, el materialismo dialéctico se reduce a un vano discurso, lleno de pompa y debilidad, sobre las ciencias físico-químicas y biológicas; al menos en Francia, esconde el más banal mecanicismo analítico. Por el contrario, el materialismo histórico —en cuanto afirma directamente el origen de toda dialéctica: la praxis de los hombres gobernados por su materialidad— es, al mismo tiempo, la experiencia que todo el mundo puede tener (y tiene) de la propia *praxis* y de su alienación y, al mismo tiempo, el método reconstructivo y constructivo que permite tomar la historia humana como totalización en curso. Así, el pensamiento de la existencia vuelve a encontrarse en seguida arrojado al proceso histórico y no puede comprenderlo sino en la medida en que el conocimiento dialéctico se muestra como conocimiento de la dialéctica”.

La supuesta involución del marxismo lleva a Sartre a plantear su proyecto

⁵¹ *Op. cit.*, pág. 749.

⁵² “Lettre de Jean-Paul Sartre a Roger Garaudy”, en Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, París, PUF, 1961, pág. 112.

de “existencializarlo”. Posición que se puede rastrear en los primeros escritos de Sartre de los años treinta, cuando, por ejemplo, en *La Trascendence de l'Ego* escribe:

“Me ha parecido siempre que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exige en modo alguno como fundamento ese absurdo que es el materialismo metafísico”⁵³.

Sartre se desmarca con la “integración” del existencialismo en el materialismo histórico tanto del hiper-empirismo y del positivismo como del estructuralismo y el sociologismo americano representado en su momento por Kurt Lewin o Kardiner. Su posición queda expuesta cuando apuesta porque la *totalización* dialéctica debe contener tanto los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad como las categorías económicas⁵⁴, situando al agente o al acontecimiento en relación con el conjunto histórico definiéndolo respecto del porvenir y respecto del presente.

Evidentemente Sartre (es necesario recalcar justamente este aspecto) realiza el ataque a un marxismo que es caricatura de un marxismo no dogmático, como corresponde al que se adscribe el Partido comunista francés, marxismo dogmático vinculado al *Diamat* (al texto, por ejemplo, de Josep Stalin *Materialismo Histórico, materialismo dialéctico*). La crítica se sitúa frente a este materialismo determinista (denominado de distintos modos en diferentes momentos de los escritos sartreanos: “materialismo idealista”, “materialismo metafísico”, “marxismo esclerotizado”, etc.) al cual denomina de *mala-fé* siguiendo los presupuestos de *L'Être et le Néant*, mas dejando fuera de su crítica fuerte al materialismo de Marx. Ante este materialismo que es un vano intento de huir ante la angustia, es posible reducirlo al *espíritu de seriedad* y que no es más que el intento de *cosificación* de lo humano o, lo que es lo mismo, hacer de la *conciencia* un producto de la *materia*. De ahí que esta primera crítica no sea más que el primer ajuste de cuentas de Sartre ante un materialismo que no procura cimentar una filosofía revolucionaria que tiene todas las soluciones escritas en “el libro de la Ciencia”.

Sin embargo la polémica de estos años entre Sartre y el marxismo se centra en el plano ontológico, en mantener frente a la crítica del materialismo dialéctico su posición de fundamentación dialéctica de la historia, excluyendo de la naturaleza el principio de contradicción, de dialéctica. Posición crítica de Sartre, mantenida en *Critique de la Raison dialectique* y en el debate con Roger

⁵³ *Op. cit.*, p. 123.

⁵⁴ *Critique de la Raison dialectique*, *op. cit.*, pág. 118.

Garaudy, Jean Hyppolite, Jean Orcel y Jean Pierre Vigier en *Marxisme et Existentialisme*⁵⁵, y que no da cuenta de la superación del idealismo sustentada en su ontología del *ser para sí* (absoluta libertad, contradicción interna y *nadificación, néantisation*) o lo que es lo mismo, superar la oposición *dialéctica de la Historia/dialéctica de la Naturaleza* por más que en el *cogito* se inserte el colectivo, el grupo.

III.3.2. Precisemos: no será hasta la década de los sesenta cuando Sartre⁵⁶ maticé su crítica al marxismo, en la que puede ser considerada una superación de ciertos principios marxistas por lo demás en modo alguno sistematizados. En la entrevista de Jane Friedman⁵⁷, por poner un significativo ejemplo, Sartre se expresa en este tono:

“Ya no soy marxista a pesar de que he estado fuertemente influenciado por el marxismo. El marxismo tiene un modo de explicar al hombre —como un producto de su sistema económico— que no corresponde con lo que yo creo. Pienso que existe la libertad individual y debe formar la base de la verdadera revolución”.

La alternativa de Sartre parece entonces situarse en otro contexto, de ahí que en los últimos años de su vida se haya separado de sus (llamémoslas así) posiciones filomarxistas como se puede constatar en *Poder y Libertad*, la serie de entrevistas mantenidas con Pierre Victor. Asimismo en 1975 declara frente a su opinión de 1960 de que “el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo”⁵⁸:

“Pienso que hay aspectos esenciales del marxismo que perduran: la lucha de clases, la plusvalía, etc. Es el elemento de poder contenido en el marxismo lo que ha sido recogido por los Soviéticos. En tanto que filosofía del poder, pienso que el marxismo ha dado su medida en la Rusia soviética. Estimo que hoy, como intenté decirlo un poco en *On a raison de se révolter*, es otro pensamiento el que hace falta, un pensamiento que tenga en cuenta el marxismo para superarlo, rechazarlo y recobrarlo, comprenderlo en sí. Es la condición para llegar a un verdadero socialismo. Creo haber indicado, junto con otros

⁵⁵ Librairie Plon, Paris, 1962

⁵⁶ Cf. Mariano Arias, “Jean-Paul Sartre vivo”, “El Basilisco”, nº 11, 1980, págs. 35-47.

⁵⁷ “Newsweek”, noviembre 10, 1975.

⁵⁸ “Questions de méthode”, *op.cit.*

muchos que lo piensan hoy, las vías para ese superación”⁵⁹.

III.3.3. El método progresivo-regresivo se propone, a la luz de la crítica al marxismo, a la Razón dialéctica, por supuesto, como hemos visto, alcanzar la comprensión del hombre ahora *lanzado hacia los otros*, en el campo de los *conjuntos prácticos*. Tal método, además, deberá incluir en el vaivén de su investigación la biografía,

“profundizando en la época, y la época profundizando en la biografía. Lejos de integrar inmediatamente una en otra las mantendrá separadas hasta que el desarrollo recíproco se haga por él mismo y ponga un término provisional en la búsqueda” (*Ibid.*).

Mas tal apuesta analítica y dialéctica no está exenta de la crítica a la Razón dialéctica, al marxismo esclerotizado, que Sartre resume en *Critique de la Raison dialectique* en frases del siguiente estilo y tono:

“Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe duda; pero no todo intelectual pequeño-burgués es Valéry. La insuficiencia eurística del marxismo contemporáneo se encierra en estas dos frases”⁶⁰.

Y, a propósito de Flaubert:

“Es la obra o el acto del individuo lo que revela el secreto de su condicionamiento. Flaubert, con su decisión de escribir, nos descubre el sentido de su temor infantil de la muerte, y no a la inversa. Habiendo desconocido estos principios, el marxismo contemporáneo se ha cerrado la posibilidad de comprender los significados y los valores”⁶¹.

Por lo demás, precisemos que el despliegue metodológico emprendido en *Critique...* establece la pertinencia de un método encajado en un sistema que necesariamente debe incluir un momento *analítico* y otro *regresivo*, puesto que el *progreso* se alcanza agotando la singularidad histórica del objeto. Y en este

⁵⁹ “Autoportrait aux soixante-dix ans”, entrevista de Michel Contant, reproducida en *Situations X, op. cit.* pág. 193.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 44

⁶¹ *Ibid.*, pág. 95-96.

estadio sólo se alcanzarán descubrimientos orientativos parciales, partes del todo, aspectos que conformarán sólo más tarde el proceso de inteligibilidad total.

El ejemplo predilecto de Sartre —ya desde *L'Être et le Néant*— es como hemos visto Flaubert, y como estudiaremos más adelante el conjunto de significaciones que ofrece tal análisis enriquecerá el progreso del método. Establezcamos algunas de las conclusiones:

La primera parte del método, el *regresivo*, sólo alcanza a descubrir una jerarquía de significaciones que Sartre denominará heterogéneas: Madame Bovary, la “femineidad” de Flaubert, la infancia en un edificio del hospital, las contradicciones de la pequeña burguesía contemporánea, la evolución de la familia, de la propiedad, etc., etc.⁶². Se tiene efectivamente un movimiento dialéctico, pero habrá que aplicar el método *progresivo* para descubrir en él el movimiento mismo, el proyecto que permite la objetivación final, la singularidad rica y apreciada que hará posible escribir la obra *Madame Bovary* y no, pongamos por caso, *El Quijote*. En una palabra, descubriendo el movimiento mismo a veces será necesario realizar nuevamente un momento *regresivo* en tanto el análisis *progresivo* puede sufrir alteraciones a causa de los instrumentos colectivos. Así, la vuelta a la *biografía*⁶³ aprecia y confirma en su caso las primeras hipótesis y descubre la singularidad final. El método entonces adquiere finalmente su estructura orgánica definitiva: es un *método regresivo-progresivo y analítico-sintético*. El hombre y su tiempo quedan integrados en la totalización dialéctica cuando se ha mostrado “cómo supera la historia esta contradicción”. La postura de Sartre en este punto es contundente en su reivindicación del materialismo histórico —y en su concepción de la Historia— ayudado por su método y aplicado a *L'Idiot de la Famille*:

“A causa del éxito que tiene en su época, Flaubert ve cómo le roban la obra, no la reconoce, le resulta extraña: de pronto pierde su propia existencia objetiva. Pero al mismo tiempo su obra alumbría a su época con una nueva luz; permite que se haga una nueva pregunta a la Historia: ¿cuál podía ser, pues, esta época para que reclamase ese libro y para que encontrara en él erróneamente su propia imagen?”⁶⁴.

⁶² *Ibid.*, pág. 128.

⁶³ Entendemos aquí por “biografía” los aspectos no tanto subjetivos del sujeto como su praxis individual, el sujeto singular.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 95.

III.3.4. De hecho Sartre subvierte el orden hegeliano⁶⁵. Al plantear su crítica de la Razón dialéctica presenta el eje de su sistema (en contraste con el humanismo subjetivista de Althusser, también con la dialéctica de la primacía superestructural presentada por Fulvio Papi). Hegel había diseñado su sistema organizado (desde los presupuestos del *materialismo filosófico* que adoptamos) en el plano “ontológico-especial, o lo que es lo mismo, Hegel dividiría la realidad en dos amplios territorios: la *Naturaleza* y el *Espíritu*. El Espíritu, a su vez, quedaría subdividido en *Espíritu subjetivo*, *Espíritu objetivo* y *Espíritu absoluto*.

La “vuelta al revés” (*Umstülpung*) planteada por Marx no significa sino la alteración sustancial de las implicaciones que afectan al materialismo dialéctico, entre la *Naturaleza* y el *Espíritu* así como las relaciones entre el Espíritu Objetivo y Espíritu Absoluto. Sartre se propondría, a la luz de este esquema marxista-hegeliano, alterar la dialéctica hegeliana proponiendo la clásica identificación de la “cabeza” con el “Espíritu absoluto”, los “pies” con el “Espíritu objetivo”, desconectándolo con el “Espíritu subjetivo”. Tal hecho dejaría libre el principio fundamental del “humanismo” en su trasposición al “espíritu subjetivo”; humanismo que Sartre encierra, claro está, en un “subjetivismo” que tiende a ir más allá del *cogito*:

“Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos, es decir, como un conjunto de reacciones determinadas... el hombre que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia”⁶⁶.

El materialismo dialéctico, desde estos planteamientos, y fundamentado por Engels (y se puede suponer que bajo el control intelectual del propio Marx aunque no hubiera participado en el parte del *Anti-Dühring* ni en la *Dialéctica de la Naturaleza*) tendería a derivar hacia cierto naturalismo. En las diversas concepciones que tal *Umstülpung* ha planteado en la comunidad “marxista” es donde se pueden encontrar distintas posiciones, ya sean subjetivistas, voluntaristas o metafísicas. Interpretaciones que tendrían que ver con algunos o con todos los ejes del sistema hegeliano, según el orden moral de valores y el ámbito cultural que corresponde al “espíritu objetivo”.

En realidad, desde el *materialismo filosófico* la Naturaleza se contempla

⁶⁵ Para un desarrollo más pormenorizado de estas cuestiones puede consultarse Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, cap. IV, *op.cit.* 1972. La crítica a Sartre puede ser planteada en estos términos: “Mi conciencia es una parte del mundo natural, incluido mi cuerpo” (*Op. cit.*, pág. 412).

⁶⁶ *L'Existentialisme est un Humanisme*, *op. cit.*

no como una determinación o conformación del *sujeto*, hecha a *la medida del hombre* (como sucede en Kant y su empeño en construir una “Metafísica de la Naturaleza” en la línea de Aristóteles y la tradición escolástica); ni tampoco la recíproca constituiría una salvaguarda de la entidad humana. La Naturaleza no es entonces sino un mito y el Género humano no ocupa ningún lugar de privilegio en el Cosmos, Universo, Mundo o Naturaleza, simplemente hay *naturalezas* (con minúsculas), pero también se rompe la unidad del Género humano en tanto sólo cabe hablar de “Hombres” encajados en civilizaciones y sujetos al desarrollo y transmisión cultural mediando procesos, proyectos, establecidos en el “hacer” y en el “tener” en función del orden de regulación de “hombres” anteriores a su propio presente histórico.

IV. Lo universal-singular

IV.1. *L'Idiot de la Famille* marca las pautas de un análisis que podíamos denominar el estudio del hombre bajo el punto de vista de lo *universal singular*. Concepto que se inserta en el marco de la última trayectoria filosófica sartreana, y permite una nueva comprensión de la metodología empleada, ampliando el campo de investigación, por más que el método “*se hace en el trabajo mismo a fin de obedecer a las exigencias de su objeto*”⁶⁷.

Y aún es más explícito en este extremo:

“Ocurre que un hombre nunca es un individuo; más valdría llamarlo un *universal singular*; totalizado y por eso mismo universalizado por su época, la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, y singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, reclama ser estudiado de manera simultánea desde los dos extremos”(*Ibid.*).

Señalemos las peculiaridades de esa trayectoria, advirtiendo que los conceptos arrastran detrás de ellos totalidades más amplias que desembocan inexorablemente en la percepción de la “singularidad” del hombre. Singularidad *inseparable* de la historia, entendida como el decurso de las singularidades en el ámbito construido con los otros y en tanto integran conjuntos históricos:

“Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se

⁶⁷ *L'Idiot de la Famille*, T.I, *op. cit*, Prólogo.

transforme al mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un producto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad”⁶⁸.

Es la dialéctica de los conceptos la que ha proyectado, a nuestro juicio, obras como *L'Être et le Néant*, pero también las obras filosóficas complementarias, y anteriores a ella, *L'Imagination*, *L'Imaginaire*⁶⁹, etc. Principio éste que ha permitido en su caso la crítica del psicoanálisis freudiano, el desarrollo al final de *L'Être et le Néant* del psicoanálisis existencial y el *método progresivo-regresivo* complementario desplegado, tal como hemos estudiado, en *Critique de la Raison dialectique* y que ha abierto las posibilidades de investigar la “singularidad” y “universalidad” humanas en el caso de Charles Baudelaire, Jean Gênet, Maurice Merleau-Ponty, Gustave Flaubert o el mismo Sartre en su autobiografía *Les Mots*. Va a ser en este terreno donde la antropología existencialista cumple la función real (permítase la expresión) de extrema y sugestiva importancia a la hora de delimitar los presupuestos sartreanos en *L'Idiot de la Famille*.

Antropología que en Sartre no es disonante de las tesis expuestas en *Qu'est-ce que la littérature?* por cuanto sigue manteniendo la *palabra* como *acción*, el compromiso del escritor, ineludible, incapaz de considerarse inocente frente a los acontecimientos del mundo y abocado a transformar las *situaciones*. Todo hombre es, desde su punto de vista, una “libertad en situación”, un proyecto abierto al porvenir en tanto se escribe para los otros y su escritura se dirige a otras libertades, y en tanto

“no es libre de no elegir: está comprometido, hay que apostar, la abstención es una elección”⁷⁰.

Tesis éstas que van a estar presentes, de un modo o de otro, en la singularidad del personaje estudiado, en las sucesivas biografías que componen su trayectoria literaria y que trataremos de analizar en sus extremos más rigurosos, teniendo presente incluso las relaciones estrechas que mantienen las obras de “ficción estricta”, novelas y relatos (*La Nausée*, *Le Mur*, etc.) con su proyecto y escritura autobiográfica.

⁶⁸ *Saint Gênet, comédien et Martyr (Œuvres complètes de Jean Gênet, T.I)*, Gallimard, Paris, 1952, pp. 288-289. En un principio había sido previsto como un estudio previo a las obras completas, posteriormente y a la vista del enorme trabajo pasó a constituir un tomo separado, el primero, del resto de la Obra.

⁶⁹ *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940.

⁷⁰ *Qu'est-ce que la littérature?*, op. cit.

IV.1.1. El estudio sobre *Baudelaire*⁷¹ emprendido en los años cuarenta es el primer intento de acercarse a la singularidad humana de un escritor. Se trataba de descubrir la significación individual del comportamiento de un poeta ante el mundo mediante la disección extrema del proyecto existencial. Con herramientas todavía poco perfiladas Sartre se encontró cercado por un método inmaduro que le llevaría a renegar posteriormente de esta obra. Y sin embargo, será en *Baudelaire* donde manifieste la pertinencia del psicoanálisis existencial. La actitud de Baudelaire como *poeta maldito* es ejemplificada como el anhelo de ser así sea ocultando su angustia, rehuyendo su responsabilidad:

“Ese hombre ha intentado toda su vida, por orgullo y por rencor, *hacerse cosa* a los ojos de los demás y a los suyos propios. Ha deseado erigirse aparte de la gran fiesta social, a la manera de una estatua, definitiva, opaca, inasimilable. En una palabra, diremos que ha querido ser”⁷².

Es en la medida en que el hombre asume su dificultad de existir, de encontrar sentido y afrontar la angustia como el hombre encuentra sentido a su libertad. Baudelaire no afrontará esta angustia más que complaciéndose en construir una imagen suya ante los otros, una imagen condenable, criticable pero que le libra de la angustia:

“Es el hombre que, experimentando lo más profundamente su condición de hombre, ha buscado más apasionadamente disfrazarla. Puesto que su “naturaleza” le escapa, va a tratar de atraparla en los ojos de los demás”⁷³.

Ha querido ser de una pieza, opaco, sin fisuras, un *en-sí*, absoluto. En la terminología sartreana:

“Ser de piedra, inmóvil, insensible, sin un proyecto, sin una inquietud”⁷⁴.

⁷¹ *Baudelaire*, Gallimard, Paris, 1947.

⁷² *Baudelaire*, *op. cit.*, pág. 90.

⁷³ *Ibid.*, pág. 47.

⁷⁴ *Le Sursis*, *op. cit.*, pág. 107.

IV.1.2. En *Saint Gênet, Comédien et Martyr* el intento irá más lejos: aquí poseía un método más riguroso a la vez que un material objetivo más puro y cercano. Jean Gênet era amigo personal, estaba vivo, tenía a la vez que sus proyectos (*ser* escritor, poeta) la *palabra*, la voz, elementos todos ellos que permitían transmitir exactamente la complejidad de los conceptos que Sartre deseaba englobar en el estudio. *Saint Gênet...* significó por lo tanto el primer encuentro práctico, no dogmático, con el material objetivo del psicoanálisis existencial, expuesto sintéticamente en *L'Être et le Néant*, pero sólo riguroso cuando se ejercen en un caso práctico. Y a la vez *Saint Gênet...* es el primer esbozo de su moral nunca sistematizada y anunciada al término de *L'Être et le Néant*⁷⁵

Sin embargo, la biografía de Gênet sigue manteniendo los esquemas del psicoanálisis existencial y los principios que regulan su existencialismo. Gênet asume su condición de ladrón que le ha sido “dada” desde la infancia por la sociedad y la asume como desafío ante ella desde su libertad, como acto que le define hasta su elección última, ser escritor.

Sartre presenta a un Gênet que ejemplifica la acción del hombre en tanto es consciente de asumir la responsabilidad de su elección, de lo que ha decidido hacer. No sólo de asumir la conciencia de sus actos sino de que existe la posibilidad de ser aquello que es contrario a lo que se es. Y Gênet es primero ladrón y responsable de su elección, tanto como cuando escribiendo elige las palabras que le significarán a él en la misma medida que esas palabras son también de los otros. Esa acción recíproca es la base de la personalidad analizada por Sartre:

“La idea que nunca he dejado de desarrollar es que, a fin de cuentas, cada quien es siempre responsable de lo que se ha hecho de él —aun si no puede hacer nada más que asumir esta responsabilidad. Yo creo que un hombre siempre puede hacer algo de lo que se ha hecho de él. Es la definición que daría yo hoy de la libertad: ese pequeño movimiento que hace de un ser social totalmente condicionado, una persona que no restituye la totalidad de lo que ha recibido, de su condicionamiento; que hace de Gênet un poeta, por ejemplo, mientras que estuvo rigurosamente condicionado para ser un ladrón (...) Porque a Gênet se le hizo ladrón; él dijo 'soy un ladrón' y ese pequeño movimiento fue el principio de un proceso mediante el cual llegó a ser poeta y, después, finalmente, un ser que ya no está verdaderamente al margen de la sociedad, alguien que ya no sabe dónde está y que se

⁷⁵ Ver más arriba, apartado II.4.

calla. En un caso como el suyo, la libertad no puede ser dichosa. No es un triunfo. Para Gênet, simplemente abrió ciertos caminos que no le habían sido ofrecidos desde el comienzo”⁷⁶.

Personalidad, sin embargo, que Sartre matiza cuando se refiere a sus estudios sobre el propio Gênet y Flaubert:

“No pienso que haya un interés en decir que yo me descubro en Flaubert como lo había dicho para Gênet. Eso puede ser más cierto para Gênet porque es más próximo a mí en muchos planos. Pero yo tengo muy pocos puntos en común con Flaubert”⁷⁷.

IV.1.3. En “*Merleau-Ponty vivant*”⁷⁸ expuso, parcialmente es cierto, la relación entre el hombre y el mundo a través de la descripción del amigo desaparecido; perdida la amistad, rota la relación en el pasado inmediato, el presente y los actos recordados se envuelven en una temporalidad distinta: los actos son objetos que remiten constantemente a la imagen de lo que había sido una vida destruida por la muerte. El Otro (el amigo) está inmerso en las condiciones del mundo, tan imbuido de sus vicisitudes como yo, tan indiferenciado de ellas como los propios acontecimientos que ellos crean y de los que ellos reciben sus fines. En la primera página del estudio sobre Maurice Merleau-Ponty Sartre es explícito:

“El acontecimiento nos había hecho y aproximado, el acontecimiento nos ha separado”.

IV.1.4. Será en *Les Mots*, autobiografía escrita en los años cincuenta⁷⁹ y publicada tres años después de *Critique de la Raison dialectique* e iniciado la redacción definitiva de *L'Idiot de la Famille*, donde aplique parte del método desplegado posteriormente. Son estas dos obras mencionadas, distintas y

⁷⁶ *Saint Gênet, Comédien et Martyr*, op. cit., pág.

⁷⁷ Entrevista de Michel Rybalka y Michel Contant, a Sartre sobre *L'Idiot de la famille*, “Le Monde”, 14 mayo 1971. Reproducida en *Situations X*, op. cit., pág. 94.

⁷⁸ “*Merleau-Ponty vivant*”, nº especial de “*Les Temps Modernes*”, octubre 1961. En *Situations IV, Portraits*, Gallimard, Paris, 1964.

⁷⁹ La obra colectiva *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, ya citada es hasta el presente el mejor estudio sobre la construcción de *Les Mots*, y referencia obligada para una comprensión cabal de la autobiografía sartreana. En ella pueden encontrarse manuscritos previos a la edición publicada de *Les Mots*, como estudios sobre el estilo, comparaciones de temas, supresiones finales, etc.

a la vez bien parecidas⁸⁰, las que engloben a los anteriores estudios y se sitúen en centrales eslabones de la cadena de una investigación aún inconclusa. Corresponde al final de lo que muy certeramente Genevieve Idt denomina “decenio autobiográfico”⁸¹ refiriéndose al periodo comprendido entre 1953 y 1963 y que se iniciaría como un proyecto de autocrítica anunciado en la “Réponse à Albert Camus” y seguido en diversas publicaciones hasta la publicación de *Les Mots*, en 1964.

Mas el propio Sartre consideró *Les Mots* como una novela, como una “especie de novela”⁸² en la cual sin necesidad de recurrir a la mentira, aun no diría toda la verdad, por más que la verdad estuviera en el horizonte de su propósito. En la entrevista mantenida con Michel Contant aclara estos extremos:

“Yo proyectaba entonces escribir una novela en la que hubiera querido hacer pasar de manera indirecta todo lo que pensaba precedentemente decir en una suerte de testamento político que hubiera sido la continuación de mi autobiografía; luego yo he abandonado el proyecto” (*Ibid.*).

Es más, acaso la obra novelesca de Sartre quede subsumida en un propósito interno autobiográfico, en una suerte de hilo tendido sobre la premisa de la escritura (que es hablar del escritor, de la “pulsión narrativa” sartreana considerado como desvelador de la realidad, mediando materiales y métodos apropiados al objeto de estudio), tendido sobre el deseo de descripción y desvelamiento⁸³, y que en Sartre las novelas cumplirían ese deseo oculto, pero desvelado públicamente por el propio Sartre en distintos medios de difusión públicos (entrevistas, artículos, etc.) , ese enraizamiento en lo vivido⁸⁴. Y a la vez, tal relación o entronque autobiográfico enlaza lógicamente *La Nausée* (sin considerarla una “novela de tesis”) y el resto de novelas y relatos con *Les Mots* y *L'Idiot de la Famille*, considerada por el propio Sartre, como estudiaremos más adelante, “novela verdadera”. Lo que nos llevaría a establecer la producción

⁸⁰ Consultar Michell Contant, “Introduction”, en *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, *op. cit.*

⁸¹ *Op. cit.*, Michel Contant, “Une autobiographie politique?”, pág. 19. Consultar asimismo, *Oeuvres romanesques* de Jean-Paul Sartre, Bibliothéque de la Pléiade, edición establecida por Michel Contat, Michel Rybalka, con la colaboración de Geneviève Idt y George H. Bauer, Gallimard, Paris, 1981, Préface, pag. XXV-XXVI.

⁸² “Autoportrait aux soixante-dix ans”, entrevista de Michel Contant, reproducida en *Situations X*, *op. cit.*, pág. 145.

⁸³ Sobre este extremo consultese el preciso “Prefacio” a *Oeuvres romanesques*, *op. cit.*

⁸⁴ *Op. cit.*, “Prefacio”, pág. XXVI ss.

sartreana como una enorme producción literaria donde las *Ideas* afloran y son tratadas en sus escritos bajo la forma de distintos “géneros” no por clásicos y vulgarmente diseñados como novelas, ensayos, cuentos o relatos, menos transformados por la escritura de Sartre.

Distintas en cuanto al objeto de análisis: en *Les Mots* es el propio Sartre el centro de la investigación, el sujeto operatorio, en *L'Idiot...* un escritor sobre el cual recae ser el referente inicial de la novela contemporánea. Pero ambas han sido empresas emprendidas con idéntico método y variables resultados. En *Les Mots* Sartre discute con él mismo, alcanza la madurez intelectual y personal: dirige sus críticas hacia el Sartre de *La Nausée*, el de los primeros años del apogeo existencialista, considera su pasado desde la irreversibilidad del tiempo... En cierto modo *Les Mots* es la antítesis de *L'Idiot...* su complemento⁸⁵.

Muestra, sin complacencia, en el más cuidado estilo de la tradición literaria francesa, el descubrimiento del mundo mediando esas cosas-signos que son esencia y constituyentes de los libros, las palabras. Ya al principio de *Les Mots* reconoce como había creído descubrir en la literatura el medio privilegiado de apropiarse del mundo y justificar su propia existencia.

Sin embargo, tal experiencia va a tener para el narrador-Sartre-autobiografiado un riesgo pautado: la primacía de las ideas frente a las cosas, de las palabras frente a los objetos, los referentes de ese mundo en el que “Poulu” ha convivido y el medio familiar le entrega en su realidad imaginaria. En *Qu'est-ce que la littérature?*⁸⁶ ya había expresado ese tipo de relación refiriéndose a la actividad poética:

“El poeta se ha retirado de un solo golpe del lenguaje-instrumento; ha elegido de una vez por todas la actitud poética que considera las palabras como cosas y no como signos”.

Será “Poulu”-Sartre, la infancia “recuperada” por las palabras, el objeto de la “crítica” sartreana. “Poulu” encontrará en la vocación literaria una sustitución de la vocación religiosa, una *sublimación* (en términos piscoanalíticos) que lleva al Sartre *sujeto* de la inmersión personal en su infancia a denunciar la elevación de la escritura al panteón sagrado. No en vano Sartre ya había definido esa

⁸⁵ Cf. “Jean-Paul Sartre s’explique sur *Les Mots*”, entrevista de Jacqueline Piatier en “Le Monde”, 18 de abril de 1964. A la pregunta de Jacqueline Piatier ¿Por qué Flaubert? Sartre responde: “Porque es lo contrario de lo que soy yo. A veces es necesario enfrentarse contra lo opuesto a uno. «Muchas veces he pensado contra mi mismo», escribió en *Les Mots*. Tampoco esta frase fue bien interpretada. Se vio en ella una confesión de masoquismo. Pero es así como hay que pensar: rebelándose contra todo lo que uno puede tener de «inculado» en sí mismo.” (*Op. cit.*)

⁸⁶ *Op. cit.*, pág. 18.

relación en estos términos: “la posesión es una amistad entre el hombre y las cosas”⁸⁷.

Pero el motivo central por el cual Sartre se decide a escribir *Les Mots* reside en el ámbito de la rendición de cuentas sobre la literatura desde lo que él denomina la “neurosis”, o lo que es lo mismo, la relación alterada provocada por la acción política en la que había participado hasta las décadas los cincuenta, al integrarse en la actividad del escritor, considerado hasta ese instante como sagrado:

“Lanzado al clima de la acción, pude ver claramente la especie de neurosis que dominaba toda mi obra anterior. Antes me había sido imposible reconocerla: estaba sumergido en ella”⁸⁸.

La justificación de su existencia, hasta entonces, quedaba circunscrita a la consideración de la literatura como un absoluto:

“Han sido necesarios treinta años para desembarazarme de este estado de espíritu. Quería demostrar cómo un hombre puede pasar de la literatura, que considera sagrada, a una acción que, sin embargo, sigue siendo la de un intelectual” (*Ibid.*).

En *Les Mots*, pues, explica el origen de esa “locura, de mi neurosis”, reconociendo que lo que le faltaba era la percepción del “sentido de la realidad”. Desde entonces ha cambiado:

“He hecho un lento aprendizaje de lo real. He visto niños morirse de hambre. Frente a un niño moribundo, *La Náusea* no tiene peso” (*Ibid.*).

Y ello teniendo presente el fondo sobre el cual se edifica la autobiografía *Les Mots*: el momento de duda profunda acerca de la salvación por la literatura (no sólo de su “verdad”) y la elección personal de escribir. Serán estos dos momentos los que se eleven sobre el desarrollo filosófico presente en los años cincuenta (cuando inicia su redacción⁸⁹): la inteligibilidad de la historia, los fundamentos de la dialéctica y la praxis individual: “esa mini-praxis que es la

⁸⁷ *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, Paris, 1951, p.232,

⁸⁸ Entrevista de Jacqueline Piatier, *op. cit.*

⁸⁹ Consultar *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, *op. cit.*, pág. 21 ss.

literatura”⁹⁰.

V. Realidad y ficción en *L'Idiot de la Famille*

V.1. La empresa filosófica de Sartre (diríamos en nuestra terminología: antropológica) no se puede entender, por tanto, sin analizar *L'Idiot de la Famille*. Señalábamos más arriba que *L'Idiot...* está construido sobre un edificio de estructura narrativa, novelesca, también ensayística, con un estilo y fuerza literaria en modo alguno retórico, de imágenes y recursos propios del estilo sartreano.

¿Cuáles son entonces las causas ya no solo formales sino materiales que nos llevan a considerar a *L'Idiot de la Famille* como la última de las *capas* literarias del pensamiento sartreano?

Si consideramos la trayectoria literaria de Sartre, con sus contradicciones intrínsecas, propias del desarrollo biológico, ideológico, incluso las circunstancias históricas, políticas, etc., encontramos en Sartre una *falla* en su trayectoria literaria (entendiendo ahora *literario* como el hecho del escribidor referido a la narración ficcional de acontecimientos, al viaje emprendido, a la aventura, etc.). Debemos recordar además que la última narración publicada por Sartre, *La mort dans l'Ame*, es del año 1949 y corresponde al tercer tomo de *Les Chemins de la Liberté*, y la última obra teatral importante (si se exceptúa *Les Troyennes*, una adaptación de Eurípides del año 1965) es *Les Séquestrés d'Altona*⁹¹ del año 1960. El arco de fechas es elocuente por cuanto delimita la producción *literaria*, diríamos ficcional, de Sartre. De hecho, desde el final de la década de los cincuenta tal producción quedará vinculada a la reflexión dentro del género ensayo, del tratado o de la sistematización de ideas, en demérito de la novela, del relato, de la ficción. Será también en estos años (a una década de la publicación de *L'Être et le Néant*) cuando Sartre inicie ya la redacción definitiva de *L'Idiot de la Famille* y el género narrativo interrumpido definitivamente.

Es posible encontrar en el género narrativo (literario, si se quiere novelesco⁹²) discursos y análisis que lindan, si no invaden, disciplinas psicológicas, antropológicas, etc., ¿por qué no? Los conceptos, las ideas y las

⁹⁰ *L'Idiot de la famille*, op. cit., pág. 1014.

⁹¹ Gallimard, Paris, 1960.

⁹² No es este ensayo el lugar idóneo para plantear la discusión, acaso eterna, entre los límites y las fronteras de la “filosofía” y la “literatura”, por lo demás estructuras complejas, necesitadas de una revisión justamente a propósito de Flaubert en cuanto renovador de la novela contemporánea. Sin embargo, la “estructura novelesca” impuesta por Sartre en *L'Idiot...* no resiste los parámetros estrictamente literarios. Sólo el ensayo “híbrido” puede ajustar y soportar los análisis aplicados a la figura del biografiado.

creencias subyacen al material heterogéneo de la praxis humana. El mérito, si cabe hablar ahora en estos términos (y sería mérito en la medida que los hombres recogen la herencia intelectual y sobreponen, en el marco material de su tiempo, la herencia recibida: *pensar es pensar contra alguien*), ya no sería incluirlos en el desarrollo de una estructura literaria-narrativa sino que *L'Idiot de la Famille*, por rechazo a la pura imaginación narrativa trasciende tal formalización del género y se sumerge en un nuevo modelo de investigación de la *realidad* subjetual humana.

De hecho, acaso *L'Idiot de la Famille* cumpla el deseo exigido al final de *La Nausée*:

“¿No podría yo intentar...? Naturalmente, no se trataría de una música..., ¿pero no podría, en otro género?... Tendría que ser un libro; no sé hacer otra cosa. Pero no un libro de historia que habla de lo que ha existido —un existente jamás puede justificar la existencia de otro existente. Mi error era querer resucitar a M. de Rollebon. Otra clase de libro. No sé muy bien cuál —pero habría que adivinar, detrás de las palabras impresas, detrás de las páginas, algo que no existiera, que estuviera por encima de la existencia. Una historia, por ejemplo, que no pueda suceder, una aventura. Tendría que ser bella y dura como el acero, y que avergonzara a la gente de su existencia.”

Un deseo interminable, es cierto. *L'Idiot* no se construye para justificar la existencia de Gustave Flaubert. Y sin embargo *La Nausée* no podría prever *Critique de la Raison dialectique*, ni por supuesto *L'Idiot*. Encerrado en el sujeto, en el solipsismo, el giro ideológico que Sartre ha impreso a su obra permite sugerir ese deseo anunciado en su primera novela. Es en este sentido, y sólo en este, como *L'Idiot* remite a aquél deseo y principio primario.

V. 2. *L'Idiot de la Famille* nos presenta sus propios filosofemas y categorías funcionando al máximo de potencia aunque el grado de explicitación sea deficiente. Más bien desea aplicarlos antes que delimitar previamente su definición conceptual, así lo señala en el primer volumen, y sólo en el tercero se permite explicitar algunos de los conceptos ya diseñados y capaces de elucidar el método entregado al estudio de Flaubert. Concretamente, los conceptos arrastran a su vez a otros no siempre conceptualizados y que remiten a anteriores definiciones que sólo adquieren su terreno de explicabilidad merced a un progresivo análisis en el pasado filosófico de Sartre, en *Critique de la Raison dialectique* sobre todo. Acaso sea éste el único modo de entrar en esta obra,

difícil, incluso extremadamente compleja, donde sólo se encuentran los beneficios previo conocimiento de la trayectoria de Sartre. He aquí cómo la circularidad de la que hablamos al principio se cierra: *L'Idiot...* es el destino final del existencialismo, previa a la caída del Muro de Berlín, ya no por la inmersión, por tanto, del existencialismo en el marxismo como proponía *Critique de la Raison dialectique*, sino, a juicio de Sartre, por la superación del solipsismo existencial, de sus componentes idealistas, su caída en “el irracionalismo”⁹³, en un humanismo de los años cuarenta que en Sartre concluye con el rebasamiento del marxismo.

L'Idiot de la Famille es pues un estudio filosófico (literario, género híbrido como señalábamos al principio de este trabajo), no científico, por más que apele al psicoanálisis y entre sus recovecos conceptuales integre la herencia del materialismo histórico, incluso sea la continuación de *L'Imaginaire*:

“El estudio de Flaubert representa para mí la continuación de uno de mis primeros libros, *L'Imaginaire*. Trataba de mostrar (...) que una imagen no es una sensación despierta, o remodelada por el intelecto, ni tampoco una antigua percepción alterada y atenuada por el saber, sino (...) una realidad ausente (...) intentaba demostrar que los objetos imaginarios —las imágenes— eran una ausencia... Es todo el problema de las relaciones entre lo real y lo imaginario que intentaba estudiar a partir de su vida y su obra. Finalmente, a través de ello, era posible plantear la cuestión: ‘¿Cuál era el *mundo social imaginario* de la soñadora burguesía de 1848?’”⁹⁴.

Podríamos decir, a fuerza de insistir e hilvanar el hilo de seda antropológico que recorre la filosofía sartreana, que *L'Idiot...* no se construye sobre conceptos sino sobre lo que el propio Sartre denomina “nociones” (*Ibid.*), o lo que es lo mismo, “pensamientos que introducen en ellos el tiempo” (*Ibid.*). Tales nociones quedan engarzadas en una *estructura narrativa* para crear “verdaderas ficciones”, o lo que es lo mismo, y como sucede en esta obra, pero no en otras, “verdaderas novelas”⁹⁵. Enfrentado por tanto a los principios sobre los que reposaba *La Nausée* Sartre edifica una casi inviolable red de “nociones” en

⁹³ Cf. La entrevista a Sartre realizada por la revista inglesa “New Left Review” y reproducida por “Le Nouvel Observateur”, enero 1970 (reproducida asimismo en *Situations IX. Mélanges*, *op.cit.* pág. 118-119).

⁹⁴ *Op. cit.*

⁹⁵ Cf. *Op. cit.*, pp. 94 ss. Cf. Serge Doubrovsky, “Une étrange toupee”, “Le Monde”, 2 julio 1971; *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris, 1981, pág. 18 ss. Asimismo la entrevista de Michel Sicard a Sartre, “L’écriture et la publication”, “Obliques”, *op. cit.*,

donde la imaginación suple a la realidad inencontrable en el individuo Flaubert. El propio Sartre, consciente de esta insuperable inmersión en el mundo ficticio, lo señala:

“Un escritor es siempre un hombre que ha elegido más o menos lo imaginario: le hace falta una cierta dosis de ficción” (*Ibid.*).

Ficción en cualquier caso encontrada en el estudio sobre Flaubert, de la que señala debería ser considerada como “una verdadera novela”:

“Trato, en ese libro, de alcanzar un cierto nivel de comprensión de Flaubert por medio de hipótesis. Utilizo la ficción —guiada, controlada, pero ficción a pesar de todo— para reencontrar las razones por las cuales Flaubert, por ejemplo, escribe una cosa el 15 de marzo, después lo contrario el 21 de marzo, al mismo correspondal, sin preocuparse por la contradicción. Mis hipótesis me conducen, pues, a inventar en parte mi personaje” (*Ibid.*)

Que no es la invención desarrollada en el estudio sobre Jean Gênet, aunque en las dos obras despliega una concepción del lenguaje y de la escritura establecida justamente en la primera de ellas, en *Saint-Gênet, comédien et martyr*, en donde se expresa en estos términos:

“El lenguaje es *naturaleza* cuando lo descubro en mí y fuera de mí con sus resistencias y sus leyes que se *me escapan*: las palabras tienen afinidades y costumbres que debo observar, aprender; es *herramienta* cuando hablo o escucho a un interlocutor; finalmente, las palabras pueden manifestar sorprendente independencia, y desposarse con desprecio de todas las leyes y producir así retruécanos y oráculos en el seno del lenguaje; así, el verbo es milagroso” ⁹⁶.

Y ello teniendo presente la concepción sartreana de las palabras, ya expresada en una de sus primeras obras, *Qu'est-ce que la littérature?*⁹⁷, y que en este extremo mantiene su vigencia. Nos referimos a las dos relaciones posibles de las palabras: la de servir de comunicación y la relación poética. La primera correspondería a una relación transitiva y la segunda a una relación intransitiva. En cualquier caso, la segunda estaría concebida en su expresión como el rechazo a

⁹⁶ *Op. cit.*, pág. 311.

⁹⁷ *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*

utilizar el lenguaje: “De hecho, el poeta se ha retirado de golpe del lenguaje-instrumento; ha elegido definitivamente la actitud poética que considera las palabras como cosas y no como signos”. Más allá de la crítica que Sartre ejerce hacia los poetas (el compromiso, la significación no prosista de la literatura, etc.) lo que nos interesa destacar ahora es ese primario orden estructural que Sartre presenta en las palabras:

“El hombre que habla está más allá de las palabras, cerca del objeto; el poeta está más acá. Para el primero las palabras están domesticadas; para el segundo, continúan en estado salvaje. Para aquél, son convenciones útiles, instrumentos que se gastan poco a poco y de los que uno se desprende cuando ya no se sirven; para el segundo son cosas naturales que crecen naturalmente sobre la tierra y los árboles”⁹⁸.

VI. Hombre Sartre / Hombre Flaubert.

VI.1. La pregunta que plantea *L'Idiot de la Famille* es esencial y pertinente en el estudio fenomenológico proyectado: “¿Qué se puede saber de un hombre, hoy en día?”. La respuesta le lleva a escribir 3000 páginas cuyo pivote, y desde presupuestos materialistas, queda circunscrito, de hecho, al plano antropológico por más que su estudio rezuma principios filosóficos que se pueden rastrear en las obras anteriores estrictamente fenomenológicas y que no se aparta de la filosofía moral sartreana. En una palabra, esta obra ha innovado, recuperado o enriquecido otros conceptos (totalización, sujeto, praxis, etc.) para ampliar el campo de estudio del hombre en un caso concreto, y se enfrenta desde postulados materialistas, como hemos señalado, a la Idea de *Hombre*. Diríamos un hombre concreto en tanto responder a esa pregunta supone estudiar a Gustavo Flaubert. Y sin embargo, en *L'Idiot de la Famille*, su estructura desborda literariamente al autor, concede claves que ni el propio Sartre puede controlar, por el propio objeto de estudio, el sujeto Gustave Flaubert, como por la maquinaria filosófica presente y gestada desde, por ejemplo, *Lo imaginario*.

El estudio de Sartre sobre Flaubert por tanto se presenta como el proceso de totalización de todo individuo, o lo que es lo mismo implicar en tal estudio todas las informaciones que sostienen su biografía y que adquieren su pertinencia analítica al aplicar el método progresivo-regresivo. Cada elemento que conforma el carácter del individuo, de Flaubert en el caso concreto, se convierte en “una

⁹⁸ *Op. cit.*, pág 17 ss.

porción de un todo que se conforma incesantemente y revela a la vez su profunda homogeneidad”⁹⁹.

Hay un antes y un después desde que se escribió *L'Idiot de la Famille*. Y por ello es imposible ver del mismo modo tanto a Sartre como a Flaubert más allá de las diferencias de personalidad y de asunción de la escritura.

Sartre en *L'Idiot* estudia la neurosis de Flaubert con idéntico esquema con el que el propio Sartre desvela en *Les Mots* su propia neurosis. Es el concepto de dialéctica el que se pone en tensión para definir los conceptos básicos que entrega el análisis (tanto regresivo como progresivo): la de contingencia y la de alienación, también la de pasividad, alteridad y fundamentalmente la de libertad. Y ello dentro del concepto de sujeto como *universal singular*.

Sólo desde la propia experiencia del hecho literario, desde el presente de principios del siglo XXI, a veinticinco años de la publicación de *L'Idiot*, puede entenderse objetivamente el legado literario y filosófico moral representado por *L'Idiot*.

Les Mots y *L'Idiot de la Famille* describen el universal singular que es Sartre, un escritor que se pone a sí mismo en cuestión en tanto individuo que es impelido a escribir en un medio material europeo en crisis, y en un medio intelectual que Sartre describe con acritud y vehemencia, diríamos con lucidez en sus variadas formas¹⁰⁰.

Descubrir por tanto las causas por las que Flaubert es único en su época, tanto como la época para él, es descubrir cómo la neurosis, la epilepsia, el pesimismo, la mudez y la relación de Flaubert con la palabra adquieren su significación en tanto asume la familia, la pasividad y la neurosis como elementos que han comportado la consideración de “idiota” ante sus padres, sus hermanos, los Otros como constituyentes de la totalización emprendida. Un hombre que se manifiesta, que “manifiesta el mundo” como escribiría ya en *Qu'est-ce que la littérature?* Un hombre es toda la tierra”¹⁰¹.

VI.2. Y ello por cuanto, a nuestro juicio, escribir no será sino transmitir el pensamiento que siendo gestado no es sino la apariencia informe: una cosa que será cifrada, significante en el final del trazado sobre la hoja en blanco. Una cosa que adquiere su sentido y conciencia al ser atribuida al lector, cuando revive el final de un pensamiento escrito. No habrá que entender tal acto como el desvelamiento primario del pensamiento de su autor, sino como la construcción

⁹⁹ *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, 1821-1857, op. cit.*, Préface.

¹⁰⁰ Consultar por ejemplo el “Préface” a *Les Damnés de la terre* de Franz Fanon. Paris, Maspero, 1961 (en *Situations V. Colonialisme et Néocolonialisme*. Gallimard, Paris, 1964. pp. 167-193).

¹⁰¹ *Op. cit.*, pág. 17.

de él mismo, como destinatario del significado. De tal suerte que el sentido de tal desciframiento es él mismo el mensaje, el lenguaje dirigido para su interpretación final. Sólo desde este extremo puede desmontarse la mitología de la página en blanco en cuanto que tiene de desvelamiento de la profundidad de la palabra, del surgimiento del pensamiento: no hay pensamiento sino en la escritura escrita (valga la redundancia paradójica), sólo hay escritura, su sentido, en el acto mismo de la lectura.

Sartre de hecho, introduce en *L'Idiot...* lo que a nuestro juicio responde a su necesidad de existencializar el marxismo: la intromisión abierta, medida, controlada, desde luego, de su *yo* en el *yo* de Flaubert, no en cuanto semejante narrador sino en cuanto desde el presente sartreano (a un siglo de Gustavo Flaubert) es un humano intentando comprender al Otro pretérito en su condición de hombre-Flaubert, en su medio y en su individualidad. Si se contrasta la personalidad de Sartre tal como nos ha sido transmitida en *Les Mots* con el Flaubert de *L'Idiot...* se comprenderá cómo los dos hombres quedan enfrentados en cada línea y página de *L'Idiot...*¹⁰²: será Sartre ahora quien se *interponga*, no como árbitro, ni tampoco como un Dios o demiurgo sobrevolando al *idiota* adolescente para hacerle hablar, sino como instrumento humano, material, que consciente de la ausencia de *objetividad* final emprende la tarea de comprender al Flaubert que se tradujo en la escritura, en su neurosis y al final en las palabras. Mientras que Sartre habla desde las palabras de *Les Mots*, de su neurosis en un propósito de desmitificación, como lo subraya:

“Yo pido que se tome este pequeño libro por lo que es: una empresa de desmitificación”¹⁰³.

Es contra el mito de una infancia literaria, una familia y contra Charles Schweitzer, como escribe la autobiografía de “contestación”, una empresa que bien puede ser denominada el adiós a la literatura¹⁰⁴; por más que *Les Mots* no haya tenido continuación en donde se analice, se describa al escritor adulto en su acción como escritor, político, intelectual. Aunque Sartre diseñe lo que queda de su neurosis, de su amarga experiencia después de haberse autoanalizado:

¹⁰² Puede estudiarse la relación establecida entre el personaje Rollebon de *La Nausée* y Flaubert por una parte y Antoine Roquentin y Jean-Paul Sartre por otra. Ver a este respecto...

¹⁰³ “Prefacio” de Sartre a la traducción rusa de *Les Mots* intitulado “Ot avtora”, revista “Novyi Mir”, octubre-noviembre 1964. Consultar, a este respecto, *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, *op. cit.* pág. 455-456.

¹⁰⁴ Cf. *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, *op. cit.* pág. 34.

“La salvación no existe en ninguna parte. La idea de salvación implica la idea de absoluto. Durante cuarenta años he sido movilizado por el absoluto, la neurosis. El absoluto ha partido. Quedan las tareas innumerables entre las cuales la literatura no ocupa ningún lugar de privilegio. Es en este sentido que hay que comprender el ‘no se más que hacer con mi vida’”¹⁰⁵.

Queda pues una postura literaria que pedía la rendición de cuentas con el Flaubert en la empatía que le unía al escritor que le “acompañó” desde que aprendió a leer.

VI.3. Varios hechos configuran la personalidad del escritor que será maestro y eje de la narrativa contemporánea: que a los nueve años decide ser escritor, pero que Sartre se apresura a estudiar esa infancia abocada a un adolescente, a un individuo que madura en la pasividad, en la alienación y en la relación con los otros en el medio social del Segundo Imperio y en la Tercera República:

a) En primer lugar la relación de Flaubert con las palabras: no es una relación amor-odio, por más que sean trastornos del lenguaje. No puede existir odio por cuanto las palabras están ahí, ante él, signos-mensaje en boca de su padre y su madre, del entorno familiar. Son los otros los que le transmiten (en un medio cultural, material, orgánico) la sabiduría de la relación con los otros en el medio libre de imposición de la comunicación. Pero Gustavo no conoce la palabra en su aspecto interno, en su cuerpo normalizado, como asunción libre de lo vivido y lo experimentado en el campo del sujeto en cuanto hecho psíquico. El análisis emprendido por Sartre en *L'Idiot* desentraña la peculiar y trágica experiencia de asumir el lenguaje “desde fuera”:

“La desgracia del pequeño Gustave es que algo en él le impide captar las palabras como simples signos. Por supuesto, hasta en el caso del niño “normal” se necesita un largo aprendizaje para distinguir (...) entre su poder mágico y su puro valor significante. Pero la ingenuidad de Gustave muestra, ya que persiste, que éste no pudo efectuar ese trabajo hasta el fondo: sin duda, aprende a decodificar el mensaje, pero no a cuestionar su contenido. Se le transmite por el verbo un pensamiento falso; su absurdidad salta rápidamente a la vista, hasta a la del muchachito, y no obstante permanece en él, indiscutida (...) La

¹⁰⁵ “Jean-Paul Sartre s’explique sur *Les Mots*”, *op. cit.*, pág. 13.

idea, ya espesada, aplasta a la mente que la soporta: es una piedra imposible de levantar y de arrojar (...) La significación —esa trascendencia que sólo es gracias al proyecto que apunta a ella— y la pasividad —puro En-sí, pesadez material del signo— pasan de una a la otra: esta pareja de contrarios se interpenetran en lugar de oponerse”¹⁰⁶.

Postura que queda contrastada con la estética flaubertiana definida por Sartre como un positivismo literario en estos términos:

“Flaubert, simultáneamente, escribe y piensa que no podemos comunicar, lo que lo lleva a crear un conjunto de significaciones que deben ser por sí mismas el objeto literario”¹⁰⁷.

Desde sus primeros pasos en el mundo el pequeño Flaubert encontrará en los signos esos seres capaces de dar significación a las cosas, pero que para él quedarán ocultas, ajenas, en tanto su pasividad le enseña no el camino para su comprensión real sino el doble enigma que él no podrá desvelar por su significación misma:

“Leerá, escribirá; pero el lenguaje siempre seguirá siendo para él ese ser doble y sospechoso que se habla solo, en él, colmándolo de impresiones incomunicables, y que se hace hablar, reclamando de Gustave que se comunique con los otros, cuando a decir verdad nada tiene que comunicarles. O, mejor dicho, cuando la noción misma y la necesidad de comunicación se encuentran para él, en virtud de su protohistoria, presentes, sí, pero le son ajenas en la medida misma en que las palabras son en él otras (provenientes de los otros) y no pueden designar lo vivido. A partir de allí se puede establecer, como veremos, el sentido particular del estilo en Flaubert, vale decir, de su futuro comportamiento con respecto al Verbo. Por ahora no hemos hecho otra cosa que localizar la perturbación: el niño se descubre pasivo en el universo activo del discurso”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, pág. 21.

¹⁰⁷ Pierre Verstraeten entrevista a Jean-Paul Sartre, “Revue d'esthétique”, 1965. reproducido en *Situations IX*, *op. cit.*

¹⁰⁸ *L'Idiot*, *op. cit.*, pág. 52.

El proyecto de Sartre, en tanto el método progresivo es aplicado, trata de estudiar esa reacción, que es una actitud ante el mundo, un modo de actuar:

“Ahí se detiene nuestra descripción. Lo que importa ahora es remontar el curso de esta historia y buscar en la profundidad de los primeros años las razones de esa pasividad.”

Es Flaubert quien en los años cincuenta da cuenta de su concepción del escritor, quien encuentra en la escritura el único modo de *vivir*—vivir estando fuera de *la vida* (y su *Correspondance*¹⁰⁹ así lo confirma)—, frente a *la vida* de los otros, del mundo que considera ajeno al suyo. Pont l’Évêque sigue entonces presente en la forma de “cansancio de la vida”. Quien desea soportar la existencia debe “aturdirse en la literatura como una orgía perpetua”. Escribe: “*Para no vivir* me sumerjo desesperadamente en el arte; me embriago con tinta como otros con vino. Pero es tan difícil escribir que a veces quedo destrozado por el cansancio”¹¹⁰.

Vivir para Flaubert es pues escribir; sólo en la escritura encuentra la pasión y el deseo que en *otra vida* le falta. Su *vida*, ajena a todo salvo a su entrega a la imaginación, a lo irreal (elección ejercida sin titubeo ni duda, y sometida tan sólo al estilo), fue su mayor pasión. Y entendiendo ahora estilo como el propio Flaubert lo definió: “una manera de pensar”¹¹¹, o también: “En literatura no hay buenas intenciones: el estilo lo es todo”¹¹². *Estilo* y vida como *couple* desde que la personalidad de Flaubert se formó en una niñez y adolescencia marcadas por la figura del padre, por la familia: la extrañeza, el temor, la neurosis. Será a los nueve años, justamente, cuando decida su elección fundamental y crítica: ser escritor. En 1857, trece años después de su primer ataque de epilepsia, escribe:

“La vida es algo tan repugnante que la única manera de soportarla consiste en evitarla. Y se la evita viviendo en el Arte, en la búsqueda incansable de lo Verdadero a través de lo Bello”¹¹³.

Ya en 1845 escribe a Alfred Le Poittevin: “El único medio para no ser desdichado es el de encerrarse en el arte sin contar lo demás para nada; el orgullo lo reemplaza todo cuando se asienta sobre ancha base”.

¹⁰⁹ Gustave Flaubert, *Correspondance*, T.I-V, Gallimard, Paris, 1973 ss.

¹¹⁰ Carta a M^{lle} Leroyer de Chantepie, 18 diciembre 1859.

¹¹¹ Carta a Ernest Feydeau, 1859.

¹¹² Carta a Louise Colet, 15 janvier 1854.

¹¹³ Carta a M^{lle} Leroyer de Chantepie, 18 de mayo de 1857.

Vivir para Flaubert es escribir *Madame Bovary*. Y a la vez, cinco años antes de publicar *Madame Bovary*, escribe estas palabras, dirigidas a su amante Louise Colet el 7 de octubre de 1852:

“¿Cuándo se escribirá la historia como se escribe una novela, sin amor ni odio hacia ningún personaje? ¿Cuándo se describirán los hechos desde la perspectiva de un cuento supremo, es decir, como los ve el buen Dios, desde lo alto?”

No se trata de que Flaubert deseé “sustituir” a Dios sino de comprender cómo se manifiesta la imposibilidad del escritor de situarse en la línea “aséptica” ante la vida, en términos morales fuera del mundo de valores, independiente, fuera de *esa* vida ahora entendida no desde la crónica, sino desde el *arte* en cuanto paradigma de la trascendencia del escritor absoluto.

Por lo demás, la posición de Flaubert ante el lenguaje se despliega a lo largo de su adolescencia en una relación pautada por su neurosis, por la significación de las palabras y la pasividad. En declaraciones a Michel Contant¹¹⁴ relata esa relación, tan presente en lo que Flaubert denominaba “lo indecible”:

“Lo que Flaubert llama lo “indecible” es, de hecho, lo que no quiere decir que sabe, por ejemplo sus sentimientos hacia su padre y su hermano, y es también lo inexpresable hoy. En el libro muestro cómo Flaubert creyó al principio que la “poesía” no podía exteriorizarse en un poema sino que era una manera de vivir que las palabras traicionaban (...) Después descubrió un uso imaginario del lenguaje para expresar cosas imaginarias. A partir de ese momento encontrará en un conjunto la posibilidad de hacer sentir —y en lo imaginario— una belleza de mujer o el sabor de un *pudding*. Pero así y todo postula la no comunicabilidad de lo vivido. El tema de la incomunicabilidad, como se sabe, es uno de los temas mayores de la burguesía del siglo XIX y comienzos del XX y produjo, por otra parte, obras importantes. En cuanto a Flaubert, fue llevado a la idea de la incomunicabilidad porque, a causa de su protohistoria, no tenía el uso del lenguaje afirmativo”.

b) En segundo lugar existe otro elemento constitutivo de la biografía de Flaubert, la enfermedad, su epilepsia, más allá del primer diagnóstico que se le dio, el de congestión cerebral, y que es clave para comprender la inteligibilidad

¹¹⁴ “Sur *L'Idiot de la Famille*”, en *Situations X, Politique et Autobiographie, op. cit.*

de *L'Idiot*. El análisis ejercido por Sartre integra la epilepsia en la *pasividad* y en la *libertad* del sujeto: es una neurosis que será histórica a la vez que social: “Eso es lo que constituye la grandeza de la obra de Flaubert”, escribe Sartre, en cuanto que tomó “la contingencia original como objetivo último del rigor constructivo”.

Es sabido que el primer ataque de esa enfermedad sucedió en enero de 1844 cuando de regreso a su casa acompañado de su hermano, Achille de Deauville, al llegar a Pont l’Évêque experimenta por primera vez el ataque epiléptico. Tenía veintitrés años.

Fecha clave, pues, en la biografía de Flaubert y sobre la cual Sartre construye su ingente método. Flaubert se referirá en diversos escritos a ese momento de su vida, pero el hecho de su enfermedad encuentra en el medio familiar y en la elección de ser escritor los análisis más efectivos.

De hecho, Sartre estudia Pont l’Évêque como un giro decisivo en la elección originaria del adolescente Flaubert. Será en el periodo que sigue a esa fecha, enero de 1844, cuando Flaubert experimente su ser como de “vejez frágil y cauta”: “La enfermedad nerviosa se le presenta a Gustave como la muerte de su persona”. Sin embargo, el hecho claro es que Flaubert, en lo que Sartre va a denominar “videncia”, describe su enfermedad nerviosa en los escritos anteriores a la crisis de Pont l’Évêque y en particular en *Novembre*, obra concluida en 1842. Es el envejecimiento prematuro, expresión que en Flaubert es ya senilidad, sentir las “mil vidas vividas”… Tiene veintiún años.

VI.4. Consideramos que aun si el proyecto de Sartre queda delimitado en una concepción psicologista (por más que supere el psicologismo del inconsciente freudiano), en una imposible superación idealista del existencialismo y en un materialismo que intenta rebasar el oclusivo sistema dogmático del marxismo soviético y francés de los años sesenta, el proyecto de *L'Idiot de la Famille* no invalida la apuesta crítica de Sartre por forjar una antropología (*Critique de la Raison dialectique* plantea, *more kantiano*, “sentar las bases de toda antropología futura”) en donde la Idea de *Hombre* pasa a ser *constituida* y *representada* en el estudio de un sujeto individual, Gustave Flaubert. Desde el *materialismo filosófico* la empresa de Sartre habría que situarla en el contexto del desarrollo de las ciencias en las postguerra, del positivismo y la filosofía de la ciencia incluido el desarrollo experimentado por el marxismo en su cierre ideológico y político establecido fundamentalmente a través del *Diamat*; es ahí donde adquiere todo el valor gnoseológico y ontológico la empresa de Sartre. Y ello en la medida en que desde la *crítica* de la Razón dialéctica la Idea de *Hombre* encuentra su sentido individual e histórico en un humanismo absoluto.

VI.5. He aquí, a nuestro juicio, la clave: *L'Idiot de la Famille* significa el que podíamos denominar último ciclo del pensamiento de Sartre y el que, hasta ahora, ha sido prácticamente desconocido¹¹⁵. En *On a raison de se révolter*¹¹⁶ Sartre se expresa en estos términos sobre *L'Idiot*:

“Independientemente del interés ideológico, considero esta obra como una obra socialista, en el sentido que, si lo logro, debería permitir que se avanzara en la comprensión de los hombres, desde un punto de vista socialista. Desde este punto de vista me parece que actúo, aunque para más tarde, para la sociedad socialista”.

Aun considerando *On a raison de se révolter* como una obra crítica respecto de los círculos sartreanos familiares o próximos, este aserto y otros del mismo tono no escapan al interés que Sartre procuró mantener en la obra. El marco material (social, ideológico si se quiere) en el que se publicó, incluso se redactó, no le exime de su preocupación intelectual y filosófica: Es lo que nos lleva a considerar necesario cambiar el punto de vista metodológico sobre la obra sartreana, diríamos las *sumas*, es decir, *L'Être et le Néant* y *Critique de la Raison dialectique*. Hay que revisar los esquemas críticos literarios y filosóficos elaborados hasta el presente. Por el contrario se trataría más bien de elaborar una cuidada metodología *materialista* a partir del esquema propuesto y cuyos principales centros de atención enumeramos:

a) Sartre, según estos supuestos, habría tratado por todos los medios de conceder a la conciencia, en cuanto libertad, de las prerrogativas de *libertad absoluta* tal como queda desarrollado en sus primeras obras: *L'Être et le Néant*, con los antecedentes de *La Trascendence de l'Ego* y *La Imagination*, y ello frente a un materialismo cuestionado por cuanto disolvía la individualidad. La crítica al “materialismo metafísico” (*sic*) intentaba rescatar, a partir de los orígenes de un Marx “carcomido” por el marxismo del siglo XX representado por el *Diamat* (y el determinismo y economicismo engelsiano) el estatuto de esa libertad arropada por el prodigo de descubrir al *hombre social* en cuanto *proyecto*, pero actuando en cuanto *praxis*, frente a la naturaleza, frente al medio exterior, y a la vez frente a la sociedad:

“Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que

¹¹⁵ Puede consultarse Jose Luis Rodríguez, *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2004.

¹¹⁶ *Op. cit.*, pág. 74.

el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se transforme al mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un producto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad”¹¹⁷.

Tal postura no se propondría sino construir un *sistema filosófico* cuyo eje quedaría sujeto a la *filosofía moral*, al desarrollo de una moral de la libertad, en el proyecto de totalización de las empresas humanas.

b) El *humanismo existencialista* sartreano, crítico en sus orígenes del humanismo grosero, abstracto, “católico” (*sic*) del personaje “el Autodidacta” de *La Nausée*, habría derivado hacia un humanismo *absoluto*, expuesto en los años sesenta y producto de su crítica materialista. Ahora será el individuo, un sujeto, la praxis individual que debe elegir en cuanto para-sí, pero integrada en una sociedad solo determinada por la libertad de los distintos individuos en el marco de la estructura de los conjuntos prácticos (series, grupos, instituciones, etc) tal como son estudiados en *Critique de la Raison dialectique*:

“No habrá hombre integral en tanto que lo práctico-inerte aliene a los hombres, es decir, en tanto que los hombres, en lugar de ser sus productos, no sean más que los productos de sus productos; en tanto que ellos no se unan en una praxis autónoma (que someta al mundo a la satisfacción de las necesidades) sin dejarse someter y divisar su objetivación práctica. No habrá hombre integral en tanto que cada hombre no sea hombre total para todos los hombres”¹¹⁸.

El individuo en cuanto exterioridad e interioridad, en cuanto *universal singular* puede ser estudiado como tal a condición de no utilizar tales conceptos como llaves de una comprensión parcial del hombre, sino total; total por cuanto el individuo es totalizado y totaliza a su vez en el marco de su tiempo; total por cuanto la Historia en Sartre da significado en el proceso de liberación del hombre, de su enfrentamiento con *él* y con el *Otro* (así sea sociologizando el *cogito*)¹¹⁹. A la vez, tal proyecto de comprensión incluye un giro en su

¹¹⁷ *Saint-Gênet, comédien et martyr*, op. cit., pág. 288-289.

¹¹⁸ Notas del año 1965 escritas por Sartre para una conferencia sobre Historia y Moral. Ver Francis Jeanson, *Sartre*, col. “Les écrivains devant Dieu”, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, pág. 138.

¹¹⁹ Claude Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (Plon, Paris, 1962, p. 330) fue quien desde el estructuralismo se enfrentó a las tesis sartreanas desarrolladas en *Critique de la raison dialectique*. La expresión “cautivo de su Cogito” señalaba cómo el sujeto quedaba encerrado en un “cogito sociologizado”.

pensamiento, un Sartre más cercano a la instauración de una moral cuyos principios se encuentran disueltos a lo largo de sus obras incluso en *Cahiers pour une Morale*, y quizás sólo en dos de ellas, *Saint Gênet, Comédién et Martyr* y *L'Idiot de la Famille*, pero que finalmente ha quedado inconclusa como ya hemos señalado.

c) Esta lectura, a la luz de los presupuestos antropológicos materialistas, incluye por tanto, como hemos señalado, rebasar la visión sartreana del marxismo, un marxismo embebido de los *Manuscritos filosófico-económicos de 1848*, filtrado por el marxismo soviético, cuya existencialización ha mostrado ser insuficiente para dirimir el dualismo *dialéctica de la conciencia/dialéctica de la realidad* por una parte, y la *dialéctica objetiva/dialéctica subjetiva* por otra, en la medida que las condiciones *materiales* e *ideológicas* de la época han variado y en fijar los nuevos presupuestos de estudio que incluyen el propio método de Sartre desplegado en sus últimas obras, fundamentalmente en *L'Idiot de la Famille*, y la posibilidad misma de construir el propio sistema de inteligibilidad biográfico .

d) En el orden literario cabe situar al Sartre escritor que está entre nosotros. La literatura ya no puede sobrevivir de fantasmas literarios ni de imágenes rebotadas de una realidad que emerge de distinto modo en la actualidad. Porque esta realidad es ahora insuficiente: es *ficticia*, distinta a la que hoy se puede apelar: mundo sensible, mundo cruzado por las ciencias categoriales, también por el propio lenguaje, por las propias palabras en tanto ellas conjugan el mundo dispar, ambiguo, dialéctico en el que se mueve el hombre.

Pero tampoco se puede reprochar a Sartre que haya juzgado su época en función de sus principios morales y filosóficos, y porque haya alterado el circuito de difusión dialéctica de la realidad; aunque la penitencia que asumió en *Les Mots* sirva como ejemplo ahora. Y si *L'Idiot de la Famille* le ha salvado de la oxidación literaria del tiempo, justamente por su propósito de saltarse los grilletes de la ficción-mito, también se le debe reivindicar como testimonio de lo que debe ser el escritor de hoy: formado en las ruinas del pasado, construido sobre los cimientos del mundo clásico y edificado sobre su tiempo (que es el cruce de generaciones, de contemporáneos y coetáneos). Y si la ficción tiene sentido para servir al propósito de desvelar la realidad la escritura no exige salvación hoy; ella debe salir del muro de acero encorsetado que ha rodeado el mito del escritor apartado / entregado al mundo para mejor entenderlo y/o transformarlo.

Si es que pensar es pensar contra la herencia recibida, aun considerándola y asimilándola; si pensar es pensar con (y acaso, si cabe, contra) un pensamiento,

nosotros debemos enfrentarnos al mito de la literatura como reconocimiento de nosotros mismos y nuestros fantasmas: sólo saliendo de nuestros inexistentes yo (s) podremos escapar de la trampa del espiritualismo, del falso criticismo y de la consideración de la literatura como un juego preciosista de estilo y fuga de la *mente bella*.

e) Tarea que no olvida, a sabiendas de las evidentes consecuencias ontológicas, lo que ello implica, considerar la fenomenología, el existencialismo de la primera investigación de Sartre, incluido el *marxismo humanizado*, incluso absoluto (en la medida que desgaja al hombre de Dios y el Mundo) como los pasos previos a un estudio de todo individuo, de todo *universal singular*. Tarea que no oculta, tampoco, la reconstrucción dialéctica de tales pasos que, por lo demás, deben presuponer, como lazos conectados entre sí, su estudio crítico y dialéctico (en su sentido de desvelar la contradicción), en cuanto integran un *todo inteligible* por más que los presupuestos existencialistas y dialécticos incluidos en *L'Idiot de la Famille* no alcancen a superar el dualismo sujeto/objeto (*ser para sí/ser en sí*) por más que se proponga superar el dualismo cartesiano, o el de naturaleza/cultura y el proyecto quede sometido a un material sobre el que habrá que trabajar, considerar y rebasar incesantemente: el pensamiento se construye desde la herencia de otros pensamientos, pretéritos o no, desde el enfrentamiento también.

MUNDOS DE LA EXPERIENCIA.

José Antonio Méndez Sanz. Universidad de Oviedo

1. La filosofía griega recibida, en sus diversas modulaciones (la judeocristiana entre ellas), abrió un mundo cuya decadencia como ideal regulador de nuestro acceso a lo que hay¹ (acceso teórico, práctico, estético, triple "mirar" encadenado de origen él mismo griego) tiene importantes consecuencias para nuestro concepto de realidad y el papel que han de jugar en él nociones determinantes como la de experiencia.

2. Qué sea la realidad no es hoy, quizá nunca lo haya sido, una pregunta que admite no ya una respuesta directa (la realidad es esto o aquello) sino incluso una formulación directa, unitaria (¿dónde podemos preguntar?, ¿a qué o a quién?, ¿en qué términos?, ¿con qué garantías?)²: la realidad no puede ser considerada ya según el concepto de "cosa" (ente,

¹.- Acceso innegable: el hombre desea por naturaleza "conocer" (*homo quaerens*, etc.): somos de tal manera que estamos impulsados a conocer (por sobrevivir, por curiosidad, por saber, etc.).

².- Prefiero utilizar la terminología de Zubiri (realidad) que la de Heidegger (ser), aunque el carácter verbal (fluido) de la segunda supone, en mi opinión, un importante avance terminológico respecto a la conceptualización más "cosista" (aunque el pensamiento zubiriano es dinamista) del primero. La razón no es que considere el "ser" (verbo) una característica de la realidad (como Zubiri: la realidad, entre otras cosas, es). Encuentro que ambas nominaciones son ya demasiado concretas, demasiado orientativas. Elijo, sin compromiso con su etimología, la de realidad, entrecambiándola, y entendiendo por "la realidad" lo que hay o puede haber (con lo que quedaría recogido también lo que, en mi opinión, Heidegger busca): no en sentido cívico sino indefinido, más allá de la polémica verbo-substantivo. Porque, incluso en el Heidegger del "Ereignis" la pregunta por el "ser", avanzando, mediante la temporación, más allá del estatismo (entificación, hipóstasis, despliegue recuperador) clásico, sigue operando, precisamente por esta referencia a la temporalidad "acontecimental" como horizonte del ser, con un modelo unitario de "realidad". El enorme avance que la "ontología" heideggeriana supone respecto a la tradicional (la recuperación de la temporalidad como horizonte del ser) debe ser implementado; su "unidad" debe estallar (aunque sea la unidad que "liga" los distintos y dispares, si se quiere, eventos): el tiempo, la temporación, es un rasgo de nuestro mundo, no de "lo que hay, etc.", aunque este mundo sea visto ahora como "fragmentario". Esta implementación no supone, en modo alguno, un regreso: pues el mundo de la metafísica clásica es sólo "un caso" del "evento". ¿De qué será -si vale la expresión- un caso el "evento"? ¿Es posible pensar esto sin "generalizar", sin introducir una unidad "superior" que englobe "lo eventual" y otros posibles "diferencias" dentro del mismo "género"? ¿A qué nos veríamos abocados si ello fuera posible? [por ej.: a "superar" la noción substancia-accidente -aunque esta 'substancia' fuera 'dinámica' o 'acontecimental' o 'diferente' o 'sentido-referencia múltiple', etc.; también la noción de causa y fundamento, etc. Superar la inercia de "las vías tomistas": son el epítome de la unidad. Y, atención, el mecanismo de estas vías es muy poderoso y opera más de lo que parece en nuestro modelo de racionalidad oficial]. [Es importante señalarlo: incluso el concepto de Ereignis es demasiado fuerte: porque traduce, demasiado a las claras, dos cosas -o una duplicada: (i) la concepción del ser como manifestación de un poder (*ESIS*: lo que brotando se sostiene, etc; lo que tiene una prolongación -¿o una causa?- más allá de la filosofía natural en la secuencia histórica o deseada del poder histórico-físico: telúrgico-télico) (ii) en el tiempo -ej. *kairós*, tiempo eje, centro del tiempo- o la temporación como estructuración de lo espacio-temporal en torno a (secuenciada por) "acontecimientos densos"/decepción histórica concreta cuando nuestro "totalitarismo" -nuestra idea de la verdad total del ser en el presente, nuestra concepción filosófico-política- se derrumba: Hamlet: es duro que todo siga cuando lo más mío

conjunto de entes, etc.), mucho menos según el de objeto, quizá tampoco según el de donación o darse. En otras palabras: debemos replantear la posibilidad de la pregunta por la realidad (no podemos evitarlo: ni culturalmente ni, quizás, antropológicamente), pero quizás ya no podamos hacerlo en términos de qué sea la realidad, en términos más o menos directos, más o menos obvios. A esto debemos añadir, como segunda consecuencia derivada de la fragmentación de la filosofía recibida, el estallido de la unidad como categoría englobadora de lo que hay: y no sólo de la unidad gnoseológica o epistemológica (entiéndase: hay una realidad en sí, un territorio que todavía no conocemos del todo, que conocemos imperfectamente, etc.), una unidad ésta de la que el dualismo era sólo un nombre, una variación, un todavía no, la apariencia vencible del error. Unidad en que la experiencia era o vencida por el sistema o sistematizable de forma "suficiente". Asistimos al estallido (un estallido que no es mera fragmentación) no sólo de la unidad gnoseológica sino de la -desde la modernidad subordinada- unidad ontológica (unidad de sentido) e incluso óntica (posibilidad de hablar de realidad como, al menos, conjunto de cosas o "acaeceres" -por conservar la errónea primera traducción española del Tractatus de Wittgenstein-, de cosas o "acaeceres" realmente, inmediatamente reales, por hablar en términos de sentido común).

3. Quizás debemos contentarnos con afirmar: "p" es real porque todo lo que se da es real - aunque quizás no de la misma manera-; pero esto dice poco sobre qué sea o pueda ser la realidad (no ya "qué ente" o conjunto de entes, sino qué "x", qué "ultimidad") e incluso sobre si "la" realidad es o no es algo; es decir, si de da radicalmente en términos de ser. Igualmente sobre si podemos hablar de "la realidad" en singular.

4. En efecto, la concepción de la realidad como unidad (mejor, como unidad única, como unicidad) no es sino una conceptualización de lo que hay o de lo que parece haber desde, al menos, un mundo, un mundo inscrito en la tradición a la que pertenecemos. Pues sólo a través de, al menos, un mundo se puede acceder a lo que hay. De este modo, la teoría de la evolución (digamos con mayor fuerza: la ley o leyes de la evolución) o la ley de la causalidad que convenimos en observar en nuestro planeta o en nuestro universo dicen

perece: si mi muerte o mi fracaso fuera el del todo ...) [Los tres nodos de la evolución de Heidegger: Sinn, Wahrheit, Ort son "mundanos" y totalitarios por aplicación de un mundo al ser -aunque sea un mundo que no

algo sobre nuestro mundo, son parte de él (y, en cuanto tal, son reales y no sólo lo parecen: se dan, responden a algo), pero de aquí no podemos concluir (excepto si reducimos realidad a mundo-x) que sean leyes de "la realidad" en la que nuestro mundo está instalado (pues ni siquiera sabemos si esa "realidad" tiene estatuto legal).

5. La misma unidad de "nuestro mundo", la adaptativa articulación que hemos logrado construir en lo que hay y que tantos éxitos teóricos y prácticos nos ha proporcionado y nos proporciona, se resiente y se torna problemática: es una idealización o un ideal (o ambas cosas a la vez) pero no, desde luego, una copia móvil o una imagen espectral de "la realidad" inmóvil. Las criaturas que nos ayudaron a erigirla y a erigirnos: sujetos, objetos, dioses, prácticas, valores, conocimientos, rebajan sus pretensiones, buscan nuevos acomodos o desaparecen con mayor o menor estrépito cumplida, quizá, su no tan modesta misión de escalera. La unidad (de lo que hay, de la realidad, de los mundos, de todo mundo) es, vista hoy, una abstracción prematura, aunque no deje de ser, en muchos casos, una necesidad para legitimar actuaciones.

6. Lo que se nos muestra en este agrietamiento, es la tolerancia de lo que hay a los mundos, el carácter in-negable de estos. Y lo que hoy cabe reivindicar y hacer valer (destruyendo el vértice de la pirámide que obligaba a converger en él a todos los mundos; pero sin renunciar, en el latir del caos, a ciertos ordenamientos, parciales eso sí), lo que hoy cabe defender no es ya la pluralidad de los mundos sino el carácter, en cada caso, in-negable, irreductible, indestructible de su pluralidad³: la definitividad, el carácter absoluto de su, cuando se dé, parcialidad (y ello sin mengua de la respectividad que los liga y que tiene diversas traducciones: solapamiento, comunicación, discusión, refutación, sometimiento, negación, comprensión, olvido). Su definitividad es su darse, no su "verdad" (en sentido de adecuación a una realidad inmóvil, etc.)⁴.

logra totalizar-; son demasiado, todavía, presentistas, demasiado unitaristas].

³.- Pluralidad, por lo tanto, en al menos dos sentidos: hay múltiples mundos, cada mundo es múltiple. La Unidad es, simplemente, la variable intersección de varios mundos.

⁴.- Es importante señalar que el hecho de que un mundo pueda ser refutado por otro no sólo no niega su "realidad" sino que, precisamente, la confirma: el carácter de mundo estriba en su finitud, en su refutabilidad, en su "condena al olvido" (al menos esto vale, y probablemente no sólo, para nuestros mundos). Del mismo modo que mi muerte me refuta, la "muerte" de una civilización la refuta. Y la "muerte" del "universo en expansión" lo refutaría (refutaría su "lógica eterna", por así decir: si aspiraba a ella). Incluso las "refutaciones intramundanas" no refutan la "realidad del error" (2+2=5 es real; y es real que ha sido).

7. Mundo es toda posible articulación en/de lo que hay (en presente, pasado y futuro si introducimos nuestra notación temporal: lo que hubo, hay, habrá, lo que pudo-puede-podrá ser o no ser). Naturaleza naturada que puede actuar como naturante. Mundo es toda posible "configuración". (Lo que no quiere decir: la realidad es configuración, etc., sino: lo que hay tolera ser configurado en mundos).

8. ¿Qué significa la vinculación experiencia-mundo? La experiencia, toda experiencia, dándose en un mundo, abre mundos, es una articulación mundana en/de lo que hay, es la posibilidad de abrir o articular mundos⁵. Siendo la articulación que constituye un mundo una forma de inter-acción, de respectividad o de referirse (por buscar formulaciones no sólo activas sino también pasivas), podemos decir que, al menos, desde todo ámbito experiencial se puede abrir un mundo, toda experiencia forma parte, al menos, de un mundo, (se) inscribe (en) un sentido dentro de lo que hay, aunque no "directamente" sino siempre a partir de "otros mundos" (la categoría de mediación es aquí decisiva), de respectividades previas. Y, por formar parte o abrir un mundo es real, forma parte de "la realidad" aunque se agote o sea destruida desde otro mundo: pues vivimos en varios mundos a la vez, giramos sobre varios goznes; mundos que aun solapándose o engarzándose no llegan a soldarse en una unidad: un solo mundo que acabaría identificándose con una realidad una y única. Toda experiencia es real aunque perezca, aunque valga, quizás no sin razones (razones desde una intersección de mundos), aunque valga, digo, ya para siempre como absurda o despreciable, aunque sea fugaz: la ausencia de unidad, la real imposibilidad de total unificación, provoca, posibilita esta forzosa tolerancia.

9. Reivindicación de la experiencia: pero, ¿de qué experiencia? De la que sea: incluso de aquella que es fruto del engaño de los sentidos, de las locuras de la imaginación, de los

⁵.- Queda aquí planteada una importante cuestión: ¿se refiere mundo únicamente a experiencia? ¿Hay formas de abrir-articular mundos que no de modo no experiencial? ¿Debemos decir que sólo hombres, animales no humanos y plantas tienen mundo ... excluyendo a minerales y máquinas –por seguir con la clásica y problemática división del mundo físico en reinos? Añádase: si los mundos son -podríamos decir que "por definición"- finitos, también puede serlo el hecho "mundo": lo que "pueda haber" o "darse" o "acaecer" puede "ser-darse-suceder" o "puede-x" de otro modo. Quizás lo más importante aquí sea señalar, a tenor de las formulaciones, lo difícil que resulta evitar la categoría unidad (aunque sea como "cierta unidad") y las que

fallos de la memoria, de los extravíos del deseo. Todo lo pensable es: por concebible, y no sólo lo "rectamente" concebido. Toda experiencia, toda referencia a, toda conceptualización de, toda interpretación, todo trato con los seres es real y no sólo el que autoriza la normalidad de la norma que rige cada mundo (porque todos los mundos tienen su normalidad, incluso el de la más profunda de las locuras; también los ladrones se rigen por ley). Todo trato con los seres "de los mundos" constituye realidad porque amplía su realidad: incluso podemos sospechar, a veces estamos totalmente seguros, que la realidad previa de los entes "en reposo" tal como se nos muestran "a primera vista" no es nada más, ni nada menos, que la decantación -quizá en forma de película o 'hecha masa'- de otras referencias, de otras conceptualizaciones: y que, despojados de estas "capas", tales "entes" no son nada: lo más sólido en nuestro mundo es, para otras posibles experiencias, "nada". La extensión, lo más evidente, lo primero que se nos resiste, no es, como ya viera Leibniz, sino la "confusión" de las miradas parciales que constituyen lo perceptual de las inextensas mónadas (trasládese esto, con otros términos, al otro componente de las mónadas: el apetito; confróntese con la tesis "budista", presente también en nuestra tradición kenótico-mística, de la vaciedad del deseo-del vaciamiento del deseo por aniquilación de su objeto o de su sujeto). La extensión no es sino cierta respectividad de uno de los mundos que habitamos: posiblemente el más decisivo, el más "básico". Sí; pero no el único, no el "último receptáculo": y no precisamente porque esté subordinado a un transmundo "inextenso", "espiritual", o, incluso (más débilmente) "simbólico" que sería la clave última. Esta arquitectura está arruinada.

10. La experiencia (concreta y abstracta o ambas cosas a la vez: percepción, ideación), la experiencia, posibilitada por categorías que tienen su origen también en la experiencia, constituye realidad, crea realidades: la botella de Klein es real, aunque sólo exista en nuestra imaginación (y ni siquiera allí como tal: ¿pues qué significa imaginar en un mundo tridimensional un objeto cuatridimensional?), aunque sólo la experimentemos "concibiéndola" o "describiéndola". La botella de Klein es, como la idea de infinito (frente a Descartes), fruto de la experiencia, de una experiencia ambigua, indefinida, honda, aunque rastreable hasta cierto punto. No hay nada en el entendimiento que antes no estuviera en los "sentidos" (sentidos, imaginación, memoria). Incluso el propio

van ligadas a ella (multiplicidad, etc.).

entendimiento, esta vez con Locke frente a Leibniz, es fruto de la experiencia: la experiencia multiplica la experiencia, aumenta el número de mundos, abre (a) sistemas de posibilidades: porque está inscrita, mediada por los mundos, en la posibilidad. Todo en nosotros es experiencia, podemos decir, pero esto no unifica, no agrupa, sino que multiplica, exaspera: en la "experiencia" no subyace un criterio unificador total (a pesar de las unificaciones parciales que puedan darse) ni puede deducirse de ella una "metodología totalmente adecuada" que nos sirva para detener su complicación.

La experiencia significa, ante todo, complicación, multiplicación. Incluso la "repetitiva", incluso la que "refuta"⁶.

11. Pero vayamos a "nuestro mundo", al término medio de nuestra respectividad cotidiana general, de nuestro sentido común. Nuestro mundo cotidiano (con sus ciencias, sus artes y sus religiones) es, donde quiera que se le tome, múltiple: es más "real" la pluralidad que mantiene sin cerrar la multiplicidad que la unidad-unicidad⁷. Intentemos verlo de cerca (todo análisis es, como se sabe, posibilidad de regresión infinita⁸) y, al instante, se abre en mundos, porque no es sino la dinámica intersección de múltiples mundos referidos entre sí, parcialmente encastrados unos en otros, entreabiertos: mundos que se multiplican indefinidamente con cada consideración (con cada "experiencia" que se haga con ellos). Unos son fugaces, habitados por una mirada sobre la que se puede volver; mundos chejovianos, dioses del instante creados por la piedad; otros más duraderos. Todos finitos y, en esa finitud, indefinidos, multiplicables. Su misma unidad es una momentánea unificación: definirlos como unidades es "una forma de hablar" que no carece de consecuencias, que "provoca efectos". Su carácter efímero no niega sino que subraya su transitoria definitividad: habiendo sido, por su misma forma de ser misma (posibilidades, interpretaciones, etc.) están abocados al seguro olvido o la inevitable distorsión tras haber

⁶.- El argumento en contra: "pero entonces, todo se hace indefinido -todos los gatos son pardos, etc.", es favorable a lo que aquí se dice. Y en modo alguno "los gatos se vuelven pardos". Se trata de que no nos den "gato por liebre" con falsas simplificaciones. Hay, en mi argumentación, una defensa del "racionalismo". Pero toda apología debe ser "sincera" y no "barrer para casa". Para ello, hay que explorar nuevos caminos; arriesgándose a arrostrar lo que no gusta, lo que se escapa al propio mundo.

⁷.- Entiéndase bien: no sólo es "plural", sino que es "múltiple": así deja de ser uno. Empleamos la categoría de "unidad" como "forma de hablar", como "rastro de intersecciones"

⁸.- Posibilidad de regresión. En efecto. Pero el análisis lo es siempre de una "posición"/desde una "posición". Dilucidar el concepto de posición (que aúna teoría y práctica, simplificación y multiplicación) se presenta como una tarea imprescindible para abordar la relación (al menos, antrópica) entre realidad y mundos.

producido "efectos" ha veces terribles: mundos sobre mundos, ¿qué es nuestro mundo? ¿El conjunto de nuestros mundos? Pero, ¿se pueden conjuntar? ¿Qué es la realidad? ¿El silencio que antecede, la posibilidad que sustenta, la multiplicación indefinida, el seguro olvido que aguarda? Y, sin embargo, nada más definitivo que lo percibido en ellos: el dolor del niño que ve su mundo desgarrado cuando alguien le roba la pelota es incommensurable, tiene alcance ontológico: a pesar de que para el mundo que habita el adulto que le contempla (y que coincide en parte con el del niño, pues de otro modo no habría posibilidad de relación: crítica, comprensión, indiferencia ...) tal dolor sea absurdo o ridículo: refutable, explicable, asumible, parte de un aprendizaje⁹.

12. Dichosos aquellos que habitando muchos mundos creyeron no sólo habitar uno sino estar en o laborando para llegar a la plenitud estática, espacial, de la realidad "sub specie aeternitatis" o se convencieron a sí mismos de que su tiempo era el tiempo en que se manifestaba el todo en su plenitud. En mi opinión, tales posibilidades, tales mundos, siendo reales y actuantes, estando todavía presentes, han de reconocer que su tiempo, su pretensión, ha pasado: es imposible: es impensable: el todo no es (un) objeto/cosa (ni siquiera, en sentido ya histórico, como en Hegel, una substancia indefinida y realmente pobre que deviene sujeto pleno, plenificado, racional y libre). Es irrepresentable y ontológicamente inconcebible. Es otro nombre del uno y lo dicho para el uno vale para el otro¹⁰.

13. Este final, como toda madurez, es doloroso y pide, quizá, ser elaborado como duelo: aceptar/asimilar que "la realidad"/lo que hay no suministra suficientes elementos para solucionar las cuestiones que ella/en ella/en ello se suscitan y allí donde se suscitan, supone, quizá, un esfuerzo excesivo: el renocimiento del fracaso del racionalista/innatista principio genético del conocimiento (toda pregunta bien planteada puede ser respondida;

⁹.- Todo es cuestión de "escalas", de duración de tramos: mis ilusiones son "subjetivas"; las de una civilización tomada en su conjunto también. Tan "efímera" es mi relación con la chocolatina que "me transporta a la infancia" como las leyes de una "atmósfera oxidante" que antes fue "reductora", según se nos enseñaba: son "tramos" de distinta extensión. Naturalmente, nadie niega que mi relación con la chocolatina se da dentro de una atmósfera oxidante. Pero sólo desde un punto de vista que "recuerde" la atmósfera oxidante cuando pase tendrán importancia estas diferencias de extensión. Y veo francamente improbable que tal punto de vista exista. No se puede negar la importancia de lo menor porque entra dentro del "sentido", de un sentido "finito" y condenado al olvido, pero hoy por hoy, para nosotros, para mí, abierto.

¹⁰.- Por eso "las partes" (lo parcial) no son (no se reducen a) "fragmentos" de un cuadro, ni exclusivamente

toda pregunta que no puede ser respondida está mal, defectuosamente, planteada¹¹), del racionalizador y, para nosotros, humanos, enaltecedor argumento ontológico que hunde sus raíces en Parménides. Resulta duro aceptar que jamás podremos responder a las preguntas "sobre el sentido" que nos acucian; que nada reparará lo que percibimos como injusticias. Y desde luego, de nada vale, en mi opinión, intentar el "atajo" de lo inmediato (de las "fes" o los gnosticismos, pístis-gnósis).

14. O, con otras palabras: la "realidad" (mediada por sus "mundos") suele solucionar las cuestiones que suscita disolviéndolas: disolviendo la experiencia, abocándola al olvido. Por ello, la "disolución" de un error (el loco que cree tener la cabeza llena de arañas se equivoca. Y sufre por su desajuste y no por la realidad de las arañas. Una vez curado, aunque todavía no sepamos cómo, el hecho de que haya sufrido será olvidado; por ello, al estar ya teóricamente solucionado el caso, es insignificante, el daño puede ser reparado/ha sido reparado), la refutación del que "está confundido", puede que no pruebe gran cosa: porque "todo pasará y se disolverá" (de hecho todo pasa y se disuelve) y eso no es signo de falsedad experiencial sino de finitud, de parcialidad, de "subjetividad" (pues el mundo/los mundos de la especie humana son, en ese sentido, respecto a "la totalidad", subjetivos -en el sentido de parciales: véase, por ejemplo, el problema de la "flecha del tiempo"). Lo decisivo, desde el concepto de mundo, es el "haber podido ser", haber podido ser abierto. Por eso, normalmente, el "mal" no es "refutado" sino "negado": en realidad, se dice, nunca se ha dado, no tiene entidad¹².

"elementos" de la unidad.

¹¹.- Principio genético que supone la existencia una realidad en sí (superobjeto, superacontencimiento) y la necesidad de hallar (o recuperar, re-conocer) el camino para orientarnos en-hacia ella. Tiene varias modulaciones. Podemos decir, por ejemplo, que lo que destruye Gödel es una de sus posibles variantes.

¹².- Resulta por ello ilustrativo que el Mundo 3 de Popper (desde su falsacionismo) incluya las "ideas refutables/refutadas" como componentes. Más aún, en pureza: los únicos componentes "desvelados" son los debelados o en proceso de debelación; incluso son los únicos desvelables, dado que la negación de la inducción impide alcanzar principios generales definitivos (quizá lo único "definitivo" serían los "criterios": no contradicción, etc.; pero se trata, desde el punto de vista de lo aquí expuesto, de una lógica finita); el error-lo provisional/definitivo/escalera es lo que tiene entidad: la verdad como verosimilitud es el camino de los errores -eso sí, del error mínimo posible en cada caso.

Cabría analizar distintas formas de "refutación": refutación en sentido estricto (que, en todo caso, no elimina la "realidad" de lo refutado, del "error"), derrota, olvido, negación, silenciamiento. Siempre dentro del "olvido final" (del mundo que acabará), la dialéctica refutación/realidad de lo refutado (del "mundo del error"; pero incluso las diferentes formas de "refutación") no forman una "unidad" -sino un mundo que puede articular mundos con distintas "lógicas".

15. Destruida la categoría de orden como categoría ontológica (es decir, para nosotros, como estructura "última" de "la realidad"¹³), ¿debemos hablar de un "caos" óntico, de un caos de mundos experimentados, vividos (de un caos tremadamente caótico, de un "caos total", ya que "mundo" (mundo: cosmos, orden) -cada "mundo" y la "totalidad e los mundos"- no equivale a unidad (determinación definible, descripción cerrada) y es indefinidamente multiplicable? La respuesta es negativa: la "experiencia" como multiplicación no es totalmente caótica (tiene órdenes)¹⁴. ¿Cómo se relacionan/cómo relacionar entre sí los diferentes mundos sin "repetir" el ideal tradicional; cómo se articulan?

¹³.- Unidad, totalidad, orden, ... Caras de la misma moneda.

¹⁴.- El orden (en el sentido usual de la palabra) es, respecto al caos (entendiendo por caos: multiplicación en ausencia de un Orden absoluto), una excepción. Y es una excepción "provisional", una fluctuación [Caos no es un ente, sino una "forma de ser", etc., entiéndase bien]. Caos significa también: agrietamiento del mundo ordenado por una tradición.

16. No voy a tratar de responder aquí a esta cuestión. Lo que me interesa es constatar que "lo que hay" sólo es accesible para nosotros desde mundos que, multiplicándose, lo multiplican, que "la realidad" tolera múltiples accesos que se solapan (y que no son meros "puntos de vista" sobre algo dado, sobre un mismo objeto sino "creaciones de realidad" - aunque sean "efímeras" o resulten "refutadas" o "vencidas"). Es real todo lo que pertenece a la realidad: al menos todo lo que se da (como sido, actual o posible), todo lo que se plantea. Entiéndase bien: no se dice que haya una realidad ("la" realidad) que sea el soporte, la suma o síntesis de lo que se da, etc. Precisamente, desde la experiencia, lo que está comprometido es su carácter unitario (uno, único, total ...). Los mundos no son ni partes de un todo ni todos (en sentido de unidades definidas o definibles) precisamente por su "realidad" (por el carácter innegable de su darse).

17. Experimentamos "la realidad" a través de los mundos, en el conflicto de los mundos que (en) ella (se) suscitan (que nosotros, por ejemplo, suscitamos; pero no sólo nosotros: todas las formas de vida tienen mundos, tienen "subjetividad", "están en respectividad"; quizás, por otra parte, el concepto de mundo sea uno de los accesos a "la" realidad, pero no el único; quizás haya otras posibilidades inconcebibles para -inexperimentables por nosotros aunque podamos postular, lo que ya no es poco, su posibilidad). (De ahí la complicación de la pregunta "¿qué "es" la realidad?" -y entiéndase este "es" en sentido post-heideggeriano. Este "a través de" no es pasivo sino multiplicador: sería mejor decir: experimentamos lo que hay como mundos que no se unifican).

18. Pero, efectivamente, entre "nuestros mundos" hay "orden", las intersecciones crean un espacio de ordenamientos parciales parcialmente compartido. Pero no "un" orden, una jerarquía ideal, sino múltiples posibilidades de ordenación de las respectividades, de las re-ferencias. Una ordenación que, incluso en sus casos más rigurosos, siempre puede ser "relativizada", multiplicada, abierta. Un orden que es conflicto.

El problema de la conciencia: de lo individual a lo social.

Domingo Fernandez Agis. Universidad de la Laguna.

Resumen

Dos sentidos del término conciencia han convivido desde que tenemos constancia del uso del mismo: el psíquico y el moral. Un rasgo distintivo del pensamiento moderno consiste en considerar que el primero ha de prevalecer sobre el segundo. Sin embargo, la propia evolución del concepto parece exigir en nuestros días una apelación a lo social para completar su determinación.

La conciencia como realidad psíquica

En fecha tan temprana como 1538 establecía Luis Vives, en su *Tratado del alma*, una nítida separación entre el ser humano y los animales basándose, no tanto en la presencia o no de conciencia, cuanto en el contenido de la misma. Estimaba que la conciencia humana aparece ligada a la capacidad de *recordar* y *planificar*. Esos dos polos, por medio de los cuales podemos apreciar cómo la mirada humana se hace visión simbólica, apuntan a que el lenguaje responde a nuestra necesidad de trascender lo meramente representado a partir de los datos sensibles, o tal como él nos dice, los frutos de la *fantasía*. Es obligado, aunque para algún lector resulte ocioso, recordar que la *fantasía* es en esa época considerada como la facultad de construir perceptos, a partir de la información sensible recogida por nuestros órganos receptores en el entorno inmediato. Por tanto, el reto al que ha de responder la conciencia humana se define por la construcción y el empleo continuado de un sistema simbólico que nos permita afianzar cierta estabilidad, más allá de la pluralidad irreductible propia de los datos de la experiencia sensorial. Se trata, por tanto, de la construcción de un mundo donde antes sólo había diversidad, de fundamentar la posibilidad de una unidad coherente allí donde únicamente parecía existir la heterogeneidad contradictoria de lo concreto.

Para ello, como nos dice Vives, “no se inclina la aspiración entera de la mente ante la utilidad o daño presente sino que recuerda lo pasado y conjetura acerca de lo futuro; busca el juicio de lo verdadero y de lo falso, cosa de que no se preocupa el animal, sólo atento a mirar lo que conviene al cuerpo y lo que le daña, sin más que el arrebato de la fantasía.

De esa potencia de la mente trae su fuente y origen el lenguaje, expresión de cuanto en ella se contiene y facultad de que asimismo carecen los brutos” (Vives, 1538: 57). Con ese modo de representación simbólica nos distanciamos de forma definitiva del nivel en que se encuentran el resto de los animales, por más que en el caso de algunas especies haya que advertir la presencia de formas elementales de conciencia.

La originalidad de estos planteamientos basta para concederle a la obra mencionada el valor de encrucijada en la cultura científica y filosófica europea del momento. En el punto de encuentro que ella representa convergen los caminos que vienen de la psicología y la medicina grecolatinas, revitalizadas por el humanismo renacentista, y comienzan las nuevas sendas que culminarán en el proyecto moderno de construir un conocimiento científico completo de la naturaleza humana. Hay que subrayar de la forma más enfática posible cómo aparecen ya en Vives algunas de las claves del enfoque que la Psicología actual hace de la cuestión. En efecto, él es el primero en plantear una estrategia de aproximación que hoy nos resulta común. En este sentido, nos dice que la conciencia “habrá de ser observada en sus operaciones, porque no se ofrece a nuestros sentidos; mientras que con estos, así internos como externos, podemos conocer sus obras” (Vives, 1538: 61).

Por tanto, la conciencia, como cualquier otro fenómeno de nuestro psiquismo, ha de ser inferida a partir de la toma en consideración de sus manifestaciones externas, en la conducta del individuo. Pero no es esto sólo lo que el sabio renacentista sostiene al respecto. Con una rotundidad y claridad admirables, si tenemos en cuenta la época en que estas apreciaciones se formulan, enfatiza Vives que “no nos importa saber qué es el alma, aunque sí, y en gran medida, saber cuáles son sus operaciones” (Vives, 1538: 61).

Por todo ello, es conveniente dejar aquí bien claro que su valerosa toma de posición le sitúa ya en el camino que llevará, siglos después, a la constitución de la psicología como

disciplina científica. Porque Vives renuncia a la especulación sin fundamento y vincula de manera explícita sus objetivos al análisis de todos aquellos datos de los que quepa la posibilidad de establecer un contraste y un conocimiento precisos. Advierte, no obstante, que ese conocimiento no es obtenible de una forma sencilla. Distintos niveles de complejidad nos aguardan a medida que nos adentramos en el mismo. En primer término, en nuestras percepciones se funden y reordenan datos que provienen de diferentes sentidos. El objeto percibido es, por tanto, un constructo mental fruto de la combinación coherente de distintos factores estimativos. Por otro lado, más allá de la construcción misma del percepto, un *sentido interior*, que hemos de identificar con la conciencia, se encarga de vincular unos perceptos con otros, dando de esa manera una utilidad inmediata al contenido de la memoria y posibilitando su articulación con las situaciones presentes. A su juicio, “la distinción y separación de los elementos deben partir de los datos sensibles, pues toda facultad se refiere a aquello en lo cual se ejercita. Aunque existen algunos objetos comunes a varios sentidos, como el movimiento, el tamaño, el número, la forma o figura, el sitio o la posición en un lugar, así como las cosas en ellos comprendidas, que son próximamente comunes a la vista y al tacto, de ningún modo pertenece a los sentidos lo que la facultad interior saca de los conocimientos dados por ellos, verbigracia, la hermosura en la forma o la fealdad, la semejanza y la desemejanza” (Vives, 1538: 44).

La idea funcionalista aparece prefigurada en la analogía que establece entre los procesos intelectivos y los físicos. El organismo humano es una totalidad que va constituyéndose por medio de distintos niveles de integración. De la misma forma que el aparato digestivo integra un complejo y variado conjunto de órganos que son necesarios para realizar las funciones digestivas, el psiquismo humano admite una consideración globalizadora porque es el resultado de una integración análoga. La imaginación, en su acepción ya especificada, la memoria y la inteligencia armonizan sus respectivos funcionamientos gracias a la conciencia, haciendo de esta forma posible establecer la unidad que da sentido a la subjetividad humana. Vives nos dice que, “así como en las funciones de nutrición reconocemos que hay órganos para recibir los alimentos, para contenerlos, elaborarlos y para distribuirlos y aplicarlos, así también en el alma, tanto del hombre como de los animales, hay una facultad para recibir las

impresiones de los sentidos, la cual se llama imaginativa; otra para retenerlas, o sea la memoria; otra que las perfecciona, la fantasía, y finalmente, la que las clasifica según su asenso o disenso, que es la estimativa” (Vives, 1538: 51).

Quizá no haya escapado al lector el carácter prevalente que Vives atribuye a la inteligencia, interpretada ahora como facultad de producir juicios o raciocinios. La cúspide de la actividad mental humana se concibe y explica desde una perspectiva funcional. Para ello, Vives se propone analizar su funcionamiento específico, así como las relaciones concretas que la inteligencia guarda con otras facultades psíquicas. Para él, el resultado de los juicios que el intelecto elabora es permitir la integración de manera eficiente en la realidad que nos rodea. Tampoco habrá escapado al lector la originalidad de su planteamiento, por lo que se refiere a la visión de las facultades psíquicas, en las que establece una gradualidad en el curso de la comparación entre los animales y el hombre. En éste último, la facultad estimativa procede mediante la construcción de juicios, de pensamiento racional, mientras que en el animal prevalecen las reacciones instintivas y las emocionales, en el sentido más primario del término. Como dice el propio Vives, “la facultad estimativa es aquella que partiendo de las impresiones sensibles produce el acto del juicio, dirigido a distinguir lo que puede ser provechoso o nocivo, puesto que la naturaleza la creó para nuestra salud, y para el conocimiento o estímulo de los sentidos” (Vives, 1538: 53).

Continuando con estas consideraciones iniciales, en las que tan sólo se pretende dejar constancia de la aparición del enfoque moderno del problema de la conciencia, no podemos dejar de señalar, por último, que Vives pretende en su obra esbozar un cierto mapa cerebral que le permita localizar las funciones psíquicas básicas en el lugar físico en que sus operaciones se realizan. En este campo es tal vez donde puede apreciarse de una forma más evidente la radical modernidad de sus planteamientos. Su enfoque constituye un modelo, por primario que éste sea, de cómo ha de combinarse reflexión e investigación empírica. Para él, sin esta última no alcanzaremos jamás un resultado positivo. Resolver el problema de la conciencia nos lleva, de manera inexorable, a enfrentarnos a la cuestión de las relaciones entre la mente y el cuerpo. El abordaje más coherente que pueda hacerse de este problema, una de las grandes cuestiones que la

humanidad se ha planteado y que, como es bien sabido, aún no ha alcanzado a resolver, nos lleva a buscar la ubicación física de las facultades psíquicas. ¿Dónde se acometen, en suma, las funciones básicas que nuestro cerebro tiene que desempeñar?

Se trata, como decimos, de una cuestión fundamental, pues la respuesta a la misma puede darnos la clave para responder de forma coherente al problema mente/cuerpo. Vives sostiene que “otorgó la Naturaleza a estas facultades diversos instrumentos, a modo de laboratorios distintos en las partes del cerebro: en la región anterior de éste se afirma que está el origen y asiento de los sentidos, y que en ese mismo sitio se forma la imaginación; en el centro se hallan la fantasía y la facultad estimativa; la memoria en el occipucio” (Vives, 1538: 54). Parece, por tanto, que Vives traza su esbozo de mapa cerebral siguiendo el criterio de la proximidad relativa al sentido predominante en los humanos adultos, la vista. De forma semejante a como unos mecanismos presuponen el funcionamiento de otros, las facultades psíquicas superiores se apoyan en las inferiores y las estructuras correspondientes se sitúan en consecuencia tras ellas. Hasta llegar a la memoria, que recoge la información pertinente que proviene de cada una de las anteriores. De acuerdo con su crucial importancia, la facultad estimativa que se alimenta de todo lo anterior, coordina y da las respuestas pertinentes en cada situación y se sitúa en el centro. Esta facultad está vinculada de forma directa con la conciencia que, por ello, es ubicada en la misma posición central.

Naturalmente, lo interesante aquí no es discutir el acierto o no de semejante distribución espacial de funciones. No hay que olvidar que estamos hablando de una teoría elaborada en el siglo XVI y es imprescindible tener presentes las limitaciones y restricciones con las que este tipo de investigación podía encontrarse en esa época. Quizá lo que más deba importarnos a este respecto sea, en realidad, el intento de correlacionar la conciencia con la ubicación de cada una de las facultades psíquicas, de acuerdo con un canon explicativo presupuesto. Lo relevante es, en suma, que Vives se plantea que existe un soporte físico de las actividades mentales, que ese soporte es específico y diferenciado para cada una de ellas y, por último, que es un planteamiento coherente tratar de localizar la sede de esas funciones en distintas estructuras cerebrales.

Abundando en este planteamiento, es relevante analizar la relación entre la facultad estimativa y la conciencia, así como sus vinculaciones con lo que Vives denomina fantasía e imaginación, que, como ya se ha dicho, poco tienen que ver con lo que la psicología popular entiende hoy por tales términos.

Tras el cartesianismo y su influencia en la visión de la lógica y sus relaciones con el lenguaje en la Escuela de Port-Royal, caracterizada como es bien conocido por conceder una prioridad incuestionable al pensamiento y considerar que a la base de éste se encuentran ciertos elementos de carácter innato, el planteamiento filosófico del problema de la conciencia experimenta un giro decisivo con la *Crítica de la Razón Pura* kantiana. En esta obra el análisis de los fenómenos relacionados con la conciencia se plantea desde una perspectiva muy diferente a la que Vives proponía. En efecto, para Kant es imposible otro conocimiento de la conciencia que aquel que puede obtenerse de la determinación de ser consciente en el tiempo. Es la temporalidad lo que nos permite una intuición de la existencia de la conciencia, aunque no un conocimiento de la conciencia como objeto, pues de la conciencia en sí misma no puede haber representación alguna. Para el pensador alemán, “el sentido interno por medio del cual el psiquismo se intuye a sí mismo o su estado interno no suministra intuición alguna del alma misma como objeto. Sin embargo, hay sólo una forma determinada bajo la que es posible la intuición de un estado interno, de modo que todo cuanto pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo” (Kant, KvR, A23).

No cabe, con respecto a la conciencia, el mismo tipo de conocimiento que se deriva de los juicios cognoscitivos. Éstos tienen, según Kant, una base empírica y un fundamento interno. Por lo que respecta a la primera, el juicio se refiere siempre a algo exterior al sujeto, que puede ser objeto de constatación o comprobación experiencial por parte de otros sujetos. Desde este punto de vista, el juicio nos lleva a advertir que es posible la objetividad del conocimiento, entendida como intersubjetividad de la experiencia. Pero, como decíamos antes, el juicio posee también un fundamento interno que Kant identifica con las categorías del entendimiento, verdaderas estructuras formales inscritas de forma innata en él y que explican el valor universal de la verdad. Bien es cierto que todo esto se refiere, como se ha apuntado, a los juicios cognoscitivos, que son los que nos proporcionan un saber acerca de la experiencia, y no a los juicios reflexivos, que tan

sólo nos permiten atribuir cualidades como las éticas o las estéticas, que no pueden ser objeto de demostración concluyente. Porque, para Kant “la verdad descansa en la concordancia con el objeto y, consiguientemente, los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad del fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos en él, queda demostrada la verdad del juicio” (Kant, KvR, A820/B848).

Partiendo de estas bases, Kant alude, en primer término, a la posibilidad de expresar lo pensado recurriendo a los símbolos propios del lenguaje. Como segundo criterio, nos orienta hacia el objeto, señalando que el consenso colectivo en torno a él puede considerarse como prueba de la certeza de nuestra representación del mismo. Pero, como bien sabemos, en el análisis del proceso cognitivo que había realizado en las dos primeras partes de esta misma obra, Kant se esfuerza en superar la antinomia existente entre las teorías del conocimiento empirista y racionalista, contemplando éste como resultado de un proceso en el que se combinan elementos estructurales innatos, con la información recogida a partir de la experiencia sensible. Por consiguiente, el propio objeto del conocimiento ha de ser contemplado, no como algo simplemente dado, sino como el resultado de una construcción en la que lo aportado por las estructuras cognitivas del sujeto resulta fundamental. Si la expresión lingüística tiene sentido es porque su fundamento cognitivo recae en esa conjunción de lo innato y lo adquirido característica de la epistemología kantiana.

La inflexión hegeliana

Hasta aquí, hemos recorrido algunas de las etapas de ese difícil camino mediante el que el planteamiento del problema de la conciencia se desprende de las ataduras que lo vinculaban a la visión tradicional, que hacía de ella algo tan próximo como ignoto, el soporte de la moral en su dimensión individual a la vez que una entidad imposible de

ser captada de modo objetivo. Veamos ahora otra inflexión en ese mismo recorrido, en ella parece abandonarse por primera vez la insistencia en la escisión y vuelven a confluir ambos extremos, mostrándosenos la conveniencia de subrayar la conexión entre los mismos.

El sistema hegeliano se apoya en la idea de una realidad absoluta que no está más allá de nuestras posibilidades de conocimiento, sino de la que es posible alcanzar un saber, puesto que de alguna forma se halla incursa en aquello que parecía oponérsele. El espíritu, tal como lo denomina Hegel, cuya presencia puede ser reconocida en todo lo existente, no se reconoce de antemano a sí mismo en lo que en concreto existe, sino que se pierde inicialmente en ello, se aliena en una realidad con la que aún no puede reconciliarse. Esa reconciliación será el resultado de un proceso, por medio del cual el espíritu va reconociendo su presencia en el interior de aquello que en principio parecía serle por completo ajeno.

Se ha dicho que su filosofía es más bien una filosofía del concepto que de la conciencia, pero no hay que olvidar que sin la conciencia no se podría superar la alienación del espíritu ni éste podría devenir jamás concepto, es decir, objeto de un conocimiento cierto para nosotros. En cuanto al método que Hegel propone para alcanzar ese objetivo, es mucho lo que se ha dicho hasta ahora acerca de él. En todo caso bastaría para caracterizarlo, al menos en una primera aproximación, afirmar que la dialéctica, más que un simple método de conocimiento, se presenta como una clave de interpretación que se desprende de la propia vida o del movimiento mismo del contenido.

Ortega y Gasset definió con gran claridad las líneas más revelantes de la reflexión en torno al método, al señalar cómo éste prefigura cuál ha de ser el comportamiento de la mente, aún antes de su contacto real con los objetos concretos. Cómo él mismo solía recordar, esto supone una predeterminación y una mecanización de las relaciones del sujeto cognosciente frente a aquello que pretende conocer. De ahí los peligros que se derivan de sobrevalorar el método en el proceso del conocimiento. En efecto, cuando le concedemos un valor en sí, más allá de su función instrumental, el

método se dogmatiza, se convierte para quien lo utiliza en una receta infalible para obtener la verdad y, con ello, deviene la fuente primaria del error.

Hegel consideraba que una descripción similar reproduciría sin duda lo que en realidad había sucedido con todos los métodos de conocimiento anteriores. A su entender, tan sólo en el método dialéctico podía逆erse la posibilidad de escapar a ese destino. Porque, tal como él lo entiende, éste método refleja el dinamismo de su objeto y, al igual que el, no puede renunciar a ese dinamismo sin hacerlo al mismo tiempo a captar la vida de aquello que es objeto del conocimiento. En el sentido pleno del término, existir es prolongar la materialidad más allá de sí misma, gracias al germen de espiritualidad que siempre hay en ella.

El despliegue de lo real no se completa hasta la integración de lo particular en lo general. Como afirma el propio pensador en su *Fenomenología del Espíritu*, “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (Hegel, 1806: 16).

Además de en su planteamiento metodológico, en otro aspecto crucial se opone Hegel al kantismo. Se trata de su visión de la conciencia cuyo conocimiento, en lugar de quedar limitado a una intuición basada en la temporalidad, ha de entrar, a su entender, en el ámbito de lo conceptual. En su opinión, “la conciencia es para sí misma su *concepto* y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, *al lado de lo limitado*” (Hegel, 1806: 55-6).

El surco que marca la diferencia entre ambos pensadores no podía quedar más claro, por otra parte, que con esta apuesta por la intuición espacial, en lugar de hacerlo por la temporal que, como ya se ha reseñado era la clave del planteamiento kantiano. Quizá detrás de la apuesta hegeliana podamos encontrar el objetivo de subrayar la

realidad de la conciencia, a partir de su especialidad y, aún podríamos decir, de su materialidad.

Por lo demás, se produce en Hegel una evidente identificación entre subjetividad y conciencia. Si bien, su concepción de la subjetividad es más compleja de lo usual. Para él, la distancia entre la mera sustancialidad y la aparición del sujeto como tal ha de ir cubriendose en sucesivas etapas, que engloban cada vez más aspectos supraindividuales. Por eso, cuando se refiere a la primera de esas etapas, nos dice que “la conciencia es *yo* y nada más, un puro *éste*; el singular sabe un puro esto o *lo singular*” (Hegel, 1806: 63).

Momento singular en el devenir de estas etapas es el que supone la aparición de lo se ha llamado la conciencia de la conciencia, la autoconciencia. Unos años después de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*, Wilhem von Humboldt señaló, a este respecto, que la autoconciencia no puede obtenerse sin la intermediación del lenguaje. Para este pensador, era posible la conciencia sin lenguaje, pero la autoconciencia exigía la presencia del mismo, pues la autoconciencia se deriva de una actividad reflexiva sobre los contenidos de la conciencia y ésta última exige el recurso instrumental del lenguaje. Es muy revelador, en este sentido, que Hegel nos diga que para alcanzar la autoconciencia hay que pasar por la conciencia de lo otro, por la conciencia de la distancia que separa al sujeto del objeto o al sujeto de otros sujetos. No se ha cubierto aún la distancia que media entre el yo y el nosotros, pero la conciencia se arma para ese proceso replegándose antes sobre sí misma. Así pues, la idea de la base lingüística de la autoconciencia está presente ya en la *Fenomenología del Espíritu*, de otra manera carecería de soporte real el decurso que Hegel propone para explicar el devenir de la conciencia.

“La conciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro. El *proceso necesario* de las figuras anteriores de la conciencia, para la que lo verdadero era una cosa, un otro que ella misma, expresa cabalmente que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para

una conciencia de sí, sino, además, que solamente ésta es la verdad de aquellas figuras. Pero esta verdad sólo se da para nosotros, aún no para la conciencia. La conciencia de sí sólo ha devenido *para sí*, pero aún no como *unidad con la conciencia en general*” (Hegel, 1806: 103).

Por medio de la actividad intelectiva, de la conciencia del objeto puede llegar a derivar el sujeto cognoscente la conciencia de sí. Se trata de un proceso a través del cual el objeto, que en principio había sido percibido como lo opuesto a la conciencia, acaba siendo contemplado como algo con lo que la propia conciencia comparte cierto sustrato. El elemento racional se revela a través del lenguaje, en el caso del sujeto, y de una racionalidad interna que nos indica que no es el puro hacer ni el sinsentido lo que rige la naturaleza y hace que el objeto sea inteligible. De esta forma, el sujeto y el objeto llegarán a ser pensados, no como dos polos opuestos, sino como dos momentos en la proyección de un mismo sustrato racional subyacente. Por eso el sujeto podrá contemplarse a sí mismo en tanto que sujeto de conocimiento, no tanto por lo que proyecta de sí en el objeto para hacer viable su conocimiento, sino por lo que de sí encuentra en el objeto, porque estaba ya presente en el mismo. La conciencia se encuentra consigo misma en el plano de la mediación que, a través de los sistemas simbólicos, ha de establecerse entre el objeto y el sujeto. La autoconciencia se obtiene, en suma, a partir de la conciencia de la conciencia. Hegel considera que “la conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma” (Hegel, 1806: 108). De donde deriva la idea de una relación dialéctica entre conciencia y autoconciencia. Como resultado de esa dialéctica, la autoconciencia acaba siendo, no sólo el fundamento último de una conciencia que ha superado su propia inmediatez, sino también de la conciencia del objeto. Aquello que hemos llegado a conocer, remontándonos a partir de lo concreto, aparece ahora como fundamento y origen. Lo abstracto se transforma en lo más concreto y lo inmediato manifiesta su naturaleza de mera abstracción al margen de la

actividad mediadora de la autoconciencia. Así, si en el plano de la certeza sensible, la conciencia tomaba como base las referencias sensoriales, en el nivel siguiente, que corresponde a la percepción, la conciencia es conciencia del objeto. De la misma forma que, en el plano del entendimiento lo es de *la fuerza* y en el de la autoconciencia es *la vida* el objeto de la conciencia. Desde esta última perspectiva, la autoconciencia puede permitir al sujeto descifrar el enigma, al revelarle que la conciencia no se pierde en la exterioridad en su intento de conocer los objetos, sino que se adentra en sí misma a medida que avanza en el conocimiento. Por eso afirma Hegel que “el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo” (Hegel, 1806: 107).

Queda claro, más aún si cabe después este breve apunte sobre la cuestión, que la interpretación de la obra de Hegel presenta notables dificultades. Pero no lo es menos que, en ocasiones, rindiéndonos de antemano ante ellas, dejamos escapar la posibilidad de compartir con él ideas e intuiciones, a veces geniales, que pueden sernos hoy de gran utilidad a la hora de comprender las diferentes perspectivas desde las que puede abordarse el problema de la conciencia.

Aproximaciones contemporáneas

No es tarea fácil encontrar un hilo conductor que nos ayude a movernos con seguridad entre la diversidad de planteamientos actuales. Las ideas de Hilary Putnam, a propósito de la conciencia y de las relaciones entre la inteligencia artificial y la humana, se cuentan entre las que han obtenido mayor resonancia en esos campos a lo largo de los últimos años. Bien podrían, pues, servirnos como tramo inicial al menos de ese hilo conductor que andamos buscando. Una primera aproximación ha de llevarnos a valorar las virtudes e insuficiencias del paradigma funcionalista, cuando se aplica a este campo.

En el enfoque contemporáneo del estudio de la conciencia ha merecido una atención muy especial el estudio de sus estados. A ese respecto, se ha considerado que “la misma propiedad psicológica (por ejemplo, estar iracundo) puede ser una propiedad perteneciente a miembros de miles de especies diferentes, que pueden poseer una

composición física o química completamente distinta (algunas especies podrían ser extraterrestres; y quizá los robots muestren ira algún día). La sugerencia del funcionalista es que la teoría *monista* más plausible que se puede defender (...), la teoría que evita tratar a la mente y a la materia como dos tipos separados de sustancias o como dos reinos separados de propiedades, es la que identifica propiedades psicológicas y propiedades funcionales” (Putnam: 1981, 86).

Se trata, como él mismo nos dice, de evitar el riesgo de caer en una posición dualista, que sustancialice en base a la diferenciación de esas propiedades la existencia de una entidad diferenciada en relación a aquello que es su origen o soporte material. La conciencia misma no sería sino el resultado de un conjunto de propiedades funcionales. De esta forma, si no existe diferencia entre las propiedades psicológicas de una especie a otra, o incluso entre las de un ser vivo y las de un ordenador, tampoco debería existir diferencia alguna por lo que se refiere a la conciencia. En todo caso, de existir alguna diferencia, ésta sería de intensidad o grado, pero no de naturaleza. Podría haber estados psicológicos inviables, dada la configuración de una máquina o un ser, pero, en aquellos que esas entidades pudieran compartir, no existiría diferencia alguna.

No obstante, Putnam nos advierte de inmediato acerca de cierto tipo de dificultades inherentes a esta concepción. A su entender, “cuando se piensa en estados psicológicos puros y relativamente abstractos, por ejemplo, en lo que he denominado *creencias entre paréntesis*, esto es, un pensamiento considerado en su contenido *nacional*, o en estados emocionales tan difusos como estar celoso o iracundo, su identificación con estados funcionales de todo el sistema parece suficientemente plausible; pero cuando se piensa en experimentar una cualidad dada, por ejemplo, experimentar una tonalidad particular de azul, la identificación ya no es plausible” (Putnam: 1981, 87). Es decir, que cuando nos aproximamos a cierto grado de diferenciación o sutileza, la citada teoría deja de ser satisfactoria. Habría que añadir, a este respecto, que tales estados, así como otros muchos de mayor complejidad aún, son los que de una manera más específica podemos identificar con lo propio del ser humano. A través de ello se pone en evidencia que merecería ser cuestionada toda hipótesis interpretativa que no nos ofreciese una explicación suficiente de los mismos.

Con todo, la correlación entre estados funcionales y contenidos de conciencia es considerada comúnmente como algo obvio. En efecto, parece evidente que no podrían existir contenidos de la conciencia sin un soporte físico para los procesos que los ocasionan. Estos procesos pueden describirse como la génesis de estados funcionales. Como decimos, pese a que todo esto parece rozar la obviedad, Putnam se opone a la simplificación de un problema que, dada la interpretación que hacemos del mismo, pierde por completo su perfil como tal. Para expresarlo con sus propias palabras, “la correlación no es una cuestión muy debatida, pues todo el mundo sabe que hay al menos una correlación. La identidad sí que se discute, porque es ahí donde radica el problema”. Sin entrar a sopesar la dificultad o facilidad de probar la tesis de la identidad, se centra en demostrar que “hasta la *correlación es problemática, y no en el sentido de que exista evidencia a favor de la no-correlación*, sino en el sentido epistemológico de que *aunque* exista una correlación, nunca podremos averiguar cuál es ésta”. En conclusión, como añade el propio autor, “el problema no radicará en asumir el materialismo, sino en el hecho de que creamos que hay al menos una correlación” (Putnam: 1981, 89).

A la hora de establecer esa correlación con frecuencia se olvida, según Putnam, la dificultad inherente al intento de relacionar procesos, cada uno de ellos con un dinamismo propio, a los que se pretende reducir a un patrón uniforme. A su juicio, “el problema consiste en que la psicología divide los eventos mentales de una forma excesivamente discreta. He aquí la sensación de azul: en este momento empieza, en este otro acaba. Pero las redes causales no son discretas. No hay un único evento físico que sea el correlato de la sensación.

Si la teoría de la identidad está en lo cierto, el estado sensorial Q es idéntico a algún estado cerebral. Un realista metafísico no puede considerar esta identidad como un asunto de convención o de decisión o como si se tuviese un componente convencional idéntico al estado cerebral Q. La opinión es que, como *cuestión de hecho*, vivimos en un mundo en el cual lo que experimentamos como caracteres cualitativos de las sensaciones son en realidad *las mismas propiedades* que algunas de las propiedades que nos encontramos en otros campos como propiedades físicas de eventos cerebrales

(O, mejor dicho, en los cuales la propiedad de experimentar una sensación con cierto carácter cualitativo es exacta y realmente la propiedad de hallarse en cierto estado cerebral)” (Putnam: 1981, 93-4).

Sin embargo, no basta con postular la identidad entre estados de conciencia y estados funcionales. Se trata de una hipótesis deudora de ciertos presupuestos ontológicos y cuya veracidad ha de ser comprobada. Aunque para él los problemas provienen ante todo de su relación con el realismo metafísico, que hacía de las entidades abstractas universales el único soporte válido para el conocimiento. El rango concedido a tales universales los situaba por encima de los contenidos derivados de la experiencia, pese a que sin estos últimos resultara imposible, como señalaba Kant, la elaboración de los conceptos. Por ello sostiene Putnam que “no es la teoría de la identidad la que de por sí nos conduce a dificultades, sino la teoría de la identidad considerada en conjunción con el realismo metafísico –es decir, considerada en conjunción con lo que he denominado perspectiva ‘externalista’ con respecto a la naturaleza de la verdad”. Frente a esa concepción existen diversas alternativas; él mismo nos recuerda que “se puede eludir el compromiso con esa perspectiva” y cita como ejemplo a Carnap, quien habría defendido “que el discurso acerca de objetos físicos es en realidad discurso acerca de sensaciones, si bien muy derivado, y que la decisión de afirmar que un particular estado cerebral es idéntico a un estado sensorial Q es, en realidad, la decisión de modificar de cierta forma el lenguaje del discurso acerca de propiedades físicas, de cambiar nuestro concepto de la propiedad física en cuestión” (Putnam: 1981, 95).

En efecto, al referirnos a los objetos físicos lo hacemos a través de la imagen que de los mismos tenemos presente en nuestra conciencia. Esa *imagen* corresponde a los contenidos perceptuales asociados al objeto. Se puede dar un paso más allá y considerar que los estados mentales, asociados a la percepción o a cualquier otro proceso cognitivo, son en realidad el soporte último de los *universales*. Esos modelos básicos, cuyo papel sería esencial en los procesos cognitivos al permitirnos agrupar bajo un mismo entramado conceptual contenidos heterogéneos, tendrían así una base fisiológica y no meramente cultural.

La existencia de esas estructuras objetivas es incuestionable para quienes defienden una posición realista, en el sentido tradicional del término. Para estos últimos, los universales son a la vez la base del conocimiento y uno de los fundamentos del orden que percibimos en la realidad. Son, por tanto, más reales que los mismos objetos percibidos. Los estados mentales específicos de cada individuo, a los que llamamos *qualia*, responderían a esas estructuras y constituirían su máximo exponente. Precisamente, por esa misma razón Russell pensaba que los *qualia* son los universales en sí. Ciertamente, cuando distintos objetos remiten a un mismo estado de conciencia, podemos inferir que todos ellos se relacionan con el mismo universal.

A juicio de Putnam, sería imposible distinguir los estados mentales de distintos entes, por más que la configuración funcional que diera lugar a los mismos fuera específica de cada uno de ellos. De esta forma, “si efectivamente hubiera robots que fueran funcionalmente isomórficos a nosotros, y trabajásemos, discutiésemos e incluso entabláramos amistad con algunos de ellos, no dudaríamos ni por un momento que fuesen conscientes (Aún así, podríamos quedar perplejos ante la cuestión de si sus *qualia* son como los nuestros; pero esta cuestión no se plantearía más a menudo que la cuestión de si los perros o los murciélagos tienen los mismos *qualia* que nosotros)” (Putnam: 1981, 107). Cualquiera de esos entes dispondría, por tanto, de *universales* correlativos a sus respectivos *qualia*, y no podríamos distinguirlos de los de cualquier otro ente capaz de estar en un mismo estado funcional. Con ello, el soporte último de la objetividad y universalidad del conocimiento tampoco sería patrimonio específico de nuestra especie, sino que permanecería compartido por todo ente susceptible de tener *qualia* análogos a los nuestros.

Por otra parte, como vemos, Putnam subraya la familiaridad como propiedad psicológica que nos lleva a reconocer o no a un ente como semejante a nosotros. El antropomorfismo sigue estando presente en nuestra interpretación del pensamiento o en la atribución de la conciencia. “Nuestro mundo es un mundo humano, y la respuesta a qué cosas son conscientes o no, o a qué cosas experimentan sensaciones o no, o a qué cosas son cualitativamente semejantes o no, depende en última instancia de nuestros juicios humanos con respecto a la semejanza y a la diferencia” (Putnam: 1981, 108).

Pese a todo, habría que tener presente que, cuando pensamos que cualquier ser capaz de percibir algo que un cerebro humano está percibiendo, estaría en el mismo estado funcional que ese cerebro, pueden planteársenos varias cuestiones. Algunas de ellas, es bien cierto, son de orden emocional y tienen que ver con la imagen que el ser humano tiene de sí mismo. En efecto, siempre habrá quien no admite o se sienta incluso agredido por la simple idea de otro ser o de una máquina situados en un estado de conciencia indiferenciable del de un humano. Otras dificultades, sin embargo, trascienden los prejuicios culturales para entrar en un orden epistémico. Se refieren al conocimiento de los procesos cognitivos humanos, a su funcionamiento complejo, continuo y holístico, en lugar de un supuesto modo de proceder discreto. Porque no percibimos cualidades simples y aisladas. Si algo ha quedado claro después de los avatares de la teoría gestaltista es que la percepción humana es un proceso intencional que implica a distintas estructuras, desde la conciencia a la memoria, pasando por las relacionadas con la conducta emocional. Así, no puede ser idéntico un estado de conciencia determinado de un ser humano al de, digamos, un murciélago porque las estructuras cerebrales y los respectivos contenidos de ambos cerebros no son equipolentes. No es esta, en cualquier caso, una conclusión que venga dictada por ninguna suerte de orgullo antropocéntrico. La cisura entre ambos cerebros marca una distancia insalvable en una y otra dirección. Esa cisura es menos pronunciada cuando nos referimos a otros animales, como los gorilas o los chimpancés, pero también existe. No sólo por la diferencia en el tamaño y configuración del neocórtex, sino también por el uso que, desde su aparición en el proceso evolutivo, damos a tales estructuras.

En *Representación y realidad*, el filósofo norteamericano realiza un encomiable esfuerzo autocrítico, distanciándose de manera definitiva de sus primeras posiciones en relación al funcionalismo. Como él mismo nos dice, es posible que sea “el primer filósofo que propuso la tesis de que el ordenador es el modelo apropiado para la mente”. A continuación, señala cómo estableció la denominación de *funcionalismo* a su “versión de esta teoría” y cómo ésta “se convirtió en la concepción dominante –o en la ortodoxia, como dicen algunos– dentro de la filosofía contemporánea de la mente”.

Ahora se muestra convencido de “que la analogía de la mente con el ordenador, llámese ‘teoría computacional de la mente’, ‘funcionalismo’, o como se quiera, no da respuestas a la pregunta que muchos filósofos (y muchos científicos cognitivos) deseamos responder: ‘¿cuál es la naturaleza de los estados mentales?’” (Putnam, 1988: 13-4).

Desarrollando paso a paso las bases de su nueva interpretación postula, en primer término, que “los estados mentales no pueden ser ‘programas’, pues dos sistemas físicamente posibles pueden hallarse en el mismo estado mental y tener, no obstante, ‘programas’ diferentes” (Putnam, 1988: 18). En consecuencia, esa interpretación, usual dentro de los círculos funcionalistas, ha de ser descartada. De este modo, la conciencia habría de ser algo más que un mero epifenómeno asociado al funcionamiento de un programa. No es viable, por tanto, reducirla a una interpretación algorítmica.

Recurriendo a un concepto hoy en boga, Putnam se remite para proseguir la discusión con el funcionalismo a las concepciones de Chomsky y Fodor.

A su entender “no hay esperanzas de hallar una teoría sobre la identidad del significado o la referencia” que pueda aplicarse a partir de cierto nivel de complejidad “y que sea independiente de nuestra explicación de la ‘inteligencia general’” (Putnam, 1988: 39). Su alusión se refiere, de una manera particular, a los excesos a que ha conducido el desarrollo de las ideas de Fodor.

Aristóteles, en su *De interpretatione*, estableció que cuando comprendemos una palabra, la asociamos a un concepto. En esa misma línea se han movido muchos autores posteriores, como John Stuart Mill, Bertrand Russell, Frege, Carnap, etc., todos ellos hicieron de una u otra forma equivaler los conceptos a las representaciones mentales.

El gran problema siempre ha sido, a ese respecto, justificar de modo suficiente la relación entre símbolos, representaciones mentales y objetos del mundo exterior. Como el mismo Putnam nos recuerda, existe una notable incertidumbre en este campo pues, “lo que hace creíble que la mente (o el cerebro) piense (o compute) por medio de

representaciones es que todo el pensamiento que conocemos se vale de representaciones. Pero ninguno de los métodos de representación que conocemos – discurso oral, escritura, pintura, grabado en piedra, etc.- tiene la propiedad mágica de no admitir representaciones diferentes del mismo significado” (Putnam, 1988: 48-9). No puede probarse, antes al contrario, ninguna ligazón natural entre el significante y el significado. De tal forma que el pensamiento se vale de recursos que de suyo son susceptibles de ser intercambiados o sustituidos por otros, ya que nada en ellos remite de forma unidireccional e inequívoca al significado que les atribuimos.

La existencia de un lenguaje interno de la mente, al que no sin ironía se ha denominado *mentalés*, no impediría que el significado o la referencia siguiesen envueltos en la equivocidad. El lenguaje y el pensamiento encontrarían en ese instrumento intermedio la forma de articularse pero, como ya sucedió con hipótesis análogas a lo largo de toda la historia de la filosofía, el *mentalés* tan sólo supondría un desplazamiento del problema y no su solución, además de inducirnos, si aceptamos su existencia, a correr el riesgo de un *regresum ad infinitum*. Pues, la *lingua mentis* exigiría la presencia de otra instancia intermedia entre ella y las redes neuronales correspondientes y a su vez, esa nueva instancia podría exigir otra instancia intermedia para explicar el nivel de complejidad de la comunicación, y así sucesivamente.

A ello se añade que, con *mentalés* o sin él, no parece haber una forma clara de dejar bien asentada la ligazón entre lenguaje y mundo de la que, desde Aristóteles, tanto se ha hablado. En cierto modo, esa es la lección más importante que podemos extraer de la lectura del diálogo *Crátilo*, que su maestro Platón dedicó a discutir el origen del lenguaje y su utilidad como instrumento del conocimiento. Pero Aristóteles, quizá pensando en un modo de huir del peligro de misticismo subyacente en el planteamiento platónico que hace de los universales, a un mismo tiempo, objeto de intuición y único fundamento objetivo del ser y el conocer, se embarcó en la estrategia de justificar a través de los universales un modo de articular el valor objetivo de los modos de significar.

Para justificar su oposición a ese enfoque, Putnam se apoya en el hecho de la “división lingüística del trabajo”. Para él, “el lenguaje es una forma de actividad cooperativa y no una actividad esencialmente individualista. La imagen aristotélica es errónea cuando supone que todo lo necesario para el uso de la lengua está almacenado en la mente individual”. Como es sabido, no es eso exactamente lo que sostenía Aristóteles. Para éste, el *entendimiento agente*, común a la especie, es el responsable de la base universal para el pensamiento y el lenguaje. No obstante, la existencia de tal entidad es postulada más que demostrada por el filósofo griego. Frente a su hipotética existencia, lo constatable en todo caso es el generalizado dominio del lenguaje entre los humanos. El funcionamiento de éste no podría explicarse, en términos aristotélicos, sin la competencia individual. En cualquier caso, Putnam recalca que “ninguna lengua funciona, en realidad, de esa manera” (Putnam, 1988: 54).

Parece incongruente con nuestro conocimiento actual del modo en que funcionan los procesos cognitivos, imaginar que todos los términos del lenguaje hayan de estar asociados a contenidos conceptuales precisos. Por otro lado, como señala Putnam, la tesis del prototipo perceptual también puede presentar dificultades, cuando la tratamos de aplicar en contextos como el de la traducción de una lengua a otra. “Los prototipos perceptuales, si bien son importantes para la psicología, no son *significados*, ni siquiera significados ‘estrictos’” (Putnam, 1988: 81-2). El prototipo perceptual no basta para establecer el significado.

Así pues, si no podemos identificar prototipo perceptual y significado, hemos de orientarnos hacia la tesis que concede primacía a la dimensión social en el establecimiento de la relación entre el significante y el significado. No tiene sentido conceder prioridad a las representaciones mentales cuando, como hemos visto antes, los prototipos perceptuales tienen un contenido que varía en función de la dimensión social del significado.

En resumen, insiste el filósofo norteamericano, “no podemos individualizar los conceptos y las creencias sin hacer referencia al *entorno*. Los significados no están ‘en la cabeza’. El resultado de nuestra discusión es que las actitudes proposicionales, como

las llaman los filósofos –es decir, cosas tales como *creer que la nieve es blanca* y *estar seguro de que el gato está sobre el felpudo*- no son ‘estados’ del cerebro humano y del sistema nervioso aislados del entorno social y no humano. *A fortiori*, no son ‘estados funcionales’, o sea estados definibles en términos de parámetros que forman parte de una descripción del *software* del organismo”. Para Putnam, al menos en este sentido, la propuesta funcionalista es incoherente. En efecto, su conclusión es que, “*el funcionalismo, entendido como la tesis de que las actitudes proposicionales son meros estados computacionales del cerebro, no puede ser correcto*” (Putnam, 1988: 119-20).

Por eso él propone una orientación diferente, con el objetivo de aclarar cuál es en realidad el *modus operandi* de la conciencia. En su planteamiento puede apreciarse con claridad la profundidad del giro que sus ideas han experimentado. Nos dice así que, lo que suele suceder es que, “en vez de pensar que las actitudes proposicionales tienen una realidad fenomenológica que surge de la posibilidad de preguntarnos si comprendimos correctamente un texto o a una persona, buscamos una reducción de las actitudes proposicionales a algo más ‘básico’ en nuestro sistema de metafísica científica. Buscamos algo definible en términos no intencionales, algo a partir de lo que podamos construir un modelo, algo que *explique* la intencionalidad. Y esto –el ‘proceso mental’- es precisamente lo que no existe” (Putnam, 1988: 121).

Como ya hemos señalado, la prioridad que puede concederse en el establecimiento del significado a los estereotipos por encima de las actitudes proposicionales, sitúa el aspecto social y cultural como espacio predominante. La comprensión de un texto o del discurso de un hablante es mucho más que la aceptación de que tales mensajes se expresan con corrección formal, empleando unos símbolos y unas reglas determinadas. Por tanto, como decíamos antes, una interpretación algorítmica del funcionamiento de la conciencia está fuera de lugar, ya que no podría ofrecernos una explicación suficiente de cómo se produce la atribución del significado a los elementos que utilizamos en nuestro lenguaje. En definitiva, “el hecho de que no podamos interpretar un discurso a menos que seamos capaces de continuarlo indica que un algoritmo que interpretara un discurso arbitrario tendría que ser lo suficientemente inteligente para examinar todos los posibles discursos racionales, semirracionales y

poco racionales pero aún inteligibles que pudiesen construir de modo físicamente posible todas las criaturas físicamente posibles. ¿Es probable que exista un algoritmo semejante?” (Putnam, 1988: 140). No parece que la respuesta pueda ser hoy por hoy afirmativa.

Por otro lado, continúa Putnam, “si se recuerda que el único ‘asidero’ que poseemos de la noción de ‘idéntica creencia’ es, en realidad, la práctica de la interpretación, no hay ninguna razón entonces para creer que existe un *estado computacional* en el que se hallan todos los seres humanos posibles que piensan que ‘hay muchos gatos en el vecindario’. Y si no existe un *estado computacional* único en el cual se encuentren todos, tampoco es posible que se encuentren en un estado *neuroquímico* relevante” (Putnam, 1988: 163). Así pues, si el significado que atribuimos a esos u otros términos no está predeterminado por unas estructuras fijas, con una base neuroquímica y comunes a toda la especie, no es coherente pensar que exista una correspondencia entre los contenidos de la conciencia de cada sujeto ni que todos ellos puedan encontrarse en un mismo estado computacional. La vinculación del significado de las palabras a su uso, le permite alejarse de todo presupuesto metafísico en torno al establecimiento del significado. A ello se añade que el conocimiento del proceso nos revela un contenido que va más allá de nuestras expectativas iniciales. “En suma, el intento de examinar el ‘significado’ o la referencia fracasa por la misma razón que fracasa el intento de examinar la razón misma: la razón puede trascender aquello que examina” (Putnam, 1988: 182). Siguiendo una pauta análoga a la que estableciera Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, nos emplaza ahora a abandonar los intentos de explicación neuroquímica, para adentrarnos en el camino de la indagación acerca del uso del lenguaje.

En todo caso, cabría preguntar si trasciende la conciencia aquello que examina. Por lo que llevamos visto hasta ahora, tendríamos que concluir que así es. Y, si como parece es eso lo que sucede, sería posible preguntarnos, evocando una de las líneas de aproximación sugeridas por Hegel, si también se trasciende a sí misma cuando se toma como objeto de estudio.

Habría entonces, de la misma manera que se ha intentado definir el significado de las palabras a partir de su uso, que tratar de definir la conciencia por medio del análisis de su cometido. ¿Qué hacemos mediante la conciencia? ¿Cómo hacemos aquello que hacemos con ella? Estas siguen siendo las grandes preguntas, a las que desde diferentes líneas de estudio nos aproximamos pero que aún no hemos sido capaces de responder desde ninguna de ellas.

En todo caso, vemos cómo va asentándose con firmeza la conclusión de que “debe haber un ingrediente esencialmente *no-algorítmico* en la actuación de la conciencia”. (Penrose: 1989, 505). Esa y no otra es la razón última que avala la convicción de la imposibilidad de reproducir de forma mecánica el funcionamiento de la conciencia. Desde esta perspectiva, ninguna máquina podrá nunca llegar a pensar en la misma forma en que puede pensar un cerebro humano.

De forma análoga, tampoco podemos inferir los contenidos de la conciencia guiándonos por sus manifestaciones externas. Un ejemplo de ello, tan explícito como dramático, es el que Penrose nos ofrece al evocar la utilización del *curare* en cirugía. La pauta general de inferir los contenidos mentales a partir de la conducta del sujeto, se muestra inadecuada si pretendemos hacer de ella un canon explicativo de aplicación universal. Si extraemos de esto todas las consecuencias, tampoco la imitación de la conducta humana en un robot debería tomarse como prueba de un comportamiento propiamente humano. Así, la búsqueda del elemento clave del comportamiento humano nos remite de nuevo a la peculiaridad de la conciencia.

No nos sentimos aislados en el interior de nuestra mente porque compartimos la vida y sus cuidados con otros seres a los que reconocemos análogas inquietudes a las nuestras. ¿De qué forma alcanzamos esa convicción? En contra de lo que sugería Putnam, al decirnos que es tan sólo la familiaridad lo que nos proporciona esa certeza, es la comunicación simbólica, en particular la lingüística, la que nos permite disponer de los medios necesarios para alcanzarla. A través de nuestro uso del lenguaje estamos pasando de forma cotidiana el *Test de Turing*.

Pero no vayamos más allá sin reconocer que, como puede intuirse por la alusión precedente, pese a estar expuesta sobre el fondo de un planteamiento dualista, las tesis que plantea Penrose son, cuando menos, sugerentes. Por lo demás, no parece ser de recibo en la actualidad entender que la mente sea algo con sustancialidad propia e independiente de la que atribuimos al cerebro. Aunque tampoco sea necesaria tal presuposición dualista para comprender y compartir el trasfondo de la interpretación de Penrose. En todo caso, quizás el límite haya de situarse ahora, no tanto entre un monismo y un dualismo matizados, cuanto entre un materialismo ramplón que se acoge sin remedio a unas insatisfactorias propuestas mecanicistas y un monismo que huye del simplismo y nos sitúa en el camino de una interpretación satisfactoria de la conciencia. Sea como fuere, según nos ha enseñado Gadamer, “la dialéctica del límite es que sólo es en cuanto que se supera” (Gadamer, 1975: 417). En suma, tan sólo en la medida en que sobrepasemos las declaraciones de principio y nos adentremos en un terreno en el que sea por fin factible una interpretación coherente de la conciencia, podremos tener cierta confianza en haber trascendido esa limitación empobrecedora.

Por lo demás, podría considerarse que en la actualidad el estudio de la conciencia es el límite focal de toda una serie de disciplinas. Representa una frontera, aunque quizás no acabe de ser percibida como tal hasta que no se alcance una explicación suficiente de la misma. Entonces tendremos plena certeza de su posición limítrofe así como de haber trascendido dicho límite.

En este momento, cuando nos dirigimos ya al final de estas páginas, puede ser clarificador hacer una breve recapitulación. Para ello tal vez sea de utilidad evocar el contenido de la obra *El misterio de la conciencia*, de John Searle. Se trata de un ensayo de gran interés, tanto por la síntesis que nos ofrece de los planteamientos actuales cuanto por el análisis crítico de los mismos que en sus páginas se realiza. Podríamos, pues, seguir su línea expositiva para recordar las ideas que hasta ahora hemos debatido y avanzar algunas propuestas a modo de conclusión.

Una de las cuestiones sobre las que resulta inevitable volver es la que se interroga por las similitudes y diferencias que pueden existir entre el cerebro y el computador. En efecto, como hemos visto es un planteamiento recurrente el de si puede

o no pensar una máquina. A propósito de él, Searle nos recuerda que “el cerebro es una máquina, una máquina biológica, y puede pensar” (Searle: 1997, 13). En todo caso, esta respuesta deja abierta una vez más la cuestión de si alguna vez se podrá construir una máquina capaz de pensar de forma que su pensamiento sea indiscernible del característico de un cerebro humano. Si bien, la respuesta que pueda darse a esta pregunta dependerá en buena medida de qué entendamos por pensar. Si se trata de computar o realizar operaciones, es evidente que tanto ciertas máquinas creadas por nosotros como el propio cerebro humano, son capaces de *pensar*. Pero, si señalamos a la conciencia como base y rasgo diferencial del pensamiento, la distancia entre el cerebro humano y una máquina sigue siendo muy grande. En este sentido, en contra de lo sostenido por la versión fuerte de la Inteligencia Artificial, Searle se une a otros pensadores que hemos mencionado aquí, al sostener que la conciencia no puede ser nunca un mero efecto derivado del funcionamiento de un programa de ordenador (Searle: 1997, 14). Para entender la base de su planteamiento hay que distinguir entre el manejo de símbolos según ciertas reglas definidas de antemano y la comprensión del significado de esos símbolos, más allá de las reglas que definen la correcta combinatoria de los mismos. Esta distinción, que algunos juzgarán problemática, no deja por ello de llevarnos a aceptar que los seres humanos hacemos un uso de los símbolos que no tendría sentido al margen de la existencia de la conciencia. Para Searle, el cerebro es “un órgano como cualquier otro; se trata de una máquina orgánica. La conciencia es causada por el nivel básico de los procesos neuronales en el cerebro y es en sí misma una característica del cerebro. Puesto que es un rasgo que emerge de ciertas actividades neuronales, podemos pensar que es una ‘propiedad emergente’ del cerebro” (Searle: 1997, 17-8). Sin embargo, como ya se ha dicho, la conciencia no puede ser explicada en términos algorítmicos. No se trata de un programa que un computador pueda ejecutar. Los programas informáticos manejan símbolos con una apabullante rapidez y eficacia, pero la conciencia no puede ser producida por ninguno de ellos. Tampoco se trata, por otra parte, de un epifenómeno asociado al funcionamiento del cerebro. Por el contrario es un rasgo primordial del cerebro humano, aunque sabemos que los animales más próximos a nosotros en la escala evolutiva dan muestras de poseer también conciencia, al menos en cierto grado.

Otro de los asuntos que han suscitado mayor atención ha sido el llamado *problema de los qualia*. Como ya hemos expuesto, esta cuestión alude a la dificultad de conocer los estados de conciencia de otra persona. “¿Cómo es posible mediante una descripción física, objetiva y cuantitativa, describir de qué manera las neuronas causan las cualitativas y privadas experiencias subjetivas?” (Searle: 1997, 28). Searle sitúa aquí el núcleo del tradicional problema de las relaciones mente-cuerpo. Esta perenne cuestión ha de interpretarse, a su juicio, a través de la búsqueda de una solución al problema de los *qualia*, porque de lo que se trata ahora es de explicar cómo órganos, no idénticos pero de análoga complejidad, producen estados de conciencia diferentes. Así, aunque el soporte físico sea análogo, los contenidos mentales tienen una especificidad propia en cada sujeto. De la misma forma, pese a que los símbolos que empleamos para la construcción, representación y transmisión del pensamiento son los mismos, los contenidos mentales que hacemos corresponder a esos símbolos se relacionan con experiencias y contenidos que son específicos del individuo. Pero no hay detrás de estas palabras una defensa del solipsismo. Antes al contrario, la posibilidad de la comunicación se basa en la analogía y la diferencia subyacente a la misma, más que en la identidad. Cerebros idénticos, con idénticos contenidos de conciencia, no tendrían necesidad alguna de comunicarse pues nada habría que comunicar.

Pero quizá el mayor de los méritos del libro de Searle que estamos comentando radique en el análisis y discusión que nos ofrece de las más relevantes teorías acerca de la conciencia humana. Nos facilita así, por ejemplo, un detallado resumen de los planteamientos de Edelman, centrándose en las nociones clave manejadas por este investigador: a) la noción de mapas neuronales, b) la teoría de la selección neuronal, que viene a ser una traslación de la hipótesis básica de la teoría darwiniana aplicada al proceso de selección en el que unos grupos de neuronas acaban imponiéndose a otras, y c) la idea de reentrada, descrita como un proceso que permite a diversos mapas neuronales trabajar en paralelo. Por tanto, la *reentrada* no ha de identificarse con un simple *feed-back*. El mecanismo de reentrada hace posible la construcción de un mapa global, que permite al individuo, no sólo disponer de categorías perceptivas, sino también coordinar los procesos perceptivos con sus acciones.

Basándose en estos presupuestos, Edelman construye un modelo explicativo en el cual la memoria -entendida como un proceso continuado y no como un resultado-, la concepción del cerebro como un sistema de aprendizaje, las habilidades cerebrales para discriminar el yo del no-yo, los mecanismos de categorización de acontecimientos y formación de conceptos, así como los que se encargan de relacionar los procedimientos perceptivos con las categorizaciones, son los recursos primordiales para explicar la aparición y funcionamiento de la conciencia en los seres humanos (Searle: 1997, 40 y ss.).

En cuanto a su comentario de las ideas expuestas de Roger Penrose, hemos de decir de antemano que tiene un tono mucho más crítico que el que encontramos en las páginas dedicadas a comentar los planteamientos de Edelman que, como no podía ser de otra manera, Searle encuentra muy prometedores. En efecto, ni la demostración del sinsentido de las tesis de la IA, tomando como base una aplicación del Teorema de Gödel, ni tampoco la apelación a la mecánica cuántica que realiza le parecen a Searle partes de la solución del *misterio* de la conciencia. En primer término porque, sin entrar a discutir la tesis de fondo, los argumentos de Penrose son inconsistentes a juicio de Searle. En segundo lugar, porque la explicación, que implica el uso de conceptos extraídos de la física cuántica, le parece aún más misteriosa que aquello que pretende explicar (Searle: 1997, 55 y ss.).

Pero es en otra de las obras recientes de Searle, *Mente, Lenguaje y Sociedad*, donde encontramos algunos de los planteamientos que pueden ser más esclarecedores. Así, en el citado ensayo, el filósofo norteamericano nos ofrece una definición de las características estructurales de la conciencia que tiene un gran interés para ser empleada a modo de compendio esquemático. Para él esas características son las siguientes (Searle:1999, 73 y ss.):

1. Los estados de conciencia sólo existen como experiencias de un sujeto agente.
2. La conciencia se presenta como una experiencia unificadora o integradora.
3. La conciencia posibilita la interacción eficiente con el mundo exterior.

4. Existe una relación entre estados de conciencia y estados de ánimo. La depresión o la euforia, en circunstancias normales, son resultado de una interacción con estados de conciencia.
5. En sus formas no patológicas, los estados de conciencia aparecen como estados estructurados o estructurantes.
6. Hay una relación entre los estados de conciencia y los variados grados de atención que un sujeto puede experimentar.
7. La conciencia tiene unas condiciones límite.
8. Nos permite disponer de distintos grados de familiaridad en relación a las experiencias que podemos tener.
9. Toda experiencia es relacionada en la conciencia con experiencias anteriores. Nunca es tratada como experiencia aislada.
10. Los estados de conciencia aparecen asociados a distintos grados de placer o displacer en el sujeto.

Por añadidura, en las páginas que dedica al estudio de la conciencia en esta obra, Searle insiste en la importancia de esclarecer dos cuestiones fundamentales en relación a ella. Por una parte, el problema del *binding*, que como se sabe consiste en intentar explicar cómo puede la conciencia construir una unidad de experiencia tomando como base una gran cantidad de elementos dispersos (Searle:1999, 80 y ss.). Por otro lado, nos presenta también como cuestión de primordial importancia la relación entre conciencia e intencionalidad. Para él no se trata de una relación accidental sino que, por el contrario, sin considerar que la vinculación entre ambas es esencial no se puede explicar el funcionamiento de la conciencia (Searle:1999, 86 y ss.).

Insiste en que aunque el cerebro humano puede usar algoritmos matemáticos, aunque no consiste en tales algoritmos. De la misma forma que, si bien el ordenador con el que se quiere simular el funcionamiento del cerebro puede manejar algoritmos, ello no significa que éste consista en tales algoritmos (Searle:1999, 76).

Mención aparte merece su exposición crítica de otras teorías que niegan la existencia de la conciencia, en particular la defendida por Daniel Denett. Este autor utiliza el concepto de *meme*, tomado de Dawkins, para decirnos que lo que llamamos

conciencia no es otra cosa que un conjunto de esas unidades de transmisión o de imitación cultural. De esta manera, el ser humano quedaría reducido a la condición de un autómata que recibe y emite información, en función de parámetros preestablecidos culturalmente (Searle:1999, 104 y ss.).

La argumentación de Searle en contra de estas chocantes ideas, se centra en la imposibilidad de distinguir, siguiendo los planteamientos de Denett, entre apariencia y realidad. Desde esa perspectiva, se necesitaría, en efecto, una tercera persona para aportar coherencia a cualquier interpretación fenoménica. Es más, podríamos añadir que esa tercera persona quedaría investida de una capacidad objetivante que en realidad no podría serle atribuida con fundamento. Con lo cual, el problema de la consistencia de la realidad o el de la objetividad del conocimiento no podrían resolverse sino recurriendo a la vieja hipótesis de Berkeley y llamando en nuestra ayuda a una superconciencia, que el pensador británico identificaba con Dios. Nada más lejos de la perseguida objetividad científica, podríamos concluir.

En sus páginas finales, esta obra nos ofrece un breve compendio de las propuestas del autor en relación al problema de la conciencia. A mi juicio, merecen destacarse dos de ellas. En primer lugar, que para dejar de hablar de la conciencia en términos de misterio o enigma y empezar a hacerlo en términos de problemas científicos que tienen o pueden tener una explicación concreta, hay que asumir que el objetivo final es explicar cómo determinados procesos neurológicos en el cerebro humano, pueden producir estados de conciencia subjetivos, conocimientos o experiencias y de qué manera se materializan esos estados en las estructuras cerebrales (Searle:1999, 192). Por otro lado, reviste particular interés el planteamiento de Searle en torno al dualismo, pues, tal y como se ha indicado en estas mismas páginas, él piensa que es posible rechazarlo sin caer en un reduccionismo. En definitiva, se puede ser monista sin ser reduccionista, sin negar su entidad peculiar a los fenómenos conscientes (Searle:1999, 211 y ss.).

Bibliografía

- CHANGEAUX, J.P. (2002): *L'homme de verité*. Paris, Odile Jacob.
- GADAMER, H.G. (1975): *Verdad y método*, trad. A. Aparicio y R. De Agapito, Salamanca, Sígueme: 1977.
- HEGEL, G.W.F.(1807): *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE: 1985.
- HOUDE, O., B. Mazoyer et Tzourio-Mazoyer, N. (2002) : *Cerveau et psychologie*, Paris, PUF.
- ORTEGA Y GASSET, J.: “Prólogo”, a la edición española de HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. J. Gaos. Madrid, Alianza: 1980.
- PENROSE, R. (1989): *La nueva mente del emperador*. Trad. J. García. Madrid, Mondadori, 1991.
- POPPER, K. (1994): *El cuerpo y la mente*. Trad. O. Domínguez. Barcelona, Paidós: 1997.
- PUTNAM, H. (1981): *Razón, verdad e historia*. Trad. J. M. Esteban. Madrid, Tecnos: 1988.
- PUTNAM, H. (1988): *Representación y realidad*. Trad. G. Ventureira. Barcelona, Gedisa, 1990.
- KANT, I. (1787): *Crítica de la Razón Pura*. Trad. P. Ribas. Madrid, Alfaguara. 1989.
- SEARLE, J. (1997): *The Mistery of consciousness*, London, Granta Books. 1998.
- SEARLE, J. (1999): *Mind, Language and Society*. London, Phoenix.
- STENGER, V.J.(1992): “The Myth of Quantum Consciousness”, *The Humanist*, LIII, 3 (may/june 1992).
- THOM, R. (1977): *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Trad. A.L.Bixio. Barcelona, Gedisa. 1987.
- VIVES, L. (1538): *Tratado del alma*. Trad. J. Ontañón. Madrid, Ediciones de la lectura. 1925.

LA IDEA DE CONVERGENCIA TECNOCIENTÍFICA: ECONOMICISMO VERSUS AXIOLOGÍA.¹

María José Miranda Suárez

La idea de convergencia es una de las nociones más difundidas en el lenguaje tecnocientífico actual. Sin olvidar el éxito que está teniendo en el diseño de la política europea, no cabe duda de que es un concepto clave en la financiación de las investigaciones integradas en el marco de lo que se ha denominado las NBCI (nano-bio-cognito-info-tecnologías). Con ello, pretendemos analizar hasta qué punto se está difundiendo algún sesgo axiológico a través de esta noción. Algo que cobra especial interés si tenemos en cuenta la acogida que está teniendo en los recientes estudios sobre el nuevo modo de producción del conocimiento tecnocientífico (Gibbons, Nowotny, Funtowicz...) y el giro económico que éstos han experimentado en los últimos años.

Convergence is one of the most widespread thoughts in current technoscientific language. Apart from its importance in European political organization, it is a key concept when talking about financing researches included in the framework of what is known as Converging Technologies or NBCI (nano-bio-cognito-info-technologies). Due to its spreading use, we will aim at analysing its own axiological slants. This research becomes more interesting when taking into account the importance of convergence in the current analysis of the new production of technoscientific knowledge (Gibbons, Nowotny, Funtowicz...) and the economic turn this analysis have undergone in the last years.

1.- Introducción: convergencia y empirismo lógico

Han sido varias corrientes las que han dominado los estudios históricos, filosóficos, sociales... de la ciencia y la tecnología en el siglo XX. Aunque tras la I Guerra Mundial comenzaba a despuntar la sociología del conocimiento a través de autores como M. Scheler y K. Mannheim, es sabido que la perspectiva dominante en ese período era el empirismo lógico, el cual proyectaba sus análisis de la ciencia bajo el ideal de una ciencia unificada. Y es que,

¹.- Este trabajo se ha podido llevar a cabo gracias a la financiación de la Fundación Ramón Areces de una beca predoctoral en el Departamento de Ciencia, Tecnología y Sociedad del

es este contexto en el que comienza a utilizarse el concepto lógico-matemático de convergencia como un recurso efectivo en el desarrollo de las historias de la ciencia.

Uno de los precedentes de este tipo de conceptualización es W. Whewell, quien se encontraba inmerso en las disputas que enfrentaron a los historiadores del *grupo de Cambridge*, ante la diversidad de cursos científicos que estaban irrumpiendo en ese período (la introducción de la mineralogía de Werner, la teoría de la herencia de los caracteres adquiridos de Lamarck...). En ese sentido, la aportación de Whewell se basaba en el desarrollo de un proyecto metacientífico de generalización y unificación del conocimiento a través del modelo de las *ciencias inductivas*. Proyecto que estaba influido, en parte, por la crítica kantiana. La convergencia ocupaba un lugar importante en la obra de Whewell, en cuanto era uno de los fenómenos constitutivos de la *concurrencia de inducciones*, y por tanto uno de los criterios demarcadores del conocimiento científico.

Pero, como señalábamos anteriormente, podemos encontrar en la denominada *concepción heredada de la ciencia*, en concreto, en la *International Encyclopedia of Unified Science* (1970), una referencia no menos explícita a los procesos de convergencia científica. Normalmente, se suele aludir al logicismo que introduce Carnap en dicho proyecto de unificación de la ciencia, según el cual todas las disciplinas compartirían un mismo lenguaje a través del que sería posible hablar de predicciones científicas. Ahora bien, frente a este reduccionismo lógico, Dewey mantenía en la misma obra otra noción de convergencia disciplinar. La disociación de los planos lógico, epistémico y social, le permitió desarrollar otro tipo de proyecto fundamentalmente social. Según este planteamiento, todas las disciplinas deberían converger en una misma actitud científica en la que, la interconexión entre los saberes, posibilitase una cooperación que desembocase en acciones prácticas sobre problemáticas sociales determinadas (Salmerón, F., 1982). En ese sentido, se ve una clara contraposición metodológica y conceptual de la idea de convergencia entre ambos autores. Si bien Carnap hacía equivaler la idea de convergencia a un reduccionismo lógico – formal, Dewey partía de la propia existencia de la pluralidad de las ciencias como requisito fundamental para afrontar la efectividad de una convergencia práctica en las mismas.

Ahora bien, éste no es el único contexto filosófico en el que la idea de convergencia aparece dentro de los análisis de la ciencia. No cabe duda que una de las corrientes de pensamiento del siglo XX que también cabe destacar, son los estudios de *Ciencia, Tecnología y Sociedad* (CTS) o *estudios sociales de la ciencia*. Iniciados a finales de los sesenta, tanto la vinculación militar del *proyecto Manhattan*, como la consecución de catástrofes tecnológicas (como el accidente de Windscale en Inglaterra, o el envenenamiento de la *thalidomina* en Europa...) posibilitaron la consolidación de fuertes reacciones sociales y académicas (González, M. I., López Cerezo, J. A., Luján, J. L., 1996). Sin embargo, algunas de las críticas que han recibido, y que supuestamente fundamentan la introducción de un giro económico en los análisis tecnocientíficos, consideran que los estudios sociales no son capaces de proveer una teoría de la racionalidad alternativa a la del empirismo lógico. De este modo, se estimula la incorporación de nuevos modelos de racionalidad, desde un punto de vista económico, que nos evitarían caer en la supuesta deriva escéptica de los estudios sociales (Shi, 2001).

En ese sentido, el auge que está experimentando la idea de convergencia como instrumento de análisis en las políticas científico-tecnológicas actuales, así como en los modelos teóricos que tratan de dar cuenta de este tipo de procesos, es una prueba del giro económico del que venimos hablando. Ahora bien, nos cuestionamos si realmente es uno de los conceptos que nos permiten reconstruir una nueva racionalidad tecnocientífica menos sesgada que la que se planteaba desde la concepción heredada de la ciencia. Esto es, hasta qué punto estaríamos reviviendo de nuevo la misma tensión que encontrábamos entre los proyectos de Carnap y Dewey. Si bien el logicismo de Carnap trataba de demarcar la ciencia reduciendo epistémicamente la pluralidad disciplinar a un formalismo lógico, cabe pensar lo mismo de este tipo de proyectos fundamentalmente económicos, tan extendidos en las corrientes actuales de pensamiento. Proyectos que a su vez chocan con aquellos que parten de la interdisciplinariedad, y a través de ella, pretenden realizar análisis críticos en los que tiene cabida la convergencia, pero entendida desde el pluralismo tecnocientífico, como puede ser el caso de la axiología.

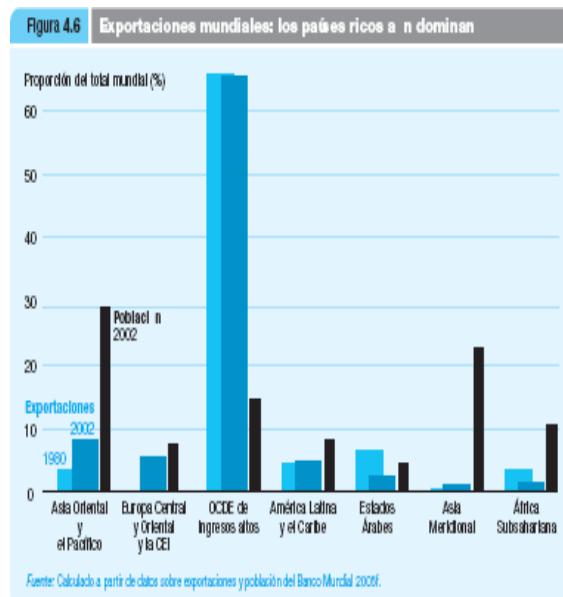
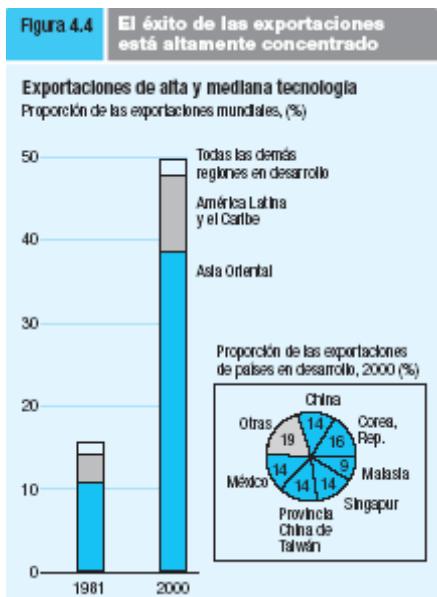
Por otro lado, otro aspecto que cabe disociar es el debate de demarcación científico, en este caso tecnocientífico, de la delimitación de los procesos que intervienen en su construcción, como pretenden desarrollar estos modelos teóricos que venimos señalando. Es claro que las

pretensiones de Carnap iban en el primer sentido, o que incluso el tipo de argumentación ligado a la construcción de una nueva racionalidad tecnocientífica también se puede llegar a enmarcar en dichas pretensiones. Pero lejos de nuestras posibilidades, limitaremos nuestro análisis introductorio a los procesos de construcción de la tecnociencia. Y en ese sentido, nos plantaremos si las categorías económicas son suficientes para poder abarcar este ámbito, o se hace realmente necesario acudir a un pluralismo axiológico a través del cual se pueda afrontar una investigación menos sesgada de los mismos.

2.- Modulación económica de la idea de convergencia.

La génesis del concepto de convergencia económica la encontramos en los modelos neoclásicos del crecimiento económico. En ellos se incorpora la hipótesis de convergencia, según la cual se defiende que la renta real *per cápita* de los países en vías de desarrollo empezará a crecer más rápido, de tal modo éstos llegarán a alcanzar una convergencia mundial a largo plazo.

Uno de los argumentos exógenos que se presentan favorables a esta idea, es que gracias a la movilidad de flujos de capital hacia los países en vías de desarrollo, éstos llegarán a alcanzar rentabilidades mucho más elevadas hasta el punto de converger con los países industrializados. Sin embargo, parece un planteamiento débil si se considera que no puede hablarse de productividad exclusivamente en términos del *stock* de capital, ya que, al menos es necesario incorporar también otros factores como el capital humano (Mochón, 2005). Por otro lado, se argumenta que el *catch-up* o la difusión tecnológica también favorecerá el proceso de convergencia de estos países, ya que cuanto mayor sea la diferencia entre líderes y seguidores, mayores serán las posibilidades de que los últimos puedan imitar o conseguir tecnología y, por tanto, converger con los primeros. Ahora bien, no nos engañemos, los procesos de homologación que se están produciendo tan sólo contribuyen a aumentar la divergencia económica mundial, ya que se materializan principalmente en los países industrializados.



Fuente: (PNUD, 2005)

Según el *Informe sobre Desarrollo Humano 2005*, “para la mayoría de los países, la historia de la globalización es una historia de divergencia y marginalización”. Se puede considerar que se están dando lugar procesos de convergencia en los países en vías de desarrollo, si nos remitimos al incremento del índice de exportaciones que han experimentado, pero hay que tener en cuenta que el 70% de las que son de productos de baja tecnología y el 80% de las que son de alta tecnología están concentradas sólo en siete de estos países. Por otro lado, es sabido ya desde hace tiempo que, el 15% de la población tiene unos ingresos equivalentes al 75% de las exportaciones mundiales. Una de las principales conclusiones de este informe, es que apenas ha habido cambios significativos en la economía mundial, en estos últimos veinte años (PNUD, 2005).

En cualquier caso, lejos de quedarse reducidos al plano normativo que suponen estos contra-argumentos endógenos, Escot Mangas y Galindo Martín trataron de desinstalar empíricamente los supuestos de la hipótesis de convergencia. Para ello, tras haber modelizado los procesos de catch-up tecnológico, los introdujeron en el modelo neoclásico de Solow-Swan donde la difusión tecnológica aparecía como un proceso exógeno e instantáneo. De este modo, pudieron confirmar lo que venimos señalando. Esto es, cómo tanto los procesos de catch-up tecnológico, como los de flujo de capitales, eran factores que favorecían tan sólo la convergencia de los países desarrollados a la vez que frenaban la de los países en vías de

desarrollo².

Probablemente, una de las manifestaciones más claras al respecto, la podemos encontrar en una de las síntesis legislativas de la Unión Europea en torno al *Libro Verde sobre la convergencia de los sectores de telecomunicaciones, medios de comunicación y tecnologías de la información y sobre sus consecuencias para la reglamentación* (1998), donde se señala: ““La convergencia no es un concepto aplicable solamente a la tecnología, sino que significa también nuevos servicios y nuevas formas de actividad empresarial y de relación con la sociedad. (...) Si Europa consigue asimilar estas transformaciones creando un entorno que, lejos de obstaculizar, favorezca este proceso, podrá contar con una poderosa fuente de creación de empleo y crecimiento, que multiplicará las posibilidades de elección del consumidor y fomentará la diversidad cultural. Si no lo consigue, o no con la rapidez suficiente, se corre el riesgo de que nuestros ciudadanos y empresas queden relegados al carril lento (...)"³ .

En sentido, una de las consideraciones fundamentales que se derivan en el ámbito de la política económica ante la hipótesis de convergencia es que, o bien es una hipótesis que funciona como un supuesto retórico bajo el cual tan sólo se consigue favorecer una convergencia condicional, a saber, la de los países industrializados; o bien se deduce de ella la necesidad de favorecer la difusión tecnológica, así como la *social capability* o el desarrollo socio-económico de los países receptores (Abramovitz, 1986), de modo que pueda ser efectiva la incorporación tecnológica en los mismos y conseguir así una convergencia absoluta.

3.- Introducción axiológica a los discursos globales de las tecnociencias.

No cabe duda de que el fin de la Guerra Fría, así como el colapso de la Unión Soviética favoreció un cambio en los contextos determinantes de los modos de producción científica y tecnológica, a la par que en los análisis de los mismos. Comenzaron a conformarse modelos teóricos que intentaron dibujar nuevas imágenes de la ciencia en las que las distinciones quedaban atrás, y donde cobraba especial relevancia al papel de la ciencia

².- ESCOT MANGAS, L., GALINDO MARTÍN, A., 1999.

y la tecnología en las políticas económicas. Efectivamente, el cambio que habían experimentado los procesos de producción exigía incorporar cada vez más contextos tecnológicos en detrimento de la investigación básica, llegando a fusionar ambas dimensiones incluso bajo nuevos conceptos como el de tecnociencia. En ese sentido, podemos encontrar varios modelos en los que se han intentado abordar y conceptualizar este tipo de cambios: *ciencia post-académica* (Ziman), *ciencia modo-2* (Gibbons et al.), *Triple – Hélice* (Etzkowitz, Leydesdorff), *capitalismo académico* (Slaughter y Leslie), *ciencia post-normal* (Funtowicz y Ravetz), *ciencia en el ágora* (Nowotny et al.), etc. Si bien cada uno de ellos intenta resaltar ciertos aspectos constitutivos de los procesos tecnocientíficos, no cabe duda que son varias las líneas argumentativas las que comparten, y que trataremos de revisar brevemente.

Desde la *ciencia post-académica* se argumenta la existencia de una especie de límite al crecimiento en los sistemas nacionales de I+D, lo que explicaría la necesidad de establecer nuevas redes de interconexión para conseguir financiación externa. Así, la retórica de la seguridad nacional tendría ya una nueva aliada en la competitividad económica. Una de las consecuencias que se derivan del incremento de la financiación privada, es que está dando lugar a la introducción de nuevos criterios de productividad y rentabilidad; algo que tiene repercusiones en la toma de decisiones respecto a la distribución de la financiación en las diversas líneas de investigación y desarrollo. Ejemplo de ello es la obligada constrección de las áreas existentes o la maximización de eficiencia de los recursos a través de la proliferación de evaluaciones, entre otros. De este modo, uno de los rasgos constitutivos del nuevo modo de producción tecnocientífica sería la colectivización y la ‘cooperación internacional’ realmente existente, esto es, el establecimiento de alianzas y colaboraciones entre bloques estratégicos que permitan la exclusión de competidores en el mercado. Con ello, es claro que la conformación de este tipo de redes o colaboraciones exige la puesta en común de aquellas líneas que sean económicamente más rentables.

Desde la *Triple-Hélice* se subraya la interacción y comunicación entre universidad, gobierno e industria. El tipo de redes e hibridaciones que se establecen entre dichas instituciones son dinámicas, de tal modo que se pueden originar permutaciones de roles. A través de este modelo, se subrayan los procesos de convergencia comunicativa, de traducción

³. - <http://europa.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/124165.htm>

y de colaboración frente a los conflictos y exclusiones. Todo ello en el marco de un modelo co-evolutivo. Este tipo de caracterización también la podemos encontrar en el concepto de *ágora* y su papel en los procesos de construcción tecnocientífica (Nowotny et. al, 2001). Es una propuesta que surge a modo de respuesta a las críticas de la primera formulación teórica de la ciencia modo – 2 realizada por Gibbons et. al.⁴. El *ágora* se presenta como el nuevo espacio público en el que interactúan los diversos agentes donde se genera *conocimiento socialmente robusto*. Un espacio en el que las fronteras entre estado, mercado, cultura y ciencia se vuelven difusas, al no estar ya reconocidas en sus viejas identidades y funciones. De este modo, se habla también de una nueva sociedad modo – 2. En este contexto, la dimensión epistémica se ve reducida de tal modo, que se caracteriza el ‘núcleo duro’ de las disciplinas científicas como un núcleo vacío, o a lo sumo, distribuido social y heterogéneamente, así como repleto de incommensurabilidades (Nowotny, et. al., 2001).

Ahora bien, se han desarrollado varias críticas respecto a este tipo de imágenes de los procesos tecnocientíficos. A continuación, se revisarán los principales argumentos que elabora Elzinga al respecto. En primer lugar, en estos modelos se tiende a diluir cualquier aspecto diferenciador o demarcador en función de la defensa de un espacio abstracto y amorfo de interrelaciones. En ello las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) habrían jugado un papel importante al facilitar la flexibilización del espacio. En este contexto, el conocimiento se ve reducido a mera información o transmisión de códigos. Es una ecuación que también subyace bajo la idea de la producción del *conocimiento nómada*, y que es fruto de una conceptualización idealizada del ciberespacio. Esto es, una cosa es la consideración del modo en que tecnológicamente se posibilita y favorece una mayor capacidad de transmisión de códigos y otra que reduzcamos los procesos de comunicación a estos fenómenos, obviando con ello su traducción cognoscitiva. Subestimar esta dimensión equivale a obviar el acceso a recursos, las herramientas tácitas o las propias habilidades cognitivas que requieren de unas infraestructuras que las soporten. En una palabra, prescindir del contexto de apropiación tanto colectiva como individual y todo lo que ello implica⁵. Así,

⁴.- GIBBONS, M. et. al., (1994): *La nueva producción del conocimiento: la dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*. Barcelona, Pomares-Corredor, 1997.

⁵.- En ese sentido, la revisión conceptual de nociones como la de *cultura científica* se hace fundamental frente al modelo de déficit cognitivo en el que se basaban los modelos lineales de

la defensa de un espacio amorfó e intersticial sólo se soporta bajo la presuposición de un fuerte determinismo tecnológico, desde el que se unifican tanto las reconfiguraciones técnicas como los contextos de apropiación.

Ligado al punto anterior, Elzinga señala cómo estos nuevos modelos teóricos enfatizan los procesos de homogeneización y estandarización frente a los aspectos conflictivos y divergentes, y por otro lado, constitutivos de la construcción tecnocientífica. Como señalábamos, con ello se obvian los contextos de apropiación cognitiva en los procesos de construcción tecnocientífica, pero también se disuelven las identidades institucionales y epistémicas. En este punto, Elzinga apunta la necesidad de distinguir los procesos de fusión, en los cuales se origina una nueva forma de conocimiento que trasciende en cierto sentido los contextos en los que se originó; de los de hibridación, en los que el conocimiento se mueve entre varios modos de conocimiento existentes; de los de combinación, en los que subyace una articulación disciplinar con diferencias sistémicas y relativamente autónomas. Incorporar estas distinciones se hace fundamental incluso desde una perspectiva economicista. Y es que, por mucho que se intenten obviar los procesos divergentes y conflictivos existentes entre instituciones y disciplinas, no podemos hablar de un alto rendimiento financiero a corto plazo, si no se considera también la integridad poco armoniosa de las diversas unidades de investigación que sólo pueden ser valoradas a largo plazo.

De este modo, este tipo de modelos perfilan una imagen híbrida y armoniosa de los procesos de construcción tecnocientífica, a expensas de fomentar un reduccionismo o un sesgo interpretativo en los mismos. La homogeneización epistémica y la hibridación institucional tienen como efectos políticos la subordinación de la política científica a procesos de innovación y la disolución de la epistemología a una perspectiva esencialmente económica. Y sino, revisemos qué tipo de casos de estudio son los susceptibles de ser analizados por dichos modelos. Esto es, parece que la biotecnología, la microelectrónica y la investigación en nuevos materiales son las únicas áreas que han experimentado un cambio disruptivo en los modos de producción, frente a la musicología, la lingüística, la historia natural... Entonces,

innovación. Estrategia que aparece desarrollada por López Cerezo, J. A. y Luján, J. L., en: “Cultura científica y participación formativa”, en RUBIA VILA, F. J.: *Percepción social de la ciencia*. Academia Europea de Ciencias y Artes, 2004.

parece que “los nuevos modelos están fomentando un nuevo particularismo mientras reivindican generalidad” (Elzinga, A., 2004). Como vemos, la idea de discontinuidad aparece ligada a este tipo de análisis. En ese sentido, cabe señalar cómo autores como Pestre o Weingart apuntan el sentido ideológico inherente al carácter presentista de estos modelos, en cuanto pretenden resaltar nuevos contextos de emergencia más que realizar análisis críticos de la política científico – tecnológica⁶.

Es en este contexto, en el que se hace necesaria la incorporación de la pluralidad de valores axiológicos inherentes a los procesos tecnocientíficos. Valores epistémicos, y disciplinares, pero también militares, políticos, éticos, de género, etc. son fundamentales a la hora de afrontar un nivel de análisis teórico que no se quede reducido a sesgos normativos y que sea efectivo.

4.- Caso de estudio: la nanotecnología.

Parece que aún no se ha resuelto la pugna por la convergencia tecnológica. Si bien hace unos años, no cabía duda de que la convergencia digital representaba una revolución tecnológica en el ámbito de las TIC, parece que su triunfalismo ha sido minado supuestamente por la nanotecnología. La convergencia tecnológica (incluso de nuevo, la unificación de la ciencia según el informe de la National Science Foundation) sería posible a través de la fusión de cuatro ámbitos principales: la nanociencia y nanotecnología, la biotecnología y biomedicina, las tecnologías de la información y comunicación, y por último, la ciencia cognitiva.

En primer lugar, teniendo en cuenta el tipo de inversión que requieren estas investigaciones y el lugar que ocupan en los sistemas de I+D, no parece que sea un tipo de tecnologías que favorezcan una convergencia absoluta, sino condicional. Es claro que ni

⁶ En este sentido, cobra especial relevancia la conexión de este tipo de cuestiones con análisis críticos de la idea de globalización, como el que realiza Albero Hidalgo Tuñón, en: “La globalización como fetiche”, *Primeras Jornadas sobre Globalización*, Gijón, 2001.

encontramos en los seguidores, la *social capability* necesaria para poder incorporar este tipo de tecnologías, ni asistimos a una difusión abierta de las mismas. Esta idea está estrechamente relacionada con la reducción del conocimiento a información que señalamos en los modelos teóricos anteriores. Si obviamos el tipo de infraestructuras que requiere la apropiación de este tipo de tecnologías, no cabe duda de que la retórica ligada a la financiación de la convergencia nanotecnológica fomentará la conformación de redes de comunicación y estrategias de colaboración entre bloques que incorporen unos objetivos muy específicos. Esto es, se favorece una convergencia condicional en la que a la vez de incrementa la divergencia entre líderes y seguidores.

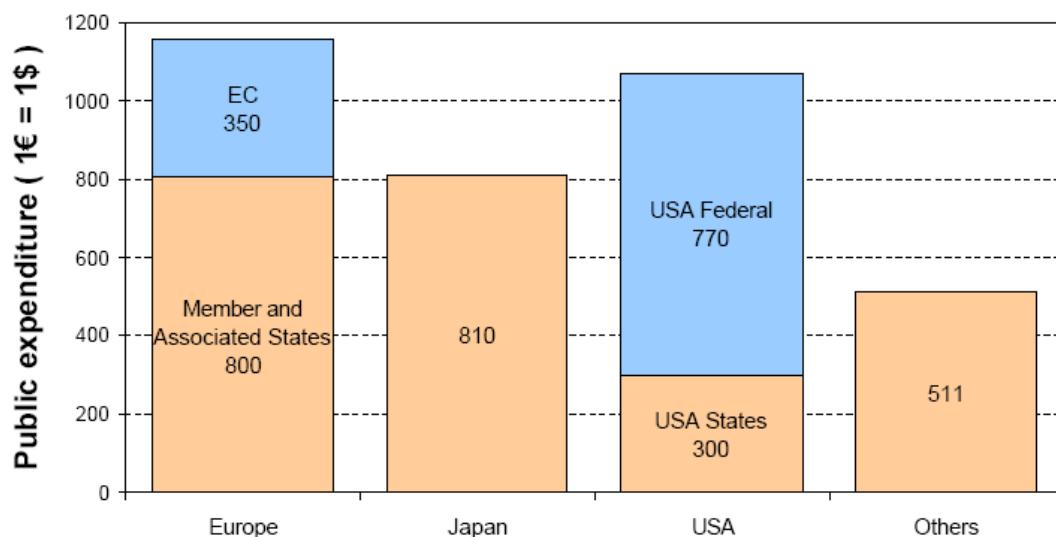
Si comprobamos la dinámica de la financiación europea que ha tenido lugar durante estos últimos años en torno a la nanotecnología, podemos comprobar un ascenso exponencial. Si bien en el Cuarto Programa Marco (1994-1998) se destinaba un 0,3% de la financiación, a unos 80 proyectos relacionados con este ámbito; en el Quinto Programa (1998-2002) comenzó a incorporarse con un fuerte carácter transversal tanto en los Programas Temáticos como en los Programas Horizontales con investigaciones en nano-tubos de carbono, bio-sensores, diagnóstico molecular... Ahora bien, una muestra clara del carácter exponencial que ha experimentado este ámbito los encontramos en el Sexto Programa (2002-2006), y próximamente, en el Séptimo (2007-2013). El paso fundamental que se dio en el primero, es que la nanotecnología pasó de ser una dimensión transversal a ser un área temática prioritaria (Nanotechnology, knowledge-based materials and new industrial processes) recibiendo alrededor de un 7% de la financiación.

Anteriormente cuestionábamos hasta qué punto se puede favorecer una convergencia económica absoluta a partir de la financiación de estas líneas de investigación. No cabe duda de que una de las temáticas prioritarias del Sexto Programa Marco es la co-operación internacional, tanto de los países industrializados, ya que favorecería la incorporación de diversas perspectivas y líneas de investigación, como de los países en vías de desarrollo, para evitar una ‘nano-brecha’ insuperable.

Pero es dudosa la efectividad de esta declaración de intenciones si consideramos que aún se ha tenido que negociar en la Ronda de Doha cuestiones como facilitar el acceso al mercado de los países en vías de desarrollo, reivindicar la necesidad de tomar con una

especial consideración el sector agrícola o revisar aquellas negociaciones que limitan las políticas de desarrollo de estos países. De hecho, tanto la participación como la financiación de los países en vías de desarrollo aún es mínima en los proyectos nanotecnológicos. Si tenemos en cuenta el ascenso exponencial que señalábamos anteriormente en los programas de financiación europea, podremos comprobar hasta qué punto estamos hablando del favorecimiento de una convergencia condicional o de una absoluta. Sólo hace falta comprobar los índices de gasto público mundial en nanotecnología en el año 2003, para intuir el tipo de divergencia existente entre los países líderes y los seguidores en este mercado.

► • Absolute public expenditure during 2003 (1€ = 1\$)



(ftp://ftp.cordis.lu/pub/nanotechnology/docs/nano_in_fp_ec.pdf)

El caso de la nanotecnología parece claro, en cuanto proyecta una convergencia tecnológica pero en la que sólo intervienen aquellos sectores más rentables, entre los que se encuentran la biotecnología, microelectrónica, tecnología de nuevos materiales... De este modo, se aprecian sesgos y particularismos como podemos comprobar en el ámbito de la salud, el cual queda reducido a terapia celular, implantación de nanotejidos, etc. Es fácil comprobar cómo los procesos de divergencia e innovación aparecen bastante constreñidos a unas líneas de investigación tan específicas como comerciales. En ese sentido, parece difícil el poder incorporar en el mercado otras dimensiones epistémicas, no sólo constitutivas de los procesos biológicos, entre otros, sino también relativas al ámbito de las humanidades y las

ciencias sociales.

Por otro lado, no cabe duda que la incorporación de nuevos valores contextuales en los análisis de estas tecnologías, facilitaría la elaboración de análisis críticos susceptibles de ser incorporados en los diseños presentes en el ámbito de la política científica, y por tanto, en el ámbito de la percepción ciudadana tan importante en los procesos de participación pública. Nos referimos a los valores axiológicos que son inherentes a estos contextos, como el de la investigación militar, de género (relativos tanto a los índices de investigadoras, como relativos a la instrumentalización del cuerpo de las mujeres, etc.), éticos, etc.

Corolario.

Así, no sólo son los valores epistemológicos los que cabe rescatar frente al reduccionismo económico presente en los modelos de análisis de la tecnociencia. Es claro que cuantos más valores contextuales consideremos en los procesos tecnocientíficos, eleboraremos modelos cada vez menos sesgados. Ejemplo de ello ha sido la introducción de la idea de convergencia en el análisis de los procesos tecnocientíficos. No sólo es un recurso retórico bajo el cual se pretende fomentar una convergencia condicional, a expensas de mantener la convergencia absoluta como un supuesto idealista, sino que también respalda la construcción de modelos conceptuales en los que los procesos de divergencia quedan constreñidos a determinadas líneas de investigación más comerciales. Muestra de ello es que no se plantea ningún tipo de consideración respecto a otras modulaciones de la idea de convergencia que también son constitutivas de los procesos tecnocientíficos, como sería el caso de la convergencia de género (Pérez Sedeño, 1995), social (Dewey, 1970), ética...

Referencias:

- ABRAMOVITZ, M.,** (1986): "Catching Up, forgoing Ahead, and falling behind", *Journal of Economic History*, 46, 2, pp. 385-406.
- ECHEVERRÍA, J.,** (2002): *Ciencia y valores*, Destino Ediciones.
- ECHEVERRÍA, J.,** (2003), *La Revolución Tecnocientífica*, Fondo de Cultura Económica.
- ELZINGA, A.,** (2004), "The New Production of Particularism in Models relating to Research Policy. A critique of Mode 2 and Triple Helix", *4S Easst Conference. Public Proofs. Science, Technology and Democracy*. Paris.
- ESCOT, L. /GALINDO, M. A.,** (1999): *Difusión tecnológica, convergencia y crecimiento*

MIRANDA SUÁREZ, María José: «La idea de convergencia tecnocientífica: economicismo versus axiología».

- económico. Instituto de Estudios Fiscales.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M. I. /LÓPEZ CEREZO, J. A. /LUJÁN, J., L.**, (1996): *Ciencia, Tecnología y Sociedad: una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Madrid, Tecnos.
- HIDALGO, A.**, (2001): “La globalización como fetiche”, *Primeras Jornadas sobre Globalización*, Gijón, 2001.
- LÓPEZ CEREZO, J. A. /LÚJÁN, J. L.**, (2004): “Cultura científica y participación formativa”, en RUBIA VILA, F. J.: *Percepción social de la ciencia*. Academia Europea de Ciencias y Artes.
- MOCHÓN, F.**, (2005): *Economía, Teoría y Política*, McGraw-Hill.
- NOWOTNY, E. /SCOTT, P. /GIBBONS, M.**, (2001), *Re-thinking science: knowledge and the public in an age of uncertainty*, Polity Press.
- PÉREZ SEDEÑO, E.**, (1995): “Filosofía de la ciencia y feminismo: intersección y convergencia”, *Isegoría*, 12.
- PNUD**, (2005), “Comercio Internacional: liberar el potencial del desarrollo humano”, *Informe sobre Desarrollo Humano 2005*.
- SALMERÓN, F.**, (1982), “La tesis del empirismo lógico y la convergencia de las disciplinas”, *Diánoia*, 28:28, 57-77.
- SHI, Y.**, (2001), *The economics of scientific knowledge: a rational choice institutionalist theory of science*, Edward Elgar.



Se inicia con este número una sección que pretende estar presente en todos los números de la revista a cargo de Pelayo Pérez. Bitácora se refiere a los cuadernos de navegación; aunque actualmente se utilice en la 'red' con el nombre de 'blojs' para recoger todo tipo de noticias, textos u opiniones.

Nuestra intención es mantener una sección que recoja las ideas generales y los fenómenos actuales, así como las morfologías y tendencias que configuran el mundo junto con las reflexiones que al respecto nos resultan más destacadas. Así pues, ni crítica de libros, ni crítica de filosemas o teorías, un intento de «navegar, orientándonos por la razón, en el confuso océano del presente y en cambios constantes..».

DISCOVERY. Pelayo Pérez. Oviedo.

“¿ Hay un aquí privilegiado ? Sí. El cero absoluto cinestésico, el cero de energía.” E. Husserl

“Ahora los objetos me perciben”. Paul Klee.

El entorno aparece ahora, a través de los medios tecnológicos, sorprendiendo a nuestra mirada. Una mirada que, desde la “mansión domótica” hasta la más sencilla de nuestras “estancias”, permite ‘ver’ en las pantallas del televisor cómo los astronautas de la última misión del Discovery (la última mientras escribo estas líneas: Agosto del 2005) salen al ‘exterior’ de la nave, anclada por lo demás a la estación orbital permanente, para efectuar reparaciones en la misma. Un brazo robótico colabora en la arriesgada operación. Podemos ver parte del morro del transbordador espacial e incluso leer la palabra *Discovery* pintada en su lomo metálico. Al mismo tiempo, la escena nos deja ver parte del planeta tierra, su azulado contorno y manchas blancas nubosas. Cambia la escena, y ahora la pantalla nos muestra la sala de operaciones de la NASA, donde técnicos atareados y tensos observan las imágenes de sus respectivas pantallas televisivas, así como las de sus ordenadores, máquinas de cifrar y descifrar los datos ocultos para nuestros ojos.

He escrito al inicio de estas notas que nuestra mirada era sorprendida por la tecnología. Pero estaba anticipando mi propia sorpresa, una sorpresa reflexionante que, en cierto modo, la anula. La mirada sorprendida no tiene tanto que ver con los “medios tecnológicos”, con el paseo espacial de los astronautas, con las dificultades, etcétera, aspectos que forman parte de nuestra cotidaneidad. La sorpresa tiene que ver con el hecho de que no nos sorprenda. Pero ¿ qué es lo que debiera sorprendernos en esta escena relativamente ‘familiar’? Una es contemporánea de la propia escena retransmitida y la desborda, pues nos incluye a nosotros, los telespectadores; la otra tiene que ver con la génesis misma de esta y nos remite a su temporalidad, en el límite a la percepción.

Si retomamos la escena sucintamente presentada en las líneas anteriores, su conjunto nos presenta “algo” que, como espectadores comunes, pasamos siempre por alto: el tripartito que componemos: los astronautas y su nave, el complejo en tierra de la NASA, y nuestra sala de estar, en la cual alguien mira un televisor donde el ‘paseo espacial’ es retransmitido. El vínculo entre unos y otros viene dado por la tecnología: en este caso la

televisión, pero no sólo, pues entonces excluiríamos al propio Discovery y a todo el complejo aeroespacial que lo hace posible.

El Mundo parece haber salido del suelo de la Tierra, asentando sus reales en el “escalón” siguiente, desde el cual contempla y domina el “entorno tierra-luna”. La espacialización cobra aquí una dimensión antropológica que se diluye en las sondas exoterráqueas y que exploran los espacios siderales, más allá del sistema solar incluso. La paradoja de esta salida es que parece buscar lo mismo que, regresando, ya existe aquí. Pues si retomamos el otro polo de nuestra sorpresa, la percepción en sí misma, en el límite del cuerpo, *el presente vivo* que articula su temporalidad mediante la espacialización y su dominio, entonces, antes de entrar en tal suceso, parece que el “principio antrópico” que tantos científicos postulan e investigan en su salidas cosmológicas, estaría ahí, manifiesto, ante sí mismos.

Esta ocasión nos vino dada por la lectura de un artículo en la revista *Chimeras*, fundada por Deleuze y Guattari, de Paul Virilio titulado *Vitesse, vieillesse du Monde*¹ y que enmarca con el sintagma “Control del entorno”, remitiéndonos al uso que este término técnico tiene para designar actualmente “las prótesis que equipan a los parapléjicos o a los tetrapléjicos para permitirles intervenir en su entorno sin desplazarse (el famoso “Catalavox”, por ejemplo, o el “Tetravox”). Luego nos informa que, curiosamente, el “enfermo equipado de estas prótesis” deviene hoy el modelo válido superequipado, es decir, la “mansion domótica”, que no es otra cosa que la aplicación al espacio doméstico de las tecnologías del handicap. Trae a colación una larga cita del fundador del laboratorio de inteligencia artificial del MIT, Marvin Minski, que termina su definición anticipatoria (1981) de esta aplicación actual con estas palabras: “...*Gracias a este instrumento* (se refiere a un “vestido” que desdobra tecnológicamente las funciones de los brazos, las manos y los dedos), *usted puede trabajar en otra pieza, en otra ciudad, en otro país o en otro planeta. Esta tecnología se llama la telepresencia.*”

La cuestión ahora que, según creo, el vínculo con la escena narrada al inicio de estas páginas y el artículo de Virilio queda de manifiesto, nos lleva al planteamiento que, desde este “control del entorno” espacial, mediante la extensión de los órganos corpóreos más allá de sí y del propio suelo terráqueo, retomábamos con la expresión “sorpresa reflexionante”. La que nos pone ante el propio fenómeno de la percepción: es, por decirlo rápida y rectamente, el hecho mismo de “ver, de oír, de tocar...”. Así, del gesto banal que la escena primaria mienta: estoy viendo la televisión...a la sorpresa del “estoy viendo”. Desde Husserl, y veremos más adelante por qué lo citamos ahora y por qué escribimos estas líneas, hasta Maurice Merleau-Ponty, la “fenomenología de la percepción” ha sido un tema central de la investigación filosófica, que no hace sino retomar el primado de la visión que en Platón tiene su origen. La epistemología tiene aquí su centrum y las ciencias neurofisiológicas su cruz. La etología ha abierto una vía materialista a los dualismos del sujeto y del objeto que el positivismo cartesiano no parecía superar. Precisamente, como nos recuerda Patricio Peñalver con suma pertinencia en su artículo sobre Derrida publicado en Julio, en el numero cero de esta revista, es ésta una falla en la fenomenología idealista que el *Dasein* heideggeriano deja ver claramente: la ausencia del fenómeno zoológico, del animal reducido a objeto de laboratorio.

¹ Vitesse, vieillesse du monde. Paul Virilio, en Chimeres, nº 8, verano de 1990. La traducción de los párrafos y citas del texto de Virilio son nuestras.

Cita Peñalver a Bueno en su artículo, aunque para otros fines y otra ocasión, pero Gustavo Bueno circunvala y extiende su presencia en todo este recorrido, precisamente, entre otras cosas, por su “fenomenología materialista”, por el pluralismo que introduce, y por la inclusión consecuente y necesaria del “animal”, que conformará el *eje angular* conjuntamente con el *eje radial* y el *eje circular*, que configuran el *espacio antropológico*, como se ve postcartesiano, triádico y crítico con la epistemología dualista que mantiene el primado de la relación sujeto-objeto. En este sentido, su crítica al estructuralismo formalista de Piaget queda totalmente justificada, puesto que Piaget reivindica una epistemología sustentada en la génesis biológica del conocimiento, pero excluyendo de ella materialmente, de donde su formalismo, al *eje angular*, a los animales y a la etología, por más que el recurso a la biofisiología y a la conducta parezcan incluirlos, pero que en realidad quedan reducidos al *eje radial*. Así pues, los fenómenos observados y las conclusiones a las que llegan no hacen sino remarcar el “campo” fenomenológico estudiado, fundamento de su “psicología genético-estructural”, que no es otro que el lingüístico-conductual y representacional, correlato del *eje circular*.

Pero en este “control del entorno”, tecnología mediante, no deja de sorprender uno de los últimos textos del propio Bueno, *Televisión: apariencia y verdad*², donde esta epistemología parece reaparecer con una potencia inusitada: la de la *telepresencia* que destacara M. Minski. Pues si la técnica es un producto del sujeto operatorio, una prolongación del mismo, lo que tenemos ahí es, de nuevo, una relación “sujeto-objeto”, aunque bien es verdad que plural, extendido distributivamente por el Mundo...Bueno nos obliga a recorrer ese gran último producto de la tecnología humana: la televisión, ante la cual el sujeto ha dejado de sorprenderse y asiste a las “presencias” del mundo en tiempo real, de uno a otro confin o incluso, como estamos viendo, aún más allá, hasta el espacio exterior...sentado en el “interior” de su domótica estancia.

Volvamos a Husserl, pues Virilio se centra en un texto que nos sorprendió hace unos años y que, procedente de los archivos husserlianos de Lovaina, se publicó relativamente hace poco tiempo, se trata del muy interesante y breve texto titulado: *La Tierra no se mueve*.³

Este texto de Husserl está escrito con posterioridad a su ya célebre *Crisis*, en 1934 y responde como áquel a la “máquina de movilización total” que ya entonces mostraba su pujanza, poniendo de manifiesto la ruptura entre la física y la filosofía. A partir de entonces, Von Braum, Penemunde, Hiroshima, alcanzarían su punto álgido tras el alunizaje en 1969, que marca la descentración del arché que ostentaba la Tierra y su correlato: el egocentrismo husserliano. Este punto de vista fenomenológico sobre la “fijación fundamental del mundo como protofundación de sentido”, ¿qué validez tiene, qué resta de ello hoy en día?, se pregunta Virilio. El “punto cero”, la fijeza designada por Husserl a la Tierra no se diferencia del *axis mundi* de los antiguos ni de ese *presente viviente* del que hablara Ludwig Boltzmann, constituido ahora como la autoreferencia absoluta, referentes que empero se están construyendo al mismo tiempo que las tecnologías *del asalto al mundo* y que, como ya hemos reseñado, a partir de Julio de 1969 y el “desembarco lunar”,

² *Televisión: Apariencia y Verdad*, Gustavo Bueno, ed. Gedisa, Barcelona 2000

³ *La Tierra no se mueve*, Edmund Husserl. Excerpta Philosófica 15. Fac. de Filosofía Universidad Complutense, 45 pags. 1995. Aquí hemos utilizado las citas de Virilio del texto de Husserl, traducido al francés en 1987.

transmutarán el suelo primordial en un “entresuelo”. Ahora bien, estos viajes del *Discovery*, este dominio de las *telepresencias*, estas prótesis antrópicas y las nuevas morfologías biónicas que se anuncian, ¿son suficientes como para hablar de des-centración, sea de la Tierra sea del Ego?

En el texto de Virilio no se diferencian claramente los planos fenomenológicos de los propios fenómenos positivos, no se mienta la epojé, ni la “conciencia pura” que puede, aunque metafísicamente, postular el “tiempo cero cinestésico” y la fijeza del suelo, de la Tierra que no se mueve. Por otra parte, el movimiento nos pone ante la temporalización, ante el gesto y la construcción de la propia subjetividad como intersubjetividad, la cual sin áquel no podría ejercerse, es decir, la conducta operatoria del ego corpóreo. Pero Virilio, como nosotros mismos aquí, no ha escrito un artículo de crítica filosófica, sino que nos presenta a través de los fenómenos de la astrofísica y de la reordenación del Mundo – la casa domótica, las tarjetas de crédito, los hoteles como parkings, las prótesis tecnológicas, etc..- unas morfologías propias del final del pasado siglo que encuentran en Husserl o Boltzmann los referentes anticipatorios, críticos, filosóficos de este Mundo descentrado.

La puesta en relación de las intuiciones e investigaciones del fenomenólogo convencido, por metafísicas que resulten, como asevera Paul Virilio, con la cosmología resultante del despliegue científico-técnico de la propia época de Husserl-Boltzmann por ejemplo hasta nuestros días, es el caso del Big-Bang, que propician análisis sugerentes que aquí sólo hemos insinuado a través de conceptos tales como *presente viviente* y *ego-centracion*. Así la cuestión de lo que hay en el “primer minuto del universo, de la intensividad de una duración sin duración, de un tiempo cero” ha sucedido, después de la guerra mundial, a la cuestión filosófica hasta entonces habitual: “¿qué hay en la conciencia del instante, de la intensidad del ser-aquí?”. Este desplazamiento es revelador de una extermación de la filosofía, dice Virilio.

Es en estas preguntas, nos parece, donde tanto la mirada de Virilio como la de Husserl, a partir de esta interpretación, muestra la ‘falla’ que, sin embargo, nos permite desde nuestro presente, entender cual es la relación entre la fenomenología y el *materialismo filosófico*, del cual *críticamente* es la continuación y, en este sentido, permite reordenar las interrogaciones que el texto de Virilio plantea. Interrogaciones ante el cambio del Mundo y las nuevas tecnologías que afectan a la conciencia de este agudo sociólogo, el cual parece encontrar en la pasada modernidad un momento de quiebra, de *crisis*, que nos habría abocado a este asalto tecnológico, ego-descentrador. Y sin embargo, es en las tecnologías donde debiéramos detener nuestra mirada, pero para “ponerlas entre paréntesis”, no para juzgarlas ni, por tanto, extraer conclusiones psicologistas, cuando no ideológicas. Pues si “suprimimos” las tecnologías en el momento fenomenológico en el cual son consideradas, y por tanto “la ciencia” en la que se sostienen, según el esquema husserliano claro está, el dualismo ego-mundo nos aboca a un epistemologismo psicologista, que es la cruz husserliana, de donde que ante el “asalto al mundo” que va a ejercer la máquina de movilización total no pueda sino apelar a la Crisis, como reacción ante el irracionalismo que, paradójicamente, esas tecnologías promueven al separarse de la filosofía y dar la espalda a la función que supuestamente esta tiene en el Mundo..

Pero si consideramos la pluralidad de las ciencias, y también de las técnicas, la Crisis se concibe como “particular”, como un momento de la transformación de ese mismo Mundo, momento sin duda crítico, en el límite de la irracionalidad, precisamente por su

reducción mitico-metafísica, por su falsedad, ante la cual reaccionarán otras formas, otros grupos, otras conductas y otras técnicas, otras ciencias. De donde que el Ego no se enfrente a la Cosa, sino que se distribuye, se organiza, transforma y construye el Mundo a partir de los objetos, de las cosas, de las relaciones entre los cuerpos vivientes, entretejiendo una red totalizante, pero que no permite conjeturar un Mundo totalizado que, entonces sí, nos abocaría ante la presunción de su fin. De su Apocalipsis. O a un “tiempo real de interactividad que reemplaza definitivamente el espacio real de la actividad corporal”. Esto es el vacío metafísico, por más que muchos fenómenos actuales ‘parezcan’ responder a esta descorporalización.

La cuestión cobra ahora, en el presente en que escribimos, mayor intensidad, pues las prótesis tecnológicas ya no sólo nos permiten ver los desplazamientos de los astronautas del Discovery, sino escribir y enviar simultáneamente este texto por ejemplo por la ciber-red, estar presentes donde no lo está nuestro cuerpo, usar el multi-móvil, conducir con GPs, transplantar nuestros órganos dañados o envejecidos, clonarnos acaso y ser un *presente vivente* al Mundo *globalizado* por medio de estas extensiones tecnológicas. Es este Mundo-Esfera que extiende sus radios más allá del suelo terráqueo el que sí nos interroga, el que sí puede mostrarnos un descentramiento corpóreo, donde los cerebros fijados al cráneo inician su andadura más allá de la mediación del otro, del gesto y de la palabra.

La percepción continúa siendo un fenómeno sorprendente, y los sujetos operatorios, carnales, que miran en derredor manifiestan una racionalidad que se extiende y trasciende a sus mismas operaciones, produciendo así objetos, técnicas, normas, ciencias hasta alcanzar ese límite donde las Ideas configuran el paso crítico de su misma actividad. Si me sorprende la percepción es en la medida misma en que me reduzco a mí mismo, en la medida de mi solipsismo y del predominio del cuerpo fisiológico, de su gratuidad positiva, de “su inexplicabilidad”, es decir, de su ingenua aceptación “natural” no menor que la pseudo-explicación de su existencia emergente, derivada, sobrevenida o, como quiere el dogma fiscalista, producida por la complejización de ese famoso minuto originario... Lo que me sirve para ver, para oír, para medir y, por tanto, para concebir la realidad, es menos la luz que su celeridad – asevera Virilio en otro lugar⁴. De ahí que la velocidad sirva menos para desplazarse que para ver, para concebir con mayor o menor claridad...” Pero aquí, nos parece que la metafísica de luz, de la velocidad y de la duración, dominan el rico y sugestivo discurso del francés.

Puesto que el texto de Virilio es una excusa estimulante que abre demasiadas vías, será mejor lo dejemos aquí. Pues habría, en caso contrario, que haber dedicado una trabajo extenso, un libro completo, a las direcciones múltiples que este urbanista filósofo nos propone. Que la actualidad tecnológica y global encuentren en los textos de Husserl y de Gustavo Bueno que hemos traído aquí a colación su yunque filosófico, nos muestra que el temor más que justificado del alemán no se confirmó totalmente, pues la filosofía continuó viviendo, ya fuera con Derrida o Deleuze, entre otros, ya todavía entre nosotros en textos como el citado de Bueno. Boltzmann, en una carta a Zemerlo en 1887, habla del vacío sideral, del intervalo donde no hay arriba ni abajo, derecha e izquierda, ni antes ni después, así pues ni pasado ni futuro, “no hay más que un presente viviente. No estoy en desplazamiento; me mantenga quieto o camine, mi carne es el centro y los cuerpos en reposo y móviles están alrededor de mí. Yo tengo un suelo sin movilidad”.

⁴ La machine de vision, Paul Virilio, Ed. Galilée, 1988. Trad. Mariano Antolín Rato, ed. Catedra, 1989.

Una cita del libro de Husserl: “Estamos propiamente ante el gran problema del sentido legítimo de una ciencia universal y puramente física de la Naturaleza, de una ciencia astronómico-física sosteniéndose en la infinitud astronómica en el sentido de nuestra física de los tiempos modernos y con los problemas de una ciencia de la infinitud interna, de la infinitud del continuo, de la materia desatomizada. En esta ciencia de la infinitud de la totalidad de la Naturaleza, se considera de ordinario que las carnes no son más que cuerpos accidentalmente singularizados, que podrían pues de manera concebible ser enteramente suprimidos y que, por consecuencia, una naturaleza es posible sin organismos, sin animales, sin hombres”.

Desde el *materialismo filosófico* y policéntrico, las cuestiones planteadas por Husserl, y por el mismo Boltzmann, así como esa “voluntad ubicuitaria” de la que habla Virilio, cobran otro sesgo, otras perspectivas que en este presente actual, mientras contemplamos como el *Discovery* prepara su vuelta a la Tierra, tienen sin duda en aquellas y estas interpretaciones fuentes ineludibles y retornos necesarios para afrontar esta esfericidad del Mundo que extiende su radio más allá del límite que la modernidad trazara, alcanzando esa hipermodernidad panóptica y sus nuevas morfologías, las cuales nos urgen a salir de la dogmática y su reducto protector pero inmovilizante.

Hemos dejado para el final el otro polo de la cuestión: la vejez del Mundo, de acuerdo con el título, y como veremos de la obra de Paul Virilio al menos desde la década de los años 70 del pasado siglo. Es este temor, pues de ello se trata, el que remite a la fijeza, al centro, a la “inmovilidad de la Tierra” cuyos referentes encontramos precisamente al final del siglo XIX y que alcanzan “su crisis” con el “asalto al Mundo”, con la movilización total de la Técnica, aspecto que también abrumara a Heidegger, no sólo filosóficamente, sino también en el campo político e ideológico, véase en este sentido el trabajo de A. Hidalgo aparecido recientemente en *Studia Philosófica*⁵.

Virilio, vinculado a Derrida, amigo de Guattari, afronta la crítica de la “velocidad de las transmisiones de información”, el culto del automóvil, el envejecimiento prematuro de la juventud, los cambios acelerados de las morfologías sociológicas y el predominio de las nuevas tecnologías, como hemos indicado, a partir de esa fecha a la que él mismo alude en este artículo que comentamos, la alunización del Apolo XIII. Es como si Apolo, a causa de ese viaje acelerado nos hubiera dejado en la Tierra bajo el dominio de Dionisios, de sus “bacanales” y esquicias. El “envejecimiento del Mundo” no dice de qué Mundo se trata, pero sin duda es el del propio Virilio, nacido en 1932 y, por tanto, él mismo cuando redacta el artículo en cuestión, entrando en la vejez. Pero es que, además, este artículo está escrito tras la caída del Muro de Berlín y por alguien que fuera comunista. Virilio retrocede hasta los referentes fenomenológicos mentados y en los cuales, por otra parte, se formó y encuentra en el texto nuclear de Husserl un referente nostálgico, digamos: “cuando la Tierra no se movía”. El mismo asociará, en otros trabajos como *Vitesse et Politique*⁶ anteriores a los más recientes en línea con el texto que comentamos, como *Cybermondes, la politique de la pire*, de 1996 (Editions “conversation pourdemains/textual”, hay traducción española en Catedra, 1997). Entre ambos polos, esta reflexión sobre “el imperialismo de la velocidad” y el envejecimiento del Mundo, cuando aún Internet no había hecho su

⁵ Crítica a Heidegger desde el materialismo filosófico. A propósito de las relaciones entre la técnica, la ciencia y la Weltanschaung. A. Hidalgo. *Studia Philosofica*, Univ. de Oviedo, 2005.

⁶ *Vitesse et Politique*, P. Virilio, Ed. Galilée, 1977

aparición y la fijeza de los cuerpos no podríamos aún vincularla a las pantallas de los ordenadores o de las play-stations, no podía sino remitir a la “fijeza del cadáver” y la esclerotización inmovilizante, polihandicado del anciano. No es, por lo demás, una ocurrencia del pesimismo que destilan las críticas sociologizantes de Virilio, si es que se le puede achacar el calificativo de pesimista. Virilio, al utilizar la plataforma fenomenológica – la in-movilidad de la Tierra, la Ego-centración y los cuerpos móviles o quietos “circundantes, etc..- no puede sino concluir en la Muerte como fenómeno de fijación, de detención de esa “velocidad” que analiza y a la cual considera desmesurada, crítica, a partir del imperio de las tecnologías surgidas en el siglo pasado, producto del positivismo científico dominante, de esa “ciencia” física que Boltzmann intentó, a su vez, “comprender, categorizar” asistiendo como testigo privilegiado a la dialéctica que las técnicas, las nuevas formas sociopolíticas, la industria, etc.. imprimían precisamente para trans-formar el Mundo, transformaciones que a él sí des-centraron, sí pusieron en crisis “su mundo”, abocándolo al suicidio como se sabe.

Crisis que viviría al final de su vida, a su vez, Edmund Husserl, judío en un Alemania que, desde la década de los años treinta del siglo XX, impulsará su propio mito a partir del uso de la industria y las tecnologías que en ella habían cristalizado⁷.

Han muerto Deleuze, Guattari, Derrida y, por supuesto, Boltzmann y Husserl forman ya parte de la Historia, “fijados” como clásicos. El Ciberespacio, la década triunfal de Internet, de la Información y de las *telepresencias* apunta a nuevas morfologías del Mundo, incluyendo la extensionalidad proteica de la biología . Pero Virilio no puede sino sentirse envejecido, sobrepasado, acaso “descentrado de su Mundo” y busca con pertinencia plataformas “clásicas”, locus, voces y referentes para afrontar la velocidad de los cambios que a todos nos afectan. Virilio remueve y anticipa fenómenos sociopolíticos e ideológicos, en los que ya estamos inmersos. Desde el agujero en la capa de ozono hasta el “agujero en la Tierra”, que se desinflará como el Globo geo-céntrico, referencial al haber traspasado los límites hacia el vacío sideral, allí donde la ciencia física y sus tecnologías han situado al “Creador”, en el trasfondo del Big-Bang, pero también al Ego como centro de referencia y de sentido. La des-localización, la globalización de la velocidad informática de intercambios comerciales, de conocimientos, de datos e imágenes y la copresencia simultanea de cuanto sucede, parecen deshumanizar y envejecer el Mundo de la Modernidad por el cual ya Husserl temía, y donde ni siquiera la ciudad o el Estado-Nación encuentran ya el encaje que la Geopolítica asentada en la Tierra inmóvil les propiciara...

Si esto es así, y ante estos nuevos fenómenos, la evidencia que nos confiere la continuidad de la fenomenología entre nosotros y de la Filosofía, nos permite asentarnos en la plataforma del *materialismo filosófico* para intentar ordenar la pluralidad de formas, la velocidad de sus cambios y la permanencia, empero, de su estructura inmanente, la que “centra el Mundo” y lo reconstruye desde las formas, desde las partes cambiantes mismas que ante nosotros velozmente envejecen, caducan y mueren.

⁷ Véase a este respecto el interesante opúsculo de Jean Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *El Mito Nazi*, Anthropos, 2002.



1

eikasia
revista de filosofia

www.revistadefilosofia.com