



2

eikasía
revista de filosofia

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

Eikasía 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 Corredra, 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: Eikasía Ediciones
Bermúdez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es
ISSN 1885-5679

INDICE

1.- Pérez Herranz, Fernando Miguel

EL TIEMPO GNÓSTICO. Un ejercicio de semántica topológica PARTE III

2.- Duque, Félix

SAGRADA INUTILIDAD. (Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)

3.- Hidalgo Tuñón, Alberto

MATERIALISMO FILOSÓFICO-(español).

PHILOSOPHICAL MATERIALISM-(inglés).

4.- García Fernández, Román

LA APOLOGÍA DE SOCRATES COMO TEORÍA DEL RUMOR

«Bitácora» por Pelayo Perez

Crítica de libros

De la virtud cristiana no salen los mundos posibles. Comentario a: Boff, Leonardo.: Virtudes Para um Outro Mundo Possível - Vol. 1. Petrópolis, Vozes, 2005, 199pp

Su crimen y otros relatos selectos. Comentario a: LAURIÑO, F. J.: Su crimen y otros relatos selectos. Erroteta. 2005. 116 págs. Por: Marcelino Javier Suárez Ardura

Badiou, Alain.: Le Siècle.París, Ed. Seuil, 2005. Por Pelayo Perez

¿Y por qué? Comentario a: MARINA, José Antonio.: Por qué soy cristiano. Barcelona, Anagrama, 2005, 153pp. Por: Román García. Oviedo

EL TIEMPO GNÓSTICO (parte III)

Un ejercicio de semántica topológica

Fernando - Miguel Pérez Herranz

6. *La edad del espíritu* de Eugenio Trías

Hora es de ir vinculando los dos criterios que se han expuesto hasta aquí: el *criterio histórico* y el *criterio semántico*.

6. 1. Los términos de la historia objetiva

El planteamiento histórico de Trías, según el criterio trazado en el apartado 4, queda del lado de lo individual-histórico en su sentido objetivo, habiendo eliminado el sujeto operatorio-histórico, el sujeto que ha ido configurando esas figuras históricas o términos objetivos impersonales. Trías va insertando términos individuales «antes» y «después», lo que le permite formular una secuencia histórica. Ahora bien, ese tiempo histórico no puede ser más que una sucesión de reliquias y/o narraciones. Trías ha rastreado testimonios y documentos minuciosa y profusamente, y ha utilizado el criterio de *cierre* de la historia: sólo pueden conocerse las singularidades históricas cuando al menos un ciclo ha sido cerrado; y sólo pueden conocerse sus invariantes cuando al menos se han cerrado dos. Todas estas singladuras, aventuras o figuras se contemplan desde la situación actual, que se encuentra inmersa en una de ellas, precisamente aquella desde la cual se ha de alcanzar la síntesis final del espíritu e iniciar un nuevo ciclo [Trías (1994), págs. 655 y 656]. Trías opta por la solución hegeliana —hoy mismo, la propia obra de Trías es el *cierre*, nuestro presente está cerrando los eones pertenecientes al ciclo del espíritu—, corregida por el postulado nietzscheano del eterno retorno —no hay fin de la historia, sino **variaciones** de unas mismas categorías—. El presente es el momento desde el cual los acontecimientos históricos quedan organizados conceptualmente; la totalidad de los sucesos que abren lo sagrado (y que he considerado un postulado de la ontología general) a lo humano tiene sentido a través de sus manifestaciones cíclicas, según el *principio de variación* [Trías (1983)]: lo simbólico, el espíritu... y las figuras que estén por venir.

Así pues, todos los documentos y restos que trata el historiador, plenos de significado histórico, serán objetos individuales enclasados en conjuntos. Es por eso por lo que, si la historia es científica, entonces lo es del universal, de las clases a las que pertenecen los individuos tratados. Pero esas clases ¿son clases *ante rem* o *post rem*?

Como en el esquema de Trías no hay sujetos operatorios, lo individual objetivo queda neutralizado en el plano de los *términos objetivos*.¹

Lo individual no reaparece entonces sino como una individualidad compleja global de la totalidad del campo histórico. Una totalidad como multiplicidad atributiva de procesos sucesivos, que resulta ser un individuo (al modo defendido por el profeta Daniel, Kant, los krausistas...). Aquí se muestra la incompatibilidad de la historia metafísica con la historia científica o local. En la historia científica los sucesos sólo serán tales como partes atributivas de esa totalidad, partes que van confluyendo desde épocas remotas, a partir de necesidades de supervivencia, de planes y programas de dominación, de apropiación de recursos, etc., muy diferentes para los distintos pueblos o comunidades, por lo que los planes y proyectos de ciertos grupos pueden entrar en conflicto con los de otro/s grupo/s. Sin embargo, los términos que conecta Trías no son planes y programas de sujetos operatorios, sino *figuras del conocimiento, figuras de la conciencia*, que se van haciendo presentes de manera **distributiva**, porque han de seguir un orden repetido en **cada** cultura. La historicidad del conflicto da paso al *tiempo* que es necesario para que se despliegue cada categoría o **tiempo gnóstico**. Trías comienza por las figuras más simples, pero sólo porque está instalado ya al final y puede «ver» —por así decir— el despliegue categorial desde su fin. Categorías que, una vez terminado el ciclo, se vuelven a desplegar y distribuir en el siguiente, sometidas al principio de variación.

Al quedar eliminado el sujeto proléptico, que planifica, que entra en conflicto con otros sujetos prolépticos, los cuales componen a su vez sus propios planes, la historia se piensa al modo de las totalidades distributivas. Las manifestaciones del símbolo o del espíritu se reparten, se distribuyen en cada una de las partes del mundo —tanto en culturas como en ciclos diferentes—, en sociedades cuya vinculación entre sí es meramente sumativa y accidental: “Estas constelaciones establecen importantes diferencias culturales entre sí —escribe Trías—, pero en todas ellas se advierte la misma hegemonía de la misma categoría (por ejemplo, la tercera se despliega a la vez en la India, Irán, Grecia, Judea [(1994), pág. 127]). La totalidad que presenta Trías es una **totalidad de tipo porfiriana**, una clase atributiva (la selección ejercida) sobre clases distributivas (del despliegue de lo sagrado en cada una de esas sociedades) [Pérez Herranz (1998), cap. 8].

¹ Los sujetos para Trías son «existenciales» y la filosofía es considerada como la respuesta ante el *asombro* del propio existir. El conocimiento es, pues, pasivo: apertura o desvelamiento de algo. En otro lugar he considerado las «*pseudofilosofías de la existencia*» como uno de los límites que definen la filosofía [Pérez Herranz (1998), cap.1].

6. 2. Las categorías significativas

Las categorías, dice Trías, constituyen las condiciones de posibilidad del acontecer histórico. Pero ¿cómo se aplican las categorías históricas? Las categorías se definen en el sentido del trascendental kantiano, de aquellas condiciones que hacen posible la experiencia y que pueden ser determinadas conceptualmente [Trías (1994), pág. 343. A partir de ahora, citaré sólo la página de esta obra]. A cada categoría le corresponde un *eón* o exposición histórica y temporal de cada una de las singladuras de las que se va componiendo el espíritu; ahora bien, no debe hacerse corresponder cada eón con un período histórico, pues más bien ocurre lo contrario: la historia transcurre al compás que le marca el acontecimiento simbólico y su despliegue (pág. 228). Trías señala que las categorías no derivan ni de una analítica relativa a las formas de enlace de los juicios (Kant), ni de las formas genéricas del lenguaje (Aristóteles), sino del proceso en virtud del cual tiene lugar el acontecimiento simbólico o del espíritu (pág. 34). Por eso para Trías las categorías son ontológicas (pág. 434) y no semánticas. Pero ¿de dónde saca Trías los criterios ontológicos para aplicarlos a la historia?

Trías considera que las categorías simbólicas forman una escala: la primera revelación determina la segunda, y así sucesivamente. Pero éste no es un criterio propio de la historia, porque también ocurre en la semántica, que define la estructura jerarquizada de los verbos. ¿A qué se refiere Trías? ¿A *restos-reliquias* históricas (cognoscitivas) o a *verbos* de un lenguaje universal? ¿A la historia o al conocimiento? Porque según nuestro modelo de la Semántica Topológica los verbos también están jerarquizados y, efectivamente, una escala determina la posterior y así sucesivamente. Y más aun: habría épocas en la que predominaría un tipo de trayectoria verbal y épocas en las que predominaría otro. En esto coincidiría el análisis histórico-distributivo con el análisis topológico-semántico. En palabras de Petitot [(1991), págs. 364-365] habría épocas en las que los caminos transversales de una categoría semántica se imponen a otras. Cuando se pasa de la Edad Media al Renacimiento, por ejemplo, la naturaleza semiótica del mito de San Jorge y el dragón se transforma. Durante la Edad Media, San Jorge es un héroe *psicopompo* (*psicopompo* es el maestro de iniciados para el Viaje de Ultratumba, como Orfeo), una emanación directa del orden divino. La incertidumbre de su combate contra el monstruo que personifica los poderes malignos no forman parte de los presupuestos de su victoria. Pero en el Renacimiento es un héroe problemático, que se realiza a través del combate. La cuestión es, por consiguiente, saber, si esas variaciones del ser que modulan una estructura invariante pueden ser reducidas a efectos de estructura. Para Petitot no hay duda alguna de así es, y que esas variaciones se expresan en términos de contenido local. El paso de la Edad Media al Renacimiento en lo que concierne al mito de San Jorge, es el paso de un esquema semántico de tipo cúspide a otro de tipo cola de Milano [Ilustración 4].

	Materia	Cosmos	Presencia	Logos	Claves ideales	Místico	Conjunción simbólica
Materia	Materia						
Cosmos		Cosmos					
Presencia			Presencia				
Logos				Logos			
Claves ideales					Claves ideales		
Místico						Místico	
Conjunción simbólica							Conjunción simbólica

LECTURA EN DIAGONAL: progresión de las categorías hegemónicas
 LECTURA HORIZONTAL: subordinación de cada categoría a la hegemónica
 LECTURA VERTICAL: modificación de cada categoría en función de la hegemónica

CATEGORÍAS HEGEMÓNICAS, PRESUPUESTAS Y LATENTES

ILUSTRACIÓN 5

Trías se dispone a reordenar y reconstruir todos los materiales historiográficos del mundo, aunque desde la perspectiva de Occidente (por motivos meramente biográficos, como ya se indicó), en dos ciclos, a partir de las siete categorías sometidas al principio de variación.

6. 2. 1. Primer ciclo *simbólico*

Por la peculiar ambivalencia del **símbolo** —palabra que procede de $\mu\text{-}\tau\text{-}\nu\text{-}\epsilon\text{-}\iota\text{-}\varsigma$ (reunir, comparar), y que expresa la conjunción entre dos fragmentos de medalla o moneda; se utilizó como contraseña, pues sus poseedores podían aducir cada una de las partes como prueba de alianza— apunta a un fondo oscuro desde el que hace

irrupción en el curso del aparecer. Así que es necesario retroceder al mundo que le da su pleno sentido.

A. 1. La materia simbólica: El despliegue se inicia con la condición de toda presentación del símbolo, que Trías llama *madre* o *matriz*... La materia no es pura extensión —al modo de Descartes—, sino sustrato material o matricial, pura uniformidad e indeterminación —al modo de Aristóteles—, anterior a la diferenciación cielo/tierra, anterior a las formas. Es pura potencia que puede desglosarse en partículas, átomos, razones seminales, elementos sutiles o densos... El símbolo de este eón es la Magna Mater o Gran Animal, la vulva, Cibeles, Isis, Astarté, Diana, Deméter..., símbolos de la generación de todas las cosas, que se hace presente en la grutas y cavernas del mundo protohistórico.

A. 2. El cosmos simbólico: La segunda categoría señala el momento de la creación del mundo, la figura del «Dios creador del mundo». El sustrato material se diversifica y se jerarquiza en estratos; se deslinda, se organiza y se civiliza según el orden del tiempo. Los templos y las fiestas dramatizan esa regularidad, lugares en donde se realizan los conjuros para que Dios conserve el mundo y se imponga a su contrario —Caos, Abismo o Diluvio Universal—. Del hondón de la cueva se pasa al cielo abierto en el palacio, templo o pirámide. La apertura al mundo y la elevación del cosmos a un primer plano, deja al resto de categorías sobredeterminadas por ella. La fiesta que recrea y revive este acto originario se ha ejercido envuelta en los espléndidos mitos de las grandes civilizaciones neolíticas: Egipto —Osiris, Horus, Isis...—, Mesopotamia— Enlil, Marduk...—. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa será así el desorden, el dragón (*Diamat*), los monstruos, el diluvio universal, que trasgreden el orden y la justicia cósmica, y quieren devolver la ordenación cósmica al Caos de partida.

A. 3. La presencia simbólica: Ahora, el acontecimiento simbólico de lo sagrado se manifiesta en el acto de presencia del testigo, en la relación presencial entre lo que se manifiesta y el testigo mediante el cual la aparición queda atestiguada. La primera condición para que aparezca lo sagrado —*mysterium tremendum, fascinans*— es que *sea* —materia simbólica— y la segunda, que *esté* ahí, determinado en un lugar —cosmos simbólico—. El acontecimiento al que hace referencia el mito de este tercer eón es la revelación, la cual asume una profusa multitud de dioses. La figura del hierofante, aquél que puede reconocer lo sagrado, se presenta en cuatro áreas culturales: la India védica, el ámbito iraní, el área cultural griega y el área cultural judía. En los cuatro casos el testigo reconoce la hierofanía, la manifestación de lo sagrado. Ese testigo se modula en dos figuras diferentes: el testigo poético-profético en la India y Grecia; y el testigo profético- sofiológico (conocimiento relativo a la sabiduría de Dios) en Irán e Israel. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa de este acontecimiento simbólico es el

revestimiento maléfico, demoníaco, de las figuras hierofánticas; la aparición de su lado execrable y terrorífico: los asura (-) enfrentados a los deva (+) en la India; Ahrimán (-) enfrentado a Ahura Mazda (+) en Irán; Hércules (+) enfrentado a los dioses monstruosos, zoomórficos de la edad de Cronos (-) en Grecia; la serpiente tentadora (-) enfrenada a Adán, a su stirpe y a su protector Yaveh (+) en Israel.

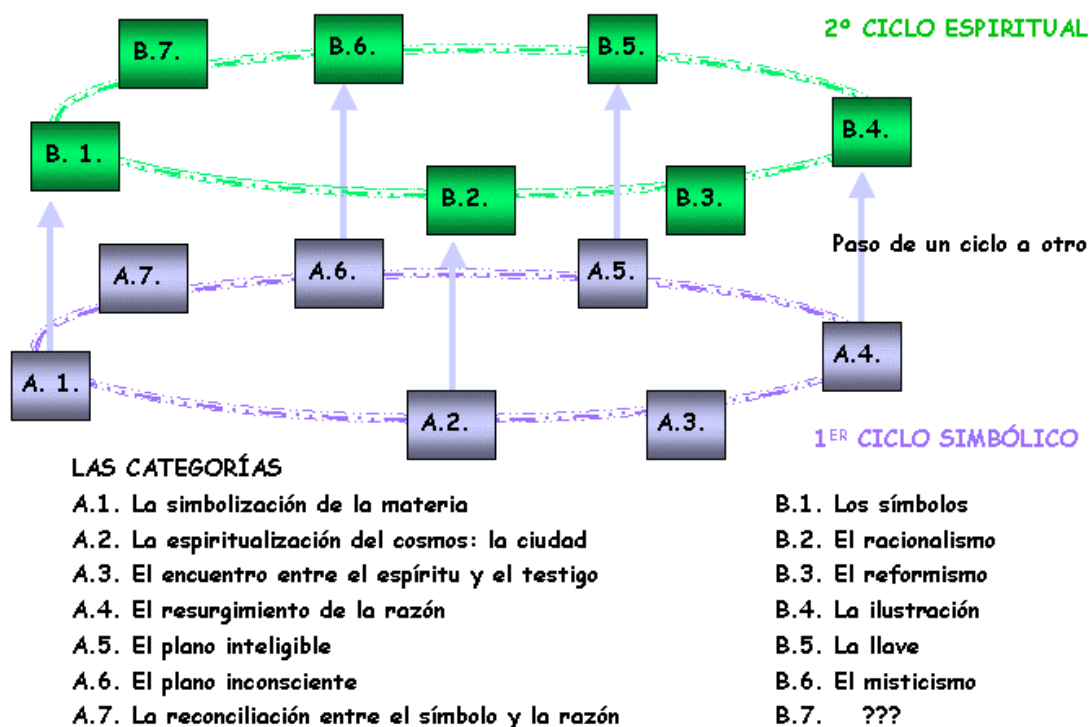
A. 4. El logos simbólico: En esta cuarta categoría se pasa a las formas de comunicación que se establecen entre los actores del drama simbólico, y así el acontecimiento simbólico alcanza su cumplimiento como *acontecimiento manifiesto*. El proceso de autorrealización alcanza ahora su culminación: se establece el nexo entre la aparición y el testigo a través de la palabra, del *logos*. La escritura no sólo es receptáculo de la palabra sagrada, sino que desencadena múltiples comentarios: Los Vedas; los Upanisad; la Torá; la literatura profética; las teogonías; la filosofía presocrática (de donde se infiere que, para Trías, no hay «corte» entre el saber filosófico y los demás saberes). La cesura *dia-bálica* o categoría negativa se presenta como la crisis del logos: es el hiato infinito o la insalvable distancia entre Dios, lo sagrado, el Uno... y la comunidad o el testigo lo que introduce el mal en el mundo.

A. 5. La clave hermenéutica: En este eón tienen lugar los grandes sincretismos, al converger las dos áreas, la poético-filosófica y la profético-sofrológica. El acontecimiento simbólico dominante es el acceso a las claves simbólicas o llaves del sentido de ese logos que se da ya como supuesto: es la figura del «segundo enviado», la que hace plenamente inteligible el sentido del símbolo. Es la época caracterizada por las exégesis, el clima característico de la Antigüedad tardía —desde el helenismo hasta el Bajo Imperio—, en donde proliferan las comunidades sectarias, cada una de las cuales posee su propio «segundo enviado». Las diferentes exégesis —ortodoxos, arrianos, monofisistas, nestorianos...— se dogmatizan, se convierten en hipóstasis sistemáticas y en símbolos de la fe de una comunidad, que se llegarán a defender *manu militari*. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa invierte el instrumento exegetico, que se transforma en el Diablo y sus agentes, los malos dáimones —engañadores, seductores...— desvían la elección frente al símbolo de la fe, consumando las herejías.

A. 6. Lo místico: Cuando las comunidades hermenéuticas alcanzan su límite, se transforman en «cuerpo místico». Y es el Islam donde encuentra Trías la manifestación más esplendorosa de esta sexta categoría de lo simbólico. En el Islam se va gestando una síntesis de tradiciones neoplatónicas y se instituye un modo gnóstico de acercarse a la sabiduría de Dios. Del *Corán* se pasa a la «comunidad espiritual», a la «forma mística» que ilumina los espíritus. En Occidente también se despliega en algunos momentos singulares: en Escoto Erígena y Anselmo de Canterbury y alcanza su clímax con la construcción de Nôtre-Dame, obra de Suger, abad de Saint-Denis, que

modula la categoría del templo cósmico en el eón místico. Pero son los ismailitas islámicos y los cátaros cristianos las mejores expresiones de la comunidad mística, movimientos destruidos en el siglo XIII. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa tiene que ver ahora con la llegada a ese cuerpo místico por exclusión, a través de la Nada absoluta, que no es luz sino tiniebla, pues Dios sería el No-ser, la Nada: el mundo se habría creado desde la Nada.

A. 7. La conjunción simbólica: El acontecer simbólico culmina no tanto en un movimiento, cuanto en un fogonazo, en un instante-eternidad, que experimentan algunas personalidades capaces de acceder a esa intuición —Joaquín de Fiori, Dante, Ibn-Arabí, Ibn Rusd, Santo Tomás, Francisco de Asís, Ramón Llull—. Es la experiencia de esa cópula amorosa que trasciende su determinación lógica de mutuo reconocimiento en un genuino acoplamiento o unión gustativa y sexual, la que se sintetiza en esta categoría unificadora de la plena unión entre el testigo y la presencia sagrada. Pero en el eón de la síntesis (*sym-bálica*) también comparece la cesura *dia-bálica* o categoría negativa, cuando la pureza copulativa queda diferida o se fuga hacia un Dios que hace añicos la comunidad, al tiempo que hace brillar las actividades *individuales*, y hasta la muerte propia deja de ser un ritual socializado para convertirse en un asunto *privado* [Ilustración 6].



LA EDAD DEL ESPÍRITU Y SUS DOS CICLOS

ILUSTRACIÓN 6

6. 2. 2. Segundo ciclo del *espíritu*

Para poder revelarse el espíritu es necesario que se haya consumado el acto simbólico, que, en este segundo ciclo, aparecerá según la figura del *logos*, que hace retroceder el simbolismo y configura el espíritu [Trías (1994), pág. 511].

B. 1. La simbolización de la materia: El desarrollo del espíritu se inicia con una materia que es justamente el conjunto de símbolos del primer ciclo. La materia física presenta resonancias y correspondencias simbólicas que simpatizan entre sí a través de semejanzas y analogías dadas en la gran cadena de los seres. Con esta materia simbólica el espíritu configura un cosmos específico al final del medioevo y el inicio del renacimiento, la época en la que se detecta que el habitante «virtual» (pág. 442) propio y específico de ese cosmos es el hombre, intérprete y ministro de ese mundo poblado de símbolos y descubridor de asociaciones inéditas diseminadas por todos lados.

B. 2. La ciudad o la espiritualización del cosmos: El cosmos estará ahora empapado de sustancia simbólica y las fuerzas naturales habrán de ser reordenadas en función de las necesidades del espíritu. El hombre, hermeneuta privilegiado de ese mundo, es un microcosmos en el que confluyen y se reflejan todas las virtudes; pero el hombre no constituye el mundo (no es un sujeto operatorio). Tal es la época del Renacimiento, en la que se configura la «ciudad ideal utópica» a través de la búsqueda de los signos de las partes ideales que hicieron posible el mundo clásico greco-romano. Son las ciudades ideales —verdaderos templos del espíritu—, utopías diseñadas por Thomas Moro, Tomasso Campanella o Francis Bacon. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa procede ahora de la comparecencia e insistencia de lo simbólico, que en las formas esotéricas de saber, de naturaleza herética o heterodoxa, cuestiona la razón del ciclo del espíritu, y cuya pretensión no es otra que la de eliminar todo revestimiento simbólico (pág. 482).

B. 3. La lectura del libro sagrado: En la ciudad, que contenía todo el saber inscrito en sus muros, tiene lugar una nueva experiencia: los símbolos se dan ahora en el formato de libro, que se presenta directamente ante el testigo. En esa lectura se consuma el acto religioso, iniciándose así el movimiento reformista de la mano de Martín Lutero: *sola gratia, sola fides, sola escriptura*. Dios se revela al testigo directamente, sin mediaciones urbanas, sólo a través de la palabra. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa procede del desagarramiento que provoca la institucionalización de esa lectura del Libro (la Contrarreforma; véase *infra*, cap. 7), en la que se realizaba el acto

culminante de la religión reformada, una cesura que estalla en una trágica guerra civil europea (págs. 503-505).

B. 4. La revelación de la razón: La lectura directa de la Biblia es, en todo caso, demasiado simple. Se requiere un mediador entre lo sagrado (gracia) y el mundo (naturaleza), que en este ciclo espiritual no puede ser sino la razón, descubierta desde sí misma. Hace así acto de presencia un nuevo atractor, la *razón*, o lo que por tal se entiende en la modernidad, en sus dos dimensiones: fundamento metafísico en Descartes y fundamento crítico-epistemológico en Locke, sintetizadas más tarde por Kant y que constituyen las dos variables de las próximas singularidades. Una razón que no se identifica con el espíritu, sino con el *cogito*, convertido en un punto de apoyo capaz de mover el mundo (y es, por tanto, un atractor, no un continuo). Es la época en la que, según Trías quedan englobados el racionalismo, el empirismo y el barroco (véase *infra*, cap. 7). La cesura *dia-bálica* o categoría negativa es la misma «sombra de la razón», la sinrazón o locura, la idea de un Dios mentiroso.

B. 5. Los límites de la Razón: Pero la razón, lanzada a la colonización de todo el espacio cósmico a través de las leyes lógicas, matemáticas y científicas se encuentra con sus propios límites —el infinito— y sus propias antinomias —denunciadas por la dialéctica kantiana—. Y se realiza una reflexión crítica sobre todo lo descubierto en la edad del espíritu: la naturaleza o las condiciones materiales, la moral o la condición de la Libertad y lo bello o la condición de la actividad artística. Es la época de la Ilustración. En uno de los momentos más brillantes de todo el libro, para mi gusto, Trías considera que Kant lleva a cabo una especie de *anamnésis* de todo el ciclo del espíritu, desde la ciencia físico-matemática de Newton, pasando por el momento de la Reforma, en la que se presenta la Gracia al testigo, hasta el momento renacentista de la presencia del cosmos con toda su potencialidad (págs. 604-605). La cesura *dia-bálica* o categoría negativa será el *escepticismo*, incluso un nihilismo adelantado, crítico con todos los fundamentos.

B. 6. El inconsciente romántico : Ahora se explora en toda su riqueza y complejidad aquella subjetividad a través de la cual el espíritu cobra conciencia de sí, que había quedado escindida en sus tres momentos de razón, libertad y gusto estético. La subjetividad retorna al sustrato inconsciente —la «desconocida raíz común» kantiana— que constituye el espíritu: es decir, se dirige hacia el fundamento oscuro del límite que acoge todas las figuras desplegadas en el eón ilustrado, en una aventura que trasciende los límites de la razón, pues el proceso de autoproducción de la razón carece de fundamento y exige una fundamentación en algo que se le adelante, que le preceda, según señalara con lucidez Schelling, una base real y material desde la que actúe la razón. Es la época del Romanticismo, cuya cesura *dia-bálica* se muestra en la

eliminación de la autorreflexión, de la deducción misma de la razón, que es el dominio propio del quinto eón, y así va preparando la consumación espiritual de este ciclo.

B. 7. La época por venir: El horizonte ideal de una posible síntesis de razón y simbolismo, de las dos morfologías escindidas: la razón, que se manifiesta en el quinto eón, y el inconsciente o sustrato que se inhibe, en el sexto. Una síntesis o conjugación entre las dos partes del espíritu que, desde la fecha simbólica de 1848, el hombre contemporáneo es incapaz de alcanzar, atravesado por la gran cesura *dia-bálica* entre razón e inconsciente que domina el presente histórico. En vez de síntesis, la contemporaneidad se inclina, por una parte, hacia lo apocalíptico, hacia las «formas malditas»: de ahí del éxito de categorías como las de «Nada», «Caos», «Siniestro»..., el triunfo de la estética de lo feo, la fascinación por lo repugnante... Y, por otra, hacia el hedonismo cínico de una conciencia realista y positivista, que nada quiere saber de referencias utópicas y que está conforme con el disfrute de ciertas cotas de bienestar. Los métodos que utiliza la contemporaneidad para analizar su propia experiencia son antagónicos, paradójicamente, al espíritu. Se proponen ¡nada menos! que desenmascarar la realidad espiritual. Así, el materialismo histórico lo hará desde las condiciones económicas de existencia; el psicoanálisis, desde los sustratos inconscientes de las pulsiones humanas; el genealogismo, desde la voluntad de poder; el análisis lógico, desde las monstruosidades lógico-lingüistas del lenguaje ordinario; o el deconstruccionismo, desde la trama logocéntrica dominante desde la aparición de la escritura. Lo que habrá de venir, tras esta consumación, no puede ser ya más que una nueva conformación de la Materia, del Ser —cuyos primeros pasos habría dado Nietzsche—, una Materia con la que abrir un nuevo ciclo² [Ilustración 6].

“Este libro constituye un ejercicio de memoria histórica necesario para poderse abordar la reflexión sobre el horizonte de nuestra experiencia actual. En ella se abre, creo, el horizonte de nuestra experiencia actual. En ella se abre, creo, el *horizonte* de una *edad del espíritu* en el que pudiera sintetizarse el universo simbólico, con su peculiar forma de *reli-gatio*, y el universo racional. De hecho, desde mediados del siglo pasado hasta hoy sólo comparecen formas deficitarias e insuficientes de promover dicha síntesis” (pág. 674).

6. 3. Paralelismo entre las categorías históricas y los arquetipos semánticos

En el inicio mismo de *La edad del espíritu* (pág. 14) Trías ha querido presentar el «marco histórico» de la experiencia del espíritu, un recorrido, que he tratado de

² Para el ciclo de lo simbólico, la materia matricial; para el ciclo espiritual, la materia simbólica; para el nuevo ciclo, la materia espiritual. Pero, y en el mismo registro de Trías, ¿acaso el «giro morfológico» de la Semántica Topológica, no vendría a ser uno de los caminos de apertura de este nuevo ciclo? Y no ya como hilo conductor, sino como **contenido** mismo de esa materialidad. Pues lo morfológico incluye también lo bello, lo artístico, lo estético, que, en nuestra época, no parece comportar la suficiente potencia para la síntesis.

resumir en el capítulo anterior, relatado en diferentes jornadas o eones.³ La aventura espiritual históricamente se despliega en dos ciclos y en siete categorías ¿Por qué se repiten esas siete categorías? ¿Cuál es el criterio que rige esa repetición? Si ese número se repite una y otra vez, entonces está justificada su definición como módulo dado **distributivamente**. Lo cual significa que los ciclos conforman una estructura o esquema que ha de rellenarse por ciertas determinaciones, previstas de antemano.

Por este motivo, la obra de Trías da ocasión para ser contrastada con estructuras semánticas, no propiamente históricas. Y si, en una primera lectura, la ordenación estructural de Trías podría ser interpretada como gratuita o, a lo sumo, ingeniosa, capaz de poner en relación experiencias heterogéneas e independientes, tras un análisis semántico toma todo su sentido y significación. La tesis que voy a defender es la de que el criterio implícito en *La edad del espíritu* es **semántico**, en el sentido estudiado por la Semántica Topológica, y para ello comenzaré señalando algunos breves resúmenes que hace el propio Trías, que a veces parecen definiciones específicas de las categorías semánticas tal como las entiende la ST. De entre todos esos textos (v. gr., págs. 25-26, 28-31, 34-38, 42-43, 48-52, 425-433, 480...), entresaco tres de ellas (en negrita los términos que definen las categorías):

a) “Una vez formada la materia, o convertido el **sustrato material** (o matricial) en **cosmos**, entonces puede ya producirse el acontecimiento simbólico, en el cual tiene lugar la presentación de aquello que en ese escenario cósmico se aguarda: la aparición manifiesta de esa forma o figura ante un **testigo** que pueda dar cuenta de ella. Se instituye, así, como tercera categoría del símbolo, relativa todavía al lado simbolizante, la *relación presencial*, o el encuentro entre la presencia simbólica y el testigo. Y en esa correlación se consuma entonces, a través de la apertura del sentido, la **comunicación** (escrita o dialógica) entre dicha presencia y el testigo: la simbolización al fin comunicada en palabra, diálogo, en *lógos*, o en estructura simbólica (sagrada y santa) [Trías (1994), pág. 29].

b) En el acontecimiento simbólico se destacan, pues, siete dimensiones o categorías del símbolo: 1) En primer lugar comparece el fundamento **material** sin el cual el símbolo se volatiliza ... 2) Pero el acontecimiento simbólico exige la ordenación de la *hylé* (selva, bosque) hasta la **constitución de un cosmos** en el cual se delimita y circunscribe esa densidad borrosa, o se «civiliza» esa selva ... 3) Materia y cosmos

³ Es muy significativo que el término proceda de los gnósticos y no de Eugenio D’Ors. Los *eones* según D’Ors se repiten como constantes recurrentes, pero, según Trías, son recreados o variados según la dominancia: “Los eones no constituyen nunca constantes que se repiten (...) sino más bien categorías susceptibles de ser recreadas o **variadas** según cuál sea la dominancia «tonal» (por decirlo en forma musical)” (pág. 609). Esas variaciones, entendidas ontológicamente como se hace en este trabajo,

disponen, en su conjunción y coincidencia, el escenario en el cual puede tener lugar el evento simbólico, el cual, para poderse producir, requiere, en tercer lugar, la presencia o presentación de las dos partes ... el **encuentro de la presencia (sagrada) y el testigo** ... 4) En esta relación presencial tiene lugar la **comunicación** que establecen dicha presencia y el testigo ... 5) Comparece como quinta categoría aquella condición sin la cual el símbolo quedaría falto de horizonte de remisión; la categoría relativa a las llaves hermenéuticas del sentido, o a las **claves ideales** (alegóricas, exegéticas) que permiten abrir la puerta y el camino hacia el sentido ... 6) Sólo que esas claves hermenéuticas (ideas, formas) **chocan con un límite** más allá del cual se pierde la indagación exegética del sentido, o topan con un muro de tiniebla y silencio ... 7) La séptima categoría revela las condiciones propicias que facilitan el **encaje de las dos partes**, simbolizante y simbolizada ... [Trías (1994), págs. 35-37].

c) “La primera categoría de cada bloque categorial es, sin embargo, la condición de posibilidad de la segunda. Esta última es, en cambio, la consumación del marco de realidad que la primera establece (su causa final, su *entelequia*). La materia es condición necesaria del mundo, de modo que éste no es nada sin dicho sustrato matricial o maternal. Pero asimismo la materia se pierde en la pura informidad caótica de su propia naturaleza si no se lleva a consumación en virtud del orden que introduce en ella la categoría de cosmos. Lo mismo debe decirse de los demás *bloques categoriales*.

Éstos son tres en total: *bloque cosmológico, interpersonal y hermenéutico*. El bloque cosmológico está formado por la pareja atributiva materia-mundo. El segundo bloque establece la relación presencial y la categoría comunicativa (o *lógos*). Se le llama bloque interpersonal porque en él se constituye, primero, la presencia entre dos entidades personificadas (o entre dos *máscaras*): la figura hierofántica de lo sagrado y el testigo que la reconoce; y en segundo lugar, la relación que entre ellas se consuma a través de su comunicación (por vía oral o escrita)” [Trías (1994), pág. 92)].

* * *

Las categorías históricas de *La edad del espíritu* se dejan tratar, pues, como categorías semánticas, lo que, en resumen, podría quedar de esta manera:

1. La materia/potencia materna o matricial es el sustrato fundamental de sentido; corresponde al arquetipo semántico del SER.

dependen de la naturaleza de los *parámetros* que les afectan. De esa manera se enriquecen enormemente las categorías, pues los *parámetros* materializan su estructura meramente formal.

2. El sustrato material, al diversificarse y jerarquizarse en estratos, al ordenarse y canalizarse, permitiendo que algo acontezca, corresponde al arquetipo semántico del APARECER.
3. Lo sagrado, al hacerse presente a un testigo, corresponde al arquetipo semántico de la RELACIÓN.
4. El entrar en relación comunicativa la presencia de lo sagrado y el testigo a través de un mediador, corresponde al arquetipo semántico de TRANSFERENCIA o COMUNICACIÓN.
5. El hacer una llamada a las claves hermenéuticas (exegéticas, alegóricas) que permiten entrar en el sentido, corresponde al arquetipo semántico de la INSTRUMENTALIZACIÓN.
6. El adivinar el límite más allá del cual no hay posibilidad de indagación, destacando el horizonte místico al que conducen estas figuras, corresponde al arquetipo semántico de la LIMITACIÓN.
7. Y el alcanzar la unión de las dos partes del símbolo —lo simbolizante y lo simbolizado— o del espíritu —la razón y lo inconsciente— corresponde al arquetipo semántico de la SÍNTESIS.

No se trata, quede bien entendido, de que *La edad del espíritu* se reduzca a las figuras o arquetipos semánticos —como tampoco el *Tractatus* de Wittgenstein se reduce a la representación de las leyes de la lógica proposicional—, sino que esas figuras semánticas se encuentran formuladas como el *hilo conductor* que va vinculando los distintos eones o tiempos en lo que Trías considera una filosofía de la historia, siendo los *parámetros* los que materializan y enriquecen las figuras.

La filosofía de la historia de Trías está ordenada, por consiguiente, en siete categorías. Vidal Peña (2000) se pregunta por qué han de ser siete. Una pregunta que en este ensayo se trata de responder de la siguiente manera: **Porque esas categorías se ajustan de manera natural a la semántica universal** y, precisamente por ello, **las categorías históricas podrían ser utilizadas como las categorías correspondientes a una teoría del conocimiento** —el tiempo que requiere su despliegue es el *tiempo gnóstico*—, consecuencia que saca el propio Trías:

“En *La edad del espíritu* se desarrolló el modo en el cual, a través de revelaciones (religiosas) de lo sagrado, se daba exposición a ese sustrato indecible e inefable. Ahora se trata, aquí, de mostrar la trama de categorías que son propias y específicas de una razón redefinida y recreada por su intrínseca referencia al ser del límite ... Es, pues, una **teoría del conocimiento**” [Trías (1999), págs. 20-21].

Así se puede pasar de la historia a la semántica, pues esas categorías —que son las mismas tanto en su despliegue histórico como en el cognoscitivo— habrían de ser

entendidas ahora en el sentido de Aristóteles: “El conjunto de modalidades lingüísticas o de pensamiento, a través de las cuales se «declara» o se «acusa» lo que de hecho es o existe” (*Ib.*). El problema es: ¿Por qué el despliegue semántico habría de corresponderse con el histórico?

No se trata, desde luego, de juzgar la riqueza erudita del libro, como vengo insistiendo, sino en mostrar el hilo conductor que organiza los materiales, que los estructura. Los materiales con los que está construido el libro son muy ricos, exuberantes incluso. Lo original de la obra es, de todas formas, la exégesis, la manera de organizarlos y de vincularlos. Pues **la materia del libro de Trías no es la sabiduría, sino el itinerario de esa sabiduría**, los recorridos que a ella nos conducen. Los materiales, definidos por los parámetros, están desbordando continuamente el propio criterio de Trías ¿Qué tiene que ver, por ejemplo, la multiplicidad de hermenéuticas monofisista, trinitarista, arriana, etc., con el despliegue del quinto eón del espíritu? El criterio no explica los contenidos, sino que los linealiza, les da un sentido y dirección. El reto del libro de Trías no se halla en explicar los textos o las corrientes filosóficas, religiosas, esotéricas... a las que se refiere, sino en darles un sentido como partes de un proceso que conduce en última instancia a la manifestación de lo hermético, a la consumación identitaria entre el enviado y el testigo de las palabras o de la comunidad que se hace cargo de ellas, a la manifestación del espíritu, que no admite ningún modo de encarnación, sino que sólo se manifiesta a través de sus efectos (pág. 671).

Pasaré, entonces, a estudiar los sucesivos eones propuestos por Trías en *La edad del espíritu* desde la perspectiva de la Semántica Topológica.

6. 3. 1. «Madre Tierra» / «Símbolos» y punto Morse

La materia ofrece la variable que se pone en juego: el conocimiento del saber del límite, ya sea del sustrato matricial en el primer ciclo, o del conjunto de símbolos, en el segundo. Una Materia indiferente que puede ofrecer multitud de figuras, correspondientes al término filosófico «ser».⁴ Y ¿por qué se enriquece la materia? Porque se diversifica, porque adquiere formas cualitativas nuevas (pág. 85). El modelo de la ST permite explicarlo: porque se despliega por mediación de *parámetros* que van conformando esas nuevas morfologías (los parámetros pueden ser de muchos tipos: físicos —temperatura, presión...—, biológicos —gradientes, morfógenos...—, etológicos —colores, amenaza...—, psicológicos —premios y castigos...—, políticos —costos, miedo...—, religiosos —temor a Dios, a los númenes...—, etc.).

⁴“Así, en los propios albores del pensamiento occidental, la *materia* se convirtió en concepto de la más alta generalidad, comparable al concepto de *Ser*, y no fue accidental que la materia y el Ser se identificaran originalmente” [Capek (1965), pág. 70].

6. 3. 2. «Aparecer» / «Renacimiento» y Singularidad Pliegue

Lo que semánticamente significa el pliegue es la canalización del aparecer de los enigmáticos símbolos. El hombre, en tanto que traductor, es el parámetro que pone en marcha el ser simbólico, el que des-pliega los signos, la variable del sistema. El hombre no es aquí testigo —no es un atractor—, sino parámetro que permite restituir el libro sagrado en el que se encuentran las claves hermenéuticas que hay que sacar a luz. El hombre no es sujeto constituyente, sino parámetro que puede modificar las corrientes de energía espiritual que en él confluyen (pág. 457). “El hombre —dice Trías— es el símbolo mismo encarnado” (pág. 469). La ciudad es el resultado de la materia parametrizada por el hombre, definida como un conjunto de múltiples pliegues: círculos amurallados, barrios, mercados... No hay, pues, sujeto exterior a la construcción misma de la ciudad.

Al ser desplegado, el sustrato material queda diversificado y jerarquizado en estratos (pág. 115), con lo que se crea un ámbito para el orden, y así tiene lugar la aparición de la ciudad, el templo del mundo en el ciclo simbólico, o la *ciudad ideal* (la *Ciudad del Sol*, la *Nueva Atlántida*...), en el ciclo del espíritu. En el primer ciclo, Dios introduce orientaciones y direcciones, un Dios que reaparece periódicamente (primavera, verano...). La dialéctica aparecer/desaparecer estaría representada arquetípicamente en *La epopeya de Gilgamesh*: Por un aparte Enkidu, hombre natural que vive salvajemente, termina amansándose y se civiliza por vía amorosa; por otra, Gilgamesh, constructor de palacios, inicia la búsqueda de la fuente de la vida y se convierte en un habitante de la estepa. En el segundo ciclo, es el mago quien, mediante imágenes-iconos, signaturas, cifras..., introduce las orientaciones en un mundo cuya materia es el conjunto de símbolos —cosmos, ciudad y aun el hombre “símbolo encarnado” (pág. 469)—, con el cuidado de hacerlos inteligibles.

6. 3. 3. «Presencia» / «Reformismo» y singularidad Cúspide

En la siguiente categoría se presenta un nuevo atractor: el testigo. Lo sagrado sale de su incógnita y hace acto de presencia en relación con alguien que puede reconocerlo: el hombre deja de ser parámetro y se transforma en una variable.⁵ En este eón se dan cita la hierofanía y el testigo o hierofante en dos momentos, los cuales corresponden a las propiedades de «metaestabilidad» y «captura» de la *cúspide*: el de la revelación [metaestabilidad] y el de la reflexión [captura]. En ese mundo conformado de

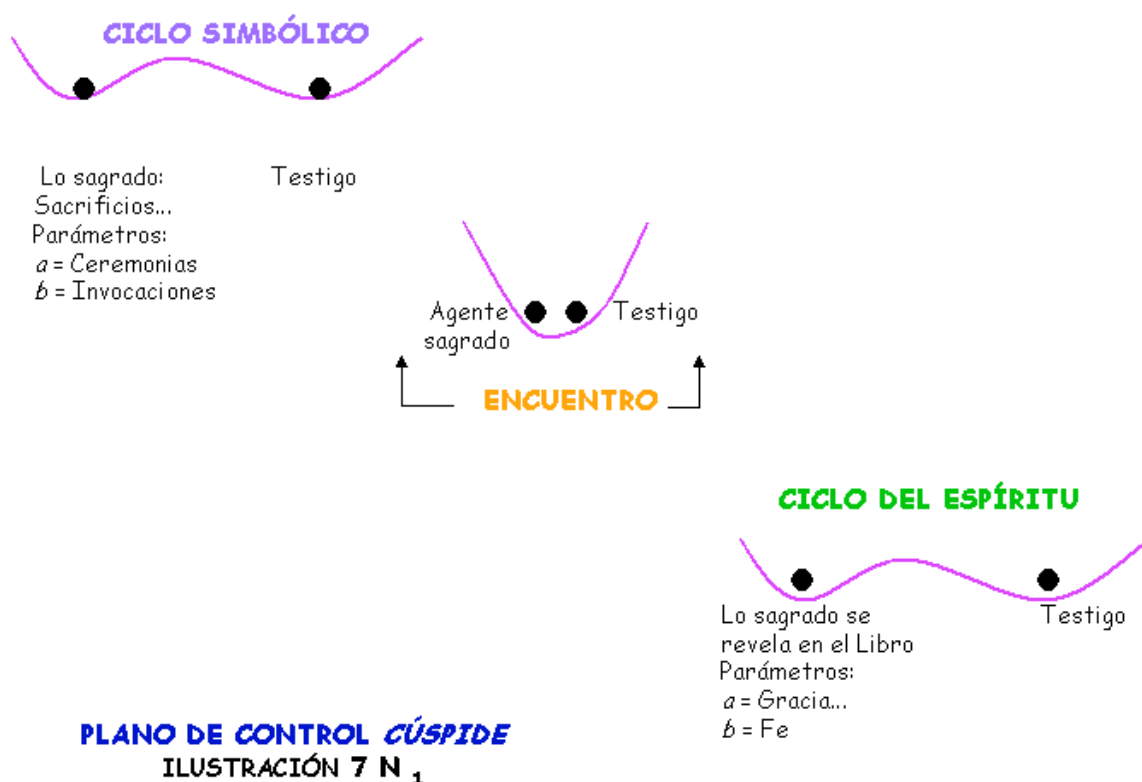
⁵ En Topología puede convertirse una variable en parámetro y viceversa. Una variable puede verse afectada por las propias reacciones que tienen lugar, de modo tal que deje de ser variable para afectar a otras variables. Y una variable se transforma en un parámetro por medio de un cambio de coordenadas.

pliegues, irrumpe un nuevo atractor, el testigo. El hombre, parámetro en el eón anterior, es ahora atractor en forma de testigo. En la reflexión, dice Trías, esa pluralidad se puede concebir como unidad, de forma impersonal (semánticamente, la ST considera que hay captura por parte del atractor). Trías parece que está dando una definición canónica de esta singularidad:

“Hay, en primer lugar un *agente*, que proviene del cerco hermético, o que sale de su ocultación, y que irrumpe en el escenario de vida del testigo [**sagrado**]; hay en segundo lugar la respuesta de ésta: la recepción que hace de la presencia de lo sagrado y la forma de acoger y de dar testimonio de esa presencia [**testigo**]; y hay por último el testimonio propiamente dicho, en el cual queda sellado y estipulado el encuentro efectivo entre lo sagrado y el testigo [**encuentro sagrado y testigo, singularidad cúspide**]” [Trías (1994), pág. 487].

¿Cuáles son los parámetros que materializan la singularidad cúspide? En el ciclo simbólico los parámetros que conducen al vínculo sagrado/testigo, son: a = artificios ceremoniales, y b = cantos himnicos o épicos (pág. 146).

Si en el ciclo del símbolo el agente de lo sagrado se manifiesta en sacrificios o ceremonias, en el ciclo del espíritu, ese agente no es otro que el Libro, que no se presenta como intermedio, sino como consumación del acto religioso (pág. 495). En el ciclo del espíritu, la Reforma, como contexto material, permite dar cuenta de la interrelación entre lo sagrado y el testigo. Ahora ya no son necesarias las teofanías, sino que la relación se da entre lo sagrado y el testigo directamente. La reducción de todo este conjunto de experiencias religiosas al Libro es, precisamente, la gran aportación de Lutero, cuyo mayor logro, según Trías, es la traducción de la Biblia al alemán. De esta manera “la unión carismática, espiritual, de la comunidad reformada se consumaba en la lectura, solitaria o compartida: en el acto de leer el texto bíblico se realizaba el acto culminante de la religión reformada” (pág. 502). Los parámetros que conducen al encuentro libro/testigo, son: a = la Gracia y b = la Fe (pág. 495) [Ilustración 7N₁].



* * *

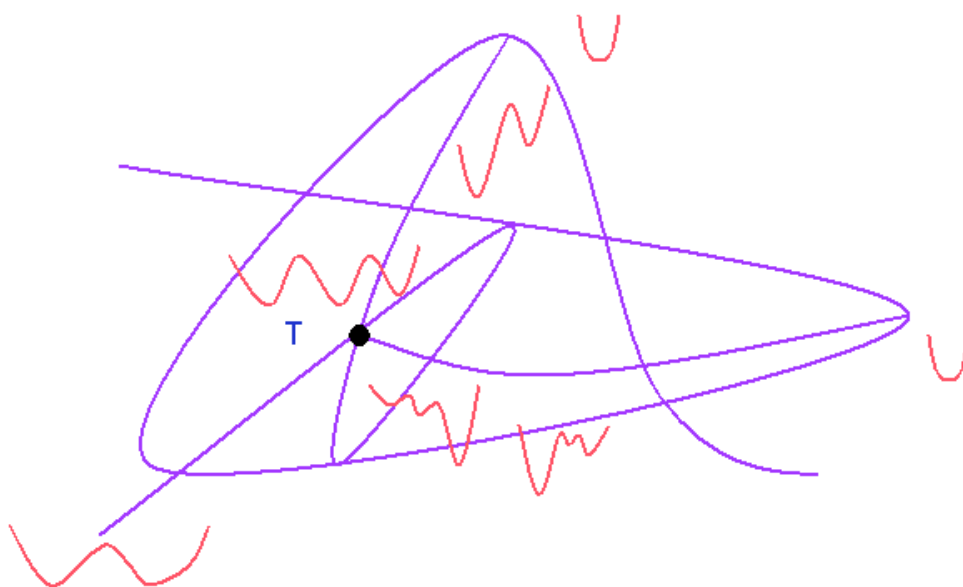
Primera advertencia sobre el modelo de la ST: Puede comprobarse el sentido del análisis de la ST. Una cosa es el uso de los materiales que hace Trías de la historia y otra muy diferente su valor historiográfico, que aquí no se considera. Justifico la pertinencia de la ST, porque se ajusta de manera natural al análisis que el propio Trías hace. A modo de ejemplo: ¿qué vínculo puede haber entre el politeísmo helenista del primer ciclo con la Reforma del segundo? Sin embargo, en la exposición de Trías quedan vinculados a través de ese principio de variación, que desde la ST no es sino una singularidad cúspide determinada por parámetros diferentes. A este análisis le corresponde sin duda una totalidad de tipo distributivo, que es precisamente lo que aporta la ST.

6. 3. 4. «Comunicación» / «Racionalismo y singularidad Mariposa

En la cuarta categoría del primer ciclo se alcanza la plenitud del símbolo, pues éste no sólo es atestiguado, sino que puede darse razón de él. El nexos entre la aparición y el testigo halla en la comunicación a través de la palabra y la escritura su causa final (pág. 159). La ST permite comprender esta transferencia en sus distintas

determinaciones, por medio de la singularidad mariposa o arquetipo semántico de la transferencia. Los caminos de la superficie de control ahora se empiezan a hacer muy complejos. Las formas que toma dependerán de si se privilegia el todo de la singularidad {atractor a_1 - atractor a_2 - atractor a_3 } o bien se privilegia uno solo de los atractores (por ejemplo, el *nóesis noéseos* aristotélico, a quien se envían todos los mensajes, pero él no los contesta). Los diferentes parámetros explicarían las distintas maneras de la comunicación.

Los parámetros que ponen en marcha todo el sistema de atractores en los que se revela la palabra, la manera de comunicación de los actores del drama, en este ciclo, son: a = el relato mítico o dramatización ritual o palabra originaria; b = palabra del ser o palabra de Dios; c = reflexión sobre la palabra que puede ser más neutra (en Grecia y la India, con el resultado de un logos poético-filosófico) o más personalizada (en Irán e Israel, con el resultado de un logos histórico-profético). De esta suerte, la filosofía se presenta como el camino del espacio de control que conduce a la identidad entre el ser, el testigo y la palabra; la filosofía (parmenídea) correspondería al punto trifásico de una singularidad mariposa: “Entre ese Ser, la mente (*noûs*) que «percibe» el Ser como presencia, y la palabra (*lógos*) que enuncia la «razón» de la presencia del ser, existe identidad ... esta identidad constituye la proposición filosófica” sintetiza Trías (pág. 180) [Ilustración 7N₂].



PUNTO TRIFÁSICO (T) DE UNA SINGULARIDAD MARIPOSA
ILUSTRACIÓN 7 N₂

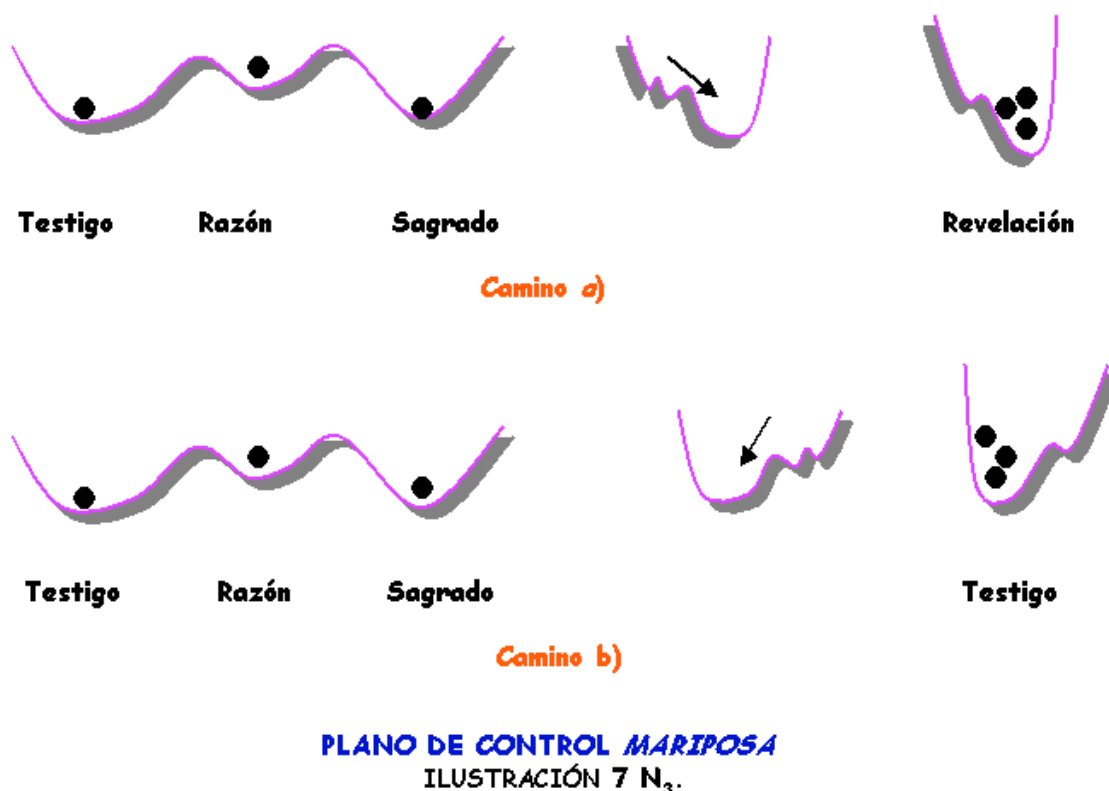
* * *

En el ciclo del espíritu, el Libro sagrado permite reunir los dos mundos escindidos: el mundo numinoso de la gracia y el mundo fenoménico de la vida natural. Pero es necesario un intermediario, un mediador capaz de promover la mediación entre esas esferas escindidas. En esta cuarta categoría se revela el *lógos*, que debe servir de enlace y mediación entre lo divino y el mundo, que posibilita la comunicación entre lo sagrado y el testigo (pág. 511). Ahora bien, materialmente, ha de quedar despojado de las formas simbólicas. Por tanto, ese mediador, ese logos que comunica lo sagrado y el testigo, puede comenzar a concebirse como razón en el sentido moderno (pág. 511). Así que Trías reconoce que el concepto de *razón* es material, no formal; depende de su colocación en el eón y el ciclo correspondientes. (No podrá aducir Trías que la razón neolítica es la misma que la razón científica, como su otrora maestro C. Lévi-Strauss, pues requiere el previo cumplimiento del despliegue del símbolo).

“Pero asimismo debe, a partir de las ideas originarias que descubre (la *res cogitans*, la *res extensa*, la idea de Dios), cumplir su cometido de enlace y mediación entre lo sagrado y el cerco del aparecer. Debe, pues, mostrar el enlace y la conexión entre esa ideas de Dios, de mente y de materia” [Trías (1994), pág. 515].

Los parámetros que conjugan los atractores de esta singularidad son: *a* = la eliminación de todo animismo, de toda angelología...; *b* = las reglas para la dirección de la mente o método; *c* = la meditación o prueba.

En esta categoría ocurre algo asombroso, y es que el atractor **a₃**, el testigo, se constituye en fuente de toda revelación; y ésta, por tanto, no puede sobrevivir al testigo. Es decir, no puede ocurrir que se dé el camino *a*), sino el camino *b*), algo que recoge explícitamente el modelo de la ST [Ilustración 7N₃].



La materialidad de la razón, según parámetros, impide, por consiguiente, determinadas posibilidades semánticas. La *razón* (ciclo del espíritu) se diferencia del *lógos* (ciclo simbólico) precisamente por la inversión del camino recorrido y, por tanto, del signo del parámetro (págs, 554-555).

* * *

Segunda advertencia sobre el modelo de la ST. La ST permite explicar las diferencias entre las culturas a través de las modulaciones del verbo dominante: la modulación *enunciativa* para la palabra, el logos, de las culturas griega e hindú. La modulación *imperativa* para las culturas iraní o judía. De esta manera quedarían diferenciadas la filosofía y la sofología: El logos filosófico sería actualizado a partir de un verbo enunciativo y de la combinación del parámetro *c* con los parámetros *a* y *b*, en su sentido de reflexión lógico-geométrica. El logos sofiológico sería actualizado por medio de un verbo imperativo y la potencia del parámetro *c*, (dejando constante el parámetro *a*), en su sentido de reflexión testimonial.

“Este carácter imperativo de la palabra de Dios contrasta con el carácter enunciativo y declarativo de la palabra del ser. El referente presencial de las palabras es, en un caso, el Dios uno y único; en el otro caso, el principio neutro e impersonal que gobierna el mundo, teniendo el logos como centro”[Trías (1994), pág. 182].

Tercera advertencia del modelo de la ST. Además, se puede explicar lo que Trías llama «*dia-bálico*». Pues una singularidad topológica tiene dos interpretaciones espaciales, ya que puede invertirse la superficie de control, manteniendo todas sus propiedades, e invirtiendo la dirección de las trayectorias.

6. 3. 5. «Claves hermenéuticas» / «Ilustración» y singularidad Umbílica Elíptica

Las categorías siguientes presuponen el acontecimiento manifiesto en el que culmina la aparición del símbolo. Ahora se pasa a establecer las condiciones de la interpretación, o, lo que es lo mismo, según nuestro modelo de la ST, se introduce una nueva variable. O mejor, la variable «conocimiento» se desdoble en dos, pues las variables que estructuran ahora lo simbólico son: el «conocimiento poético-filosófico» y el «conocimiento profético-sofiológico», que, históricamente, se cruzan en el sincretismo helenístico —*paideia* griega, helenismo, estoicismo, cristianismo...—. No es, de ninguna forma, una interpretación arbitraria, lo dice taxativamente Trías:

“La tesis que aquí sostengo es que al llegar al quinto eón, correspondiente a la quinta categoría, se produce (dentro del «mundo occidental») la **convergencia asintótica** de esas dos áreas, poético-filosófica y profético-sofiológica. Ambas tradiciones tienden a entrecruzarse, configurando un horizonte de síntesis que en muchos casos se produce. Esta convergencia constituye, de hecho, una verdadera novedad en relación a las áreas preexistentes” [Trías (1994), pág. 233)].

y = iluminación gnoseológica (liberación de la ignorancia, *gnosis*)

Área poético-filosófica

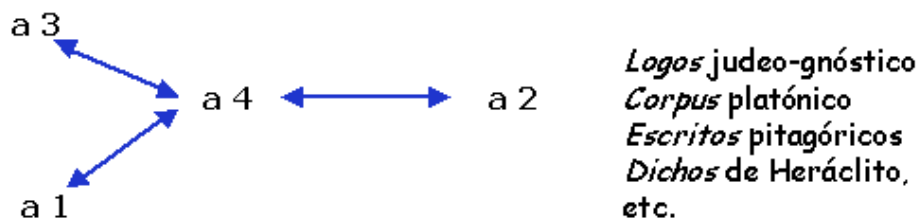
x = carácter sapiencial del conocimiento

Área profético-sofiológica

La transición a esta quinta categoría constituye una inflexión fundamental, porque el logos ha permitido la comunicación entre la presencia y el testigo, por lo que este quinto eón se inicia dando por supuesto la comparecencia del logos. Pero ahora se trata, dice Trías, de fundar una comunidad hermenéutica que mantenga viva y vigente la doctrina desplegada del logos. El sujeto de esa comunidad hermenéutica es el «segundo enviado», el espíritu. Ese enviado, espíritu, paráclito o abogado que constituye la emisión que permite hacer plenamente inteligible el sentido del símbolo, es un acontecimiento exegetico (pág. 243). Pero su traducción en la ST es precisamente lo que

corresponde a la umbílica elíptica del *mensajero indirecto*. [Ilustración 8]. Así habrá tantas interpretaciones como sectas y tantas sectas como interpretaciones. Dice Trías:

“El enviado no es ya una hierofanía sagrada que comparece ante el profeta ... en este eón ya no hay hierofanías presenciales ... sino que se muestra en sus efectos, en la indirecta relación que produce en las mentes de la propia comunidad hermenéutica” [Trías (1994), pág. 249].



UMBÍLICA ELÍPTICA
ILUSTRACIÓN 8

Ahora bien, al final ese camino indirecto termina hipostasiándose como símbolo de la fe en iglesias y así, frente a la opinión conseguida (dogma) pueden determinarse las elecciones desviadas (herejías). Se pone de manifiesto lo «agresivo» de esta figura, en la defensa de ese dogma, que tiene su símbolo en Atanasio, intransigente y perseguidor implacable de las herejías.

* * *

Para el ciclo del espíritu, es la reflexión kantiana la que coordina las dos variables de esta figura semántica tan compleja: la idea del saber cuyo fundamento se

desdobla en un fundamento immanente a la propia reflexión epistemológica y metodológica, y un fundamento metafísico (págs. 519-520). Pues la singularidad que se ejerce en este quinto eón no es una simple singularidad en la que se pone a prueba ese saber revelando al mundo sus potencias (luces/sombras), sino que ahora traza las condiciones mismas de su posibilidad:

i) Por una parte, la facticidad natural de la razón, que ha colonizado todos los territorios, los estratos del ser y del sentido determinando desde ella el carácter del testigo, de su mundo y de lo sagrado o del hombre, de la naturaleza y de Dios:

“Primero de todo se revela la facticidad natural de la razón, que la ecuación razón–naturaleza sanciona; luego se manifiesta por doquier la capacidad corrosiva y crítica, incluso subversiva, de esa razón que a todo y a todos fiscaliza (págs. 573-4).

ii) Por otra, las raíces trascendentales que en su pura manifestación no puede desechar para evitar la cesura, que es su propia inversión:

“Pero ahora conviene hacer girar el arma crítica en repliegue reflexivo. Se hace necesario poner a prueba el alcance, las capacidades y los límites de esa arma tan poderosa. Es pues, preciso ponerla a prueba con el fin de que se demuestre su pretensión de universalidad, o su exigencia de verdad” (pág. 574).

y = fundamento

Las raíces trascendentales

x = saber (teórico, práctico o estético)

La facticidad de la razón

Establecido ya el espacio de fases donde tiene lugar el despliegue de la razón (filosofía crítica), los mínimos de la trayectoria en ese espacio serán, además de ese logos o razón **a₂**, el sujeto (o testigo) **a₁** y el mundo (o lo sagrado) **a₃**. Aparecerá también un cuarto mínimo, el atractor **a₄** o mensajero indirecto. Y los parámetros que conducen al instrumento con el que se ha de interpretar lo sagrado son: *a* = la destrucción de todo vestigio simbólico (-) [en el sexto eón, este parámetro toma dirección positiva (+)]; *b* = según el ámbito en el que se mueva, este parámetro toma tres valores diferentes:

- en el ámbito de la naturaleza, *b₁* = la ley física,
- en el ámbito de la libertad, *b₂* = la ley moral,
- en el ámbito de la estética, *b₃* = el arte bello;

c = la reflexión del sujeto creador, por su lado claro, diurno.

Acerca del parámetro *b*: Las críticas kantianas podrían entenderse desde las diferentes materialidades que puede tomar este parámetro *b* : La ley física, la ley moral o el arte bello, que afectan a los cuatro atractores: aquellos que son comunes a las tres críticas —el sujeto (*a*₁), la razón (*a*₂) y el mundo (*a*₃)— y el específico de cada una de ellas (*a*₄), que serán: el *a priori* (*b*₁), el *imperativo categórico* (*b*₂) y la *imaginación creadora* (*b*₃). O, dicho de modo: si la razón considera el mundo según la perspectiva de las leyes naturales, entonces el mundo se constituye como naturaleza; si lo hace según la perspectiva de la ley moral, como libertad; si lo hace según la perspectiva del genio, como obra de arte [Ilustración 9].

*b*₁ = El *a priori* en la *Crítica de la razón pura*:

“La conjunción de conceptos inteligibles y formas sensibles *a priori* permite determinar el área de conocimiento y experiencia de la legalidad inmanente a una naturaleza concebida según los supuestos *mecanicistas* de la gran ciencia físico-matemática newtoniana” (pág. 580).

*b*₂ = La *ley autónoma* como *imperativo categórico* en la *Crítica de la razón práctica*:

“De hecho no es el bien el que determina el deseo y el comportamiento en el *acto ético autónomo*. Éste descubre en la razón un *faktum* que se le impone como determinación legal (universal y necesaria) de la conducta, con el carácter de una *máxima* que hace posible la forma imperativa y categórica («obra de tal manera que tu máxima pueda servir de legislación universal»). Tal *imperativo categórico* ilumina el deseo y la conducta especifica su validez ética, a la vez que asegura su plena autonomía” (pág. 581).

*b*₃ = La *imaginación creadora* o «*genio*» en la *Crítica del juicio*:

“A ese sujeto agente en el cual tal talento se concede llamársele *genius*: genio o daímon natural, verdadero espíritu de la naturaleza, que inviste e inspira el talento, surtiéndole de sus dones y sus gracias. Y es el *espíritu* el agente de ese orden de la gracia y del don. Por eso determina Kant al espíritu como el agente de ese talento del genio de cuya productividad resulta la obra de arte bella.

Y el órgano o facultad que tal producción posibilita es, obviamente, la imaginación, concebida como imaginación *creadora* (pág. 589).

El parámetro *b* poner en marcha el logos o razón, de tal modo que pone en contacto los otros dos atractores: el sujeto (testigo) y el mundo (sagrado) (pág. 589).

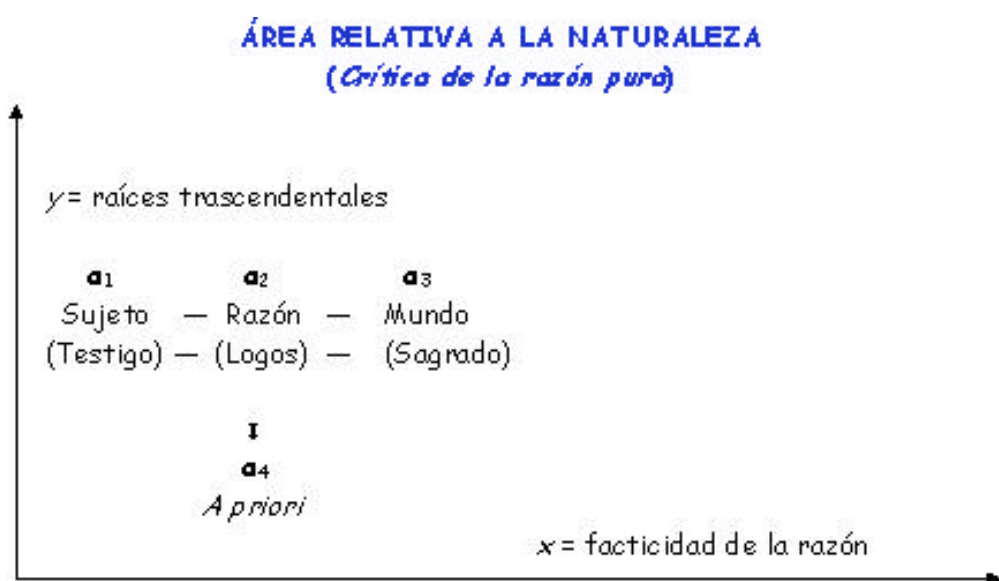


ILUSTRACIÓN 9 A

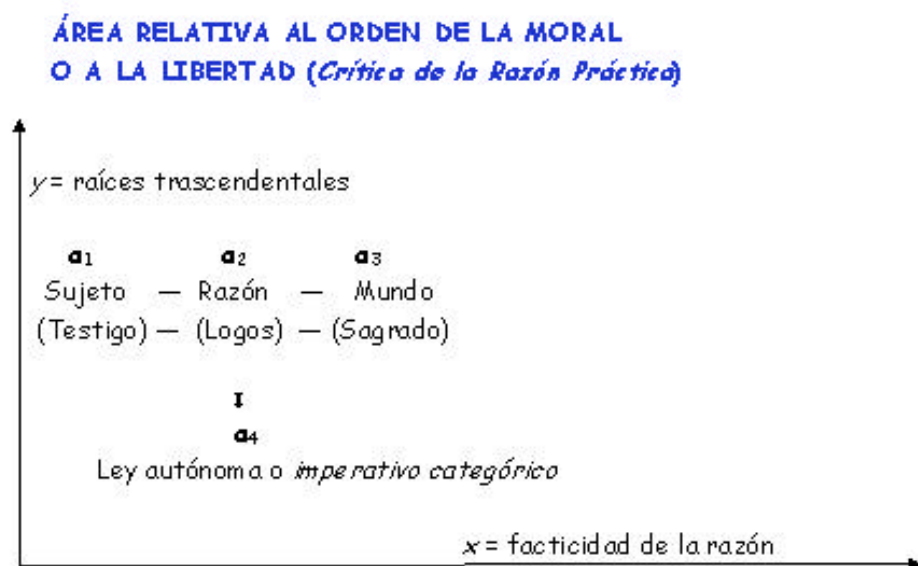


ILUSTRACIÓN 9 B



ESQUEMA SEMÁNTICO DE LAS CRÍTICAS KANTIANAS

Acerca del parámetro *c*: El tercer parámetro que pone en relación los atractores es el sujeto creador, un parámetro que se convierte en la perspectiva privilegiada de este segundo ciclo: el espíritu. Un parámetro siempre oculto hasta ahora:

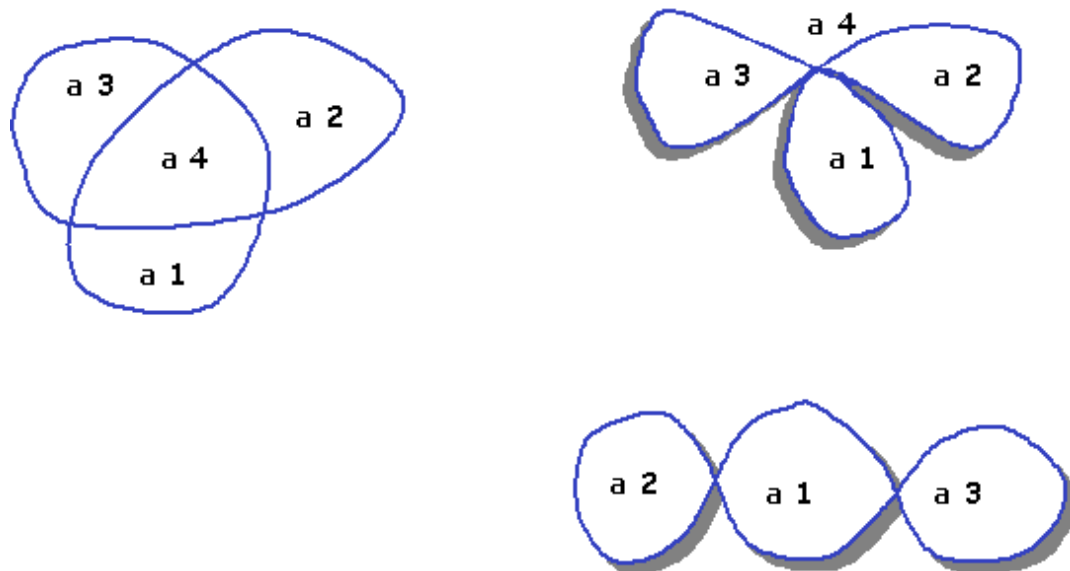
“En ese ámbito en el cual reaparece el simbolismo resurge, asimismo, el sujeto mismo de todo este ciclo simbólico, el Espíritu, el cual mantenía, ala parecer, en el curso del eón racional, y sobre todo en el marco de este eón ilustrado y critico, un régimen de ocultación” (pág. 591).

Un parámetro que ofrece muchos relieves nuevos a esta singularidad y que anticipó genialmente Berkeley: el ser es relativo a una conciencia que lo puede conocer o reconocer (pág. 591).

Cuarta advertencia sobre el modelo de la ST. En principio puede parecer absurdo y aun ridículo reducir todo el criticismo kantiano a una singularidad. Pero, insisto, no se trata aquí de analizar los contenidos, sino las estructuras (el propio Trías ha reducido el kantismo a la fórmula «*ab—c*», donde *a* es la condición incondicionada; *b*, el sujeto cognoscente, y *c*, el objeto cognoscible [Trías (1968), págs. 117 ss y 135 ss]). Es este interés por encontrar la estructura explicativa mínima lo que justifica la ilustración 9.

6. 3. 6. «Misticismo» / «romanticismo» y singularidad Umbílica Hiperbólica

El sexto eón da un giro al quinto: la comunidad que se ha ido conformando por mediación del enviado —la figura del mensajero indirecto— puede quedar homogeneizada al hacer desaparecer ese mediador (a_2) y quedar identificada con los atractores. Corresponde a la estructura semántica de la umbílica hiperbólica.



UMBÍLICA HIPERBÓLICA

ILUSTRACIÓN 10

El sexto eón se transforma en cuerpo místico. ¿Cómo interpretar este cambio en términos de la ST? Todas las figuras a las que se refiere Trías —evolución creadora, neovitalismo, inconsciente— poseen la misma estructura semántica: Se estructuran a partir de dos variables: x = fundamento metafísico; y = fundamento epistemológico. Al ponerse en marcha los parámetros se alcanza un punto en el que se encuentra un límite (la arista de rebotadura) de la morfología y va conformando una forma mucho más suave, redondeada. Indudablemente toda la hermenéutica desplegada por Trías no parece que pueda ser acogida por la semántica de un verbo por complejo que sea éste, pero sí puede conceptualizarlo: las variables son las utilizadas por Kant, aunque los atractores, en vez de *atravesar*, *penetrar* (*ser agresivo*)... buscando las condiciones que apuntalan la manifestación de lo sagrado al testigo por medio del logos, toman un sesgo de suavidad, de recepción... buscando el fundamento último o sustrato, límite que envuelve todos los atractores, los confines de ese logos, o que preexiste a todos los atractores, y que Trías identifica con lo «místico». Es un proceso que no sale de sí, sino

que encuentra su límite (encuentro con la «tiniebla liminar» dice Trías) y trata de rellenarlo. Así queda conceptualizado en *La edad del espíritu*:

“De este modo este eón místico, que celebra y festeja el retorno del espíritu, y que da voz de nuevo a la trama simbólica inhibida por la razón, mantenida en latencia inconsciente, se reencuentra con el fundamento mismo de toda la trama simbólica, con su base material, con la matriz misma de ese disparadero primero del gran ciclo del simbolismo ... Al retornar el espíritu a su morada se encuentra ... los principios matriciales de la naturaleza y del espíritu, las matrices de todo ser y acontecer, la trama última de fenómenos originarios en las que se halla entretejido de los humanos...” (pág. 639-640).

Los parámetros que afectan a esta singularidad son: a = la vuelta de los vestigios simbólicos (+) [en el quinto eón, este parámetro toma dirección negativa (-)]; b = la actividad del artista genial, del poeta, del mago artífice, que sintetiza los parámetros que en el eón quinto se triplicaban (b_1, b_2, b_3); c = la reflexión por el lado oscuro, nocturno, del sujeto.

Mas, ¿cómo conjugar esta figura, que revela el ámbito de los límites, con la figura de la razón del mensajero indirecto? ¿Cómo imaginar, siquiera la singularidad que les reúne y les da sentido? Para Trías ahí se encuentra precisamente el reto de nuestra época.

6. 3. 7. «Síntesis final» y teoría generalizada de las singularidades

Las dos formas semánticas estudiadas —umbílicas elíptica e hiperbólica—son las dos partes de la umbílica parabólica. El séptimo eón de Trías cuenta la dificultad de armar esa singularidad umbílica parabólica que habría de recoger las dos partes separadas. La elección de los parámetros adecuados estará reservada a un genio creador, artista o filósofo. Así ha ocurrido en el ciclo simbólico anterior, cuya síntesis aparece como una ráfaga de luz en medio de opacidades históricas por medio de grandes hombres —Joaquín de Fiori, Dante, Ibn Arabí...— En esta última categoría debería revelarse al fin la adecuación del espíritu a su concepto. Debería presentarse a modo de síntesis. La unión o juntura de esas dos morfologías —aquella que tiene que ver con lo diurno, lo agresivo (lo racional) y aquella que tiene que ver con lo nocturno, lo receptivo (lo inconsciente), la manifestación racional y su latencia simbólica, su lado consciente y luminoso y su lado nocturno e inconsciente [Trías (1994), pág. 647]— ha sido intuita en muchas ocasiones, es el trasunto de ese mundo enantilogico que procede del pensamiento hindú, que continúan los pitagóricos, que se conceptualiza como teoría de los opuestos hasta Aristóteles [Véase Lloyd (1987)], pero sólo como latencia. Este mundo enantilogico tiene también su lectura biológica —el macho y la hembra—, que es la interpretación que hace Thom de estas dos figuras [véase cuadro 5].

EL MUNDO <i>ENANTIOLÓGICO</i> DE TRÍAS	EL MUNDO <i>ENANTIOLÓGICO</i> DE THOM
<p>“La cópula sexual, amorosa, constituye la mejor metáfora para expresar la identidad existencial entre las dos partes del símbolo, que en la séptima categoría alcanzan su conjugación; se trata de la plena unión entre el testigo y la presencia sagrada (personificada a través del «doble ideal», o celeste, del testigo, su «ángel», su <i>ágathos daímon</i>). De ahí que en el séptimo eón, correspondiente a la séptima categoría, se insista en esa conjugación que tiene en la vida amorosa, con toda su trama de deseo, amor-pasión, amor cortés, etc., su imagen más pertinente” [Trías (1995), pág. 31].</p>	<p>“Se ha visto, en las interpretaciones anteriores, que los estados elípticos deben interpretarse como estados de tensión y los estados hiperbólicos como estados de relajamiento; así se explica que un estado de tensión, por más que sea necesario a la vida, tenga siempre una duración limitada y vaya seguido de un relajamiento. Esta perpetua dialéctica de elíptico e hiperbólico no deja de recordar la oposición de <i>yin</i> y <i>yang</i> de la medicina china o bien la oposición de excitación e inhibición cara a los neurofisiólogos. El sexo masculino presenta, a causa de la naturaleza misma de transporte espacial del acto sexual masculino, una naturaleza más elíptica que el sexo femenino; tal vez se podrá explicar así como lo verificó <i>grosso modo</i> E. Coli hasta el hombre- que los machos son más velludos (en un sentido generalizado) que sus compañeras y que son también biológicamente más frágiles” [Thom (1987), pág. 112].</p>

Cuadro 5

Pero es ésta una singularidad que se define por su complejidad y sobreabundancia, de tal manera que a partir de ella surge un nuevo evento, una nueva trama de aconteceres. Así que remite a aquellas morfologías que Thom llama «metabólicas o generalizadas», y habitualmente «física del caos», lo que da paso a infinitos atractores, de los que surge ese nuevo ciclo morfológico (pág. 467). Escribe Petitot:

“Le manque de place et la difficulté des sujets nous contraindront à demeneur élémentaire. Nous ne dirons rien ici des modèles métaboliques (i.e., de la T.C. généralisée, sujet pourtant immense et fascinant. Nous renvoyons le lecteur intéressé à Chenciner, Bergé, Pomeau, Vidal ...” [Petitot (1990), pág. 93].

De ahí que en el momento de hacerse explícita la revelación clara y distinta de la umbílica parabólica, se transforma rápidamente en una morfología caótica, en una morfología muy compleja de la TC generalizada (pág. 379), a partir de la cual, y bajo el principio de variación (que la ST llamaría *paramétrica*) se iniciaría un nuevo ciclo (eterno retorno) cuya materialidad habrá de ser el espíritu. Y es en este momento en el que nos encontramos históricamente. Trías cita una serie de síntomas de esa cesura, división, separación: las formas malditas, lo siniestro, la estética de la fealdad, los demonios de Dostoiewski, las revoluciones comunistas —Lenin, Mao, Camboya...—

(pág. 651). Síntomas que señalan lo distante que nos encontramos de una síntesis o consumación espiritual que celebre la cópula entre el simbolismo y la razón de la edad del espíritu, entre lo diurno-racional y lo nocturno-inconsciente. [Véase un resumen en el cuadro 6].

En el lenguaje de Trías	En el lenguaje de la ST
<p>Categorías analíticas (1-6):</p> <p> bloque cosmológico (1-2); ser-aparecer</p> <p> bloque interpersonal (3-4); testigo-logos</p> <p> bloque hermenéutico (5-6) sagrado-instrumento sagrado-místico</p> <p>Categoría sintética (7) y bloque consumativo</p>	<p>Singularidades semánticas:</p> <p>Morfologías de una variable: modelizan lo simbolizante: - <i>punto Morse - pliege</i></p> <p>- <i>cúspide-mariposa</i></p> <p>Morfologías de dos variables: modelizan lo simbolizado: - <i>umbílica elíptica</i> - <i>umbílica hiperbólica</i></p> <p>Vinculan lo simbolizante y lo simbolizado - <i>umbílica parabólica</i></p> <p>Hacia las catástrofes generalizadas y nuevas morfologías</p>

Cuadro 6

* * *

Es necesario insistir en que en este ensayo no se defiende la tesis que la filosofía de la historia de Trías se reduzca a las figuras semánticas, sino que ¡**sorprendentemente!** esas figuras —que están construidas en un campo muy lejano a la historia, el de la lingüística— se encuentran ejercidas en *La edad del espíritu*, como hilo conductor que va uniendo los distintos eones de la historia de Occidente. Los materiales, que quedan del lado de los parámetros, son muy ricos; pero la estructura formal, en la que Trías insiste y tal como he tratado de mostrar, es isomorfa a los arquetipos de la S.T.

6. 4. Notas sobre la singularidad cola de milano y la distinción Ser/Estar con ayuda de *La memoria perdida de las cosas*

Ahora bien, quien haya seguido hasta aquí este tipo de análisis, aun cuando lo hiciera como mera hipótesis o curiosidad, puede preguntarse el por qué no ha hecho acto de presencia la singularidad «Cola de milano». La contestación más rápida sería decir, simplemente, que *La edad del espíritu* no está pensada para ejemplificar la teoría y que, de la misma manera que quien argumenta no tienen la obligación de utilizar todas las figuras contempladas por la teoría de la argumentación, tampoco un texto está obligado a poner en juego todas las figuras semánticas disponibles. Pero hay una razón

interna: la «Cola de milano» expresa situaciones muy inestables y fugaces; es el arquetipo del «casi», del «suicidio», y no es adecuado para representar las figuras que Trías está expresando como las más estables de todas las morfologías históricas.

* * *

En segundo lugar: ¿Cuál es la posición que ocupa la Nada en la ST? El modelo que utilizamos para clarificar el hilo conductor de Trías puede iluminarse con la ayuda de un texto de *La memoria perdida de las cosas*. Allí se enfrenta a los principios del Ser y la Nada. El concepto *ser* es de cuño ontológico: se ocupa del «ser» en cuanto *ser* sin determinaciones. Porque las determinaciones comienzan a hacerse presentes por su historicidad. Es decir, en el lenguaje de la ST, cuando se aplican los parámetros, pasando así del ontológico *ser* al histórico *estar*. Así dice Trías que Hegel, ideólogo de una época del mundo desde la que piensa el *ser*, justificaba el dolor, el trabajo o la muerte sólo en virtud de ese despliegue. El poder —principio relativo al ser— actúa sobre los parámetros para desplegarlos:

“Entonces el poder consiste en *potenciar* lo ya existente. En *perfeccionar* lo que ya existe. Este *perfeccionar* consiste en elevar lo existente a su máxima plenitud de esencia. El poder, en consecuencia, permite que lo que es y no existe llegue a existencia —tal sería su virtud productiva— y que lo que ya existe se adecue máximamente con su esencia —tal sería su virtud perfeccionadora—” [Trías (1988), pág. 92].

Los parámetros que despliegan el ser para materializarlo, para que *esté*, son múltiples: biológico-naturales o artificiales (artísticos, estatales...). Pero ¿Y la **Nada**? También es un principio absoluto, porque afecta a los parámetros impidiendo que actúen para desplegar el germen:

“Pero hay algo que puede no ser ni existir y sin embargo estar. Algo hay que no es ni existe pero está, siempre está y no deja nunca de estar. Ese estar sin ser, sin existir, eso que, en tanto está, no deja ni que se sea ni que se exista, eso que no deja que el ser llegue a existir ni que el existir llegue a ser, eso es Nada: lo que aniquila y anonada todo existir que quiere llegar a ser y a todo ser que quiere existir, lo que hace imposible que el ser se haga existencia y que la existencia sea esencial: eso que impide que lo dado sea algo vivo, algo vivaz, lleno de aliento, lleno de esencia, de aroma, de sabor y de sustancia. Eso que no permite que el aroma, el sabor de cada cosa (lo esencial en ella) llegue a presencias y sea por tanto manifiesto” [Trías (1988), págs. 67-68].

La Nada actúa como un parámetro de valor negativo (o anti-parámetro), bloqueando la acción de los demás parámetros, no dejando que las cosas lleguen a ser; es lo que, aun estando, no deja que las cosas broten.

* * *

Así que, tras este análisis, *La edad del espíritu* de Trías se presenta como un espléndido ejercicio que corroboraría de manera indirecta los presupuestos de la semántica topológica. ¿Podríamos considerarla de alguna manera una filosofía de la historia? Por eso se puede llamar a esta filosofía de la historia, la filosofía del **tiempo gnóstico**, pues las figuras del conocimiento necesitan *tiempo* (una variable) para ser desplegadas, con independencia de los criterios históricos, entendidos como aquellos que establecen las condiciones sociales e institucionales en las que se desenvuelve la conciencia.

EPÍLOGO: Tiempo gnóstico y tiempo político en el *pensamiento español contemporáneo*

Según Trías, la razón entra en la historia en un momento dado: La razón presocrática griega exactamente en el cuarto eón simbólico, y la razón moderna exactamente en el cuarto eón del espíritu, una época despojada ya del simbolismo y que resuelve la cesura diabólica del tercer eón, cuyo desgarró se muestra en las guerras de religión entre reformados y contrarreformados. Sería legítimo ver aquí cómo la racionalidad es un producto histórico, pues hace referencia a la materia o parámetros que despliegan cada categoría o singularidad. El sentido que ofrece el tránsito de un eón a otro es el tránsito de un modo de racionalidad a otro, mostrándonos la evolución de la racionalidad misma.

Así pues, la filosofía misma no ha provocado ningún corte, cesura o distancia en las formas de pensamiento, sino que es un momento más entre otros muchos del acto de hacerse presente lo sagrado. Ahora bien, si el planteamiento de Trías es filosófico (de otra manera no sería ni siquiera contemplado), cuyo contenido gira alrededor de las relaciones entre la ontología general y la ontología especial, resulta que la **filosofía misma no sería más que un capítulo del despliegue de lo sagrado** en la terminología de Trías. No ocuparía más que una figura (prácticamente una singularidad mariposa en los ciclos simbólico y del espíritu). Pero entonces cabría preguntarse: ¿en virtud de qué fundamento habría de ser el lenguaje filosófico el que tuviera que expresar la presencia de lo sagrado en el mundo? ¿Acaso la filosofía no se ha constituido como la crítica misma del misterio y de lo sagrado? ¿O quizá lo que está proponiendo la filosofía de Eugenio Trías es la transmutación de la Filosofía, a través de la ontología general, en Cultura?

Me parece que el problema de *La edad del espíritu* se encuentra en la dificultad de establecer esa articulación ontología general/especial —el marco en el que se juega la filosofía de Trías y que llama *La lógica del límite*—. Al eliminar el sujeto operatorio

de la historia y tratarlo exclusivamente como término objetivo pierde su fuerza planificadora y se reduce a una conciencia receptora y/o transmisora. **(En nuestro esquema de la ST la variable es el saber o el conocimiento, no el sujeto;** es el precio que paga cualquier filosofía de cuño estructuralista). Pero esa irrupción del logos en una figura que supera (conteniéndolas) las dos posiciones conocidas como Reforma (luterana y calvinista) y Contrarreforma (jesuítica) del análisis de Trías, conecta con el de la **filosofía española contemporánea**: ¿Habría que admitir, según *La edad del espíritu*, que el pensamiento hispano-católico del Barroco no es más que un momento del despliegue del espíritu? ¿Quedaría así soldada la cesura diabólica, en el lenguaje de Trías, del tercer eón del espíritu?

BIFURCACIÓN FINAL: No deja de ser extraño que *La edad del espíritu* soslaye fenómenos tan decisivos como el descubrimiento de América, su conquista y colonización, que dio lugar a planteamientos radicales sobre la naturaleza humana y la recepción/creación de la/s cultura/s. Los teólogos hispanos tuvieron que hacerse, desde el primer momento, preguntas que empezaron a configurar la razón moderna, preguntas que aún no han sido resueltas: ¿Acaso aquellas culturas habían recibido *distributivamente* de Dios la ley natural en sus costumbres, en sus religiones...? ¿O acaso la habían de recibir a través de un pueblo elegido, quizá España, Portugal o Inglaterra? (Son preguntas que se han continuado haciendo en el siglo XX: ¿Cómo pasar de economías de subsistencia a economías capitalistas o socialistas? ¿Directamente, a través de préstamos del Banco Mundial? ¿O por medio de organizaciones institucionales con el apoyo de burócratas soviéticos, o de elecciones democráticas con el apoyo de expertos norteamericanos? Trías dice que el espíritu no se encarna, sino que se da atributivamente —carácter metonímico, escribe en la pág. 671, prodigándose sólo a través de sus efectos—. Pero si Trías no quiere caer en algún tipo de Voluntad irracional (tras *La edad del espíritu* se respira siempre la presencia de Schopenhauer), tendrá que admitir que la atributividad pueda darse por medio de instituciones políticas, económicas, culturales... De ahí que, en el caso concreto del mundo católico-hispano, cabe preguntarse si las manifestaciones teológico-filosóficas más representativas, como el Barroco hispano —en el sentido en que lo trata Rodríguez de la Flor (1999 y 2002)—, poseen una personalidad propia o es un mero fenómeno del aparecer del espíritu. Mas, ¿por qué la cesura *dia-bólica* habría que ponerla del lado de la Contrarreforma (pág. 503) y no, quizá, del lado del luteranismo, de aquellos hombres y mujeres que se reunían en cenáculos que, en tiempos de Carlos I, se veían como lugares para una conspiración contra la ley natural, la ley de Dios? ¿Sólo porque es un hecho su victoria militar y económica? ¿O es un hecho porque es consecuencia de ajustarse al despliegue del espíritu?

Trías considera que las dos figuras del siglo XVI y XVII, la Reforma protestante (la reforma como una expresión de la *razón iconoclasta*) y la Contrarreforma barroca y católica (el barroco como una expresión de la *razón alegórica*) son figuras homogéneas, que despliegan aspectos de una misma figura, de un mismo arquetipo semántico, según nuestra lectura. **Pero que sean dos aspectos de un mismo despliegue histórico es justamente lo que habría que demostrar.** Los criterios históricos no pueden remitirse a resultados de un despliegue, sino a la pregunta de por qué se despliegan así y no de otra manera. Si la respuesta es simplemente que para cumplir los ciclos, entonces el criterio es distributivo y no valdría la consideración de que lo «hispanico» sea algo periférico [Trías (1999), pág. 373], porque entonces tomaría una característica atributiva y negaría el esquema general distributivo que está empleando: «Todas las culturas desarrollan las mismas categorías» (es justamente el hecho de que la filosofía española se sienta como periferia, el mejor síntoma de la «anomalía» hispánica). Los criterios historiográficos sugieren más bien que la Reforma —a través del imperio anglosajón— venció *manu militari* a la Contrarreforma —a través del imperio hispano— y éste es un suceso que no tiene explicación distributivo-conceptual (excepto para un hegeliano impenitente), sino que es un hecho contingente. Rubert de Ventós, poco sospechoso de connivencias españolistas, lo ha visto con claridad: la Reforma y la Contrarreforma jesuítica son **alternativas** y no aspectos de una misma figura. Así, frente a la jurisprudencia anglosajona, se desarrollaba el probabilismo jesuítico:

“Es más, el **probabilismo jesuítico** es seguramente, junto al **jurisprudentismo anglosajón**, el más elaborado intento de suplir la moral social tradicional, dogmática o doctrinaria, por una ética individualista y mundana que se adapte a la crónica ambigüedad y al cambio acelerado de la sociedad moderna, al tiempo que se enfrenta a sus *nuevos* dogmas: Razón patrimonial e instrumental, Estatismo y Fideísmo” [Rubert de Ventós (1987), pág. 88].

Desde luego Trías no desconoce las diferencias entre el protestantismo y el jesuitismo e incluso hay un momento en el que parece que va a poner en cuestión la tesis de una única vía de despliegue del espíritu. Pues corrige incluso la clásica tesis de Max Weber de que el proceso de secularización sólo iría por la vía del protestantismo, pues también la vía jesuítica tendría poder para abrirse a la modernidad:

“La apuesta jesuítica por la «fuerza de voluntad», capaz de «moldear el carácter», les hizo ser pioneros de una verdadera psicología secularizada utilizada para fines trascendentes (en relación con el negocio de la salvación) ... Podría en este sentido matizarse la extendida opinión, establecida por Max Weber, y anticipada por Marx y Engels, según la cual ese proceso secularizador intramundano (del que surge la mentalidad moderna, «capitalista») procede del protestantismo especialmente calvinista” [Trías (1994), págs. 504-505].

Ya en un texto anterior aparecía el barroco alegórico como un triunfo a la larga sobre la reforma iconoclasta:

“Nuestra cultura, en este sentido, es una cultura de sujetos fronterizos pasmados y paralizados desde la frontera del mundo por esa sucesión de imágenes-ícono que los detienen y fijan en sus butacas ante el poder icónico embrujador de lo que surge de la pantalla, sea esta cinematográfica o televisiva. La cultura de masas celebra **la gran revancha católico-romana**, o «macedónica», frente a toda voluntad iconoclasta” [Trías (1991), pág. 211].

Pero entonces las consecuencias afectarían al propio sujeto histórico: la escisión no se llevaría a cabo dentro de las figuras que se despliegan, sino en los planes, fines y programas de quienes los realizan, quedando marcados al menos **dos** caminos históricos diferentes, y **dos** sujetos históricos diferentes (dos conjuntos de variables diferentes y, por tanto, dos morfologías históricas distintas). Si la Reforma y el Barroco comportan un enfrentamiento de poderes y de ontologías (de voluntad de poder): la ontología de los sujetos y de los átomos, contra la idea de la comunidad y la voluntad y de las sustancias aristotélicas (en otras ocasiones [Pérez Herranz (2000b), (2002) y junto a J.M. Santacreu (2000)] me he ocupado de esa gran cesura, separación y ruptura entre los dos imperios modernos —anglosajón e hispánico— con sus justificaciones ideológicas y sus fundamentaciones filosóficas), será necesario incluir aquí las totalidades atributivas que desbordan completamente la distributividad del modelo semántico, que es el modelo que contempla Trías, al considerar que el kantismo sintetiza y supera todas las alternativas. Escribe:

“El kantismo trasciende o desborda la disputa entre católicos y protestantes, o entre hugonotes y papistas, o entre jesuitas y jansenistas: incide en el tronco común a todos ellos, que es la revelación religiosa cristiana” [Trías (1994), pág. 567].

Pero así planteada, es una cuestión bien diferente, pues: **¿se contempla ahora el kantismo como despliegue, o como operación filosófica** que trata de unir todo lo disperso que encuentra en su época (otra cosa es que lo consiga; según Hegel no, desde luego)? Trías parece que responde desde la primera opción, según la cual las figuras de conciencia se despliegan y se manifiestan por su propia fuerza, siendo el sujeto puro reflejo de esas manifestaciones. Aunque el filósofo o el artista sean los únicos capaces de realizar la síntesis (así lo señala Trías para nuestra época), no serían capaces de romper o hacer girar la marcha de lo sagrado en sus manifestaciones. Por eso lo sagrado se manifiesta distributivamente y por eso es implacable el proceso de los ciclos, que engloban todas las contradicciones y antinomias (Kant mismo no sería sino un instrumento del espíritu). Mas, ¿por qué las inconmensurabilidades tendrían qué ser sintetizadas? La negación es local, parcial, no global ni total; no se niega absolutamente, sino ciertas partes del todo. ¿Por qué habrían de ser englobadas Reforma y Contrarreforma por una figura superior, excepto que se realice operatoriamente? ¿No es

posible que Reforma y Contrarreforma sean dos maneras diferentes de cuestionar lo simbólico, *iconoclasta* la una, *alegórica* la otra, pero incompatibles? ¿No serán figuras que se niegan mutuamente, porque pretenden lo mismo, a la manera en que Francisco I y Carlos I pretendían la misma cosa: Milán?

Pero, sin salirnos del planteamiento kantiano, se puede ver dónde está el problema. En el capítulo 5 recordábamos la distinción kantiana, de procedencia humeana, entre intuiciones dadas en el espacio-tiempo y conceptos. Las partes espacio-temporales están vinculadas por contigüidad, son partes que forman un todo atributivo, mientras que los conceptos son distributivos, se distribuyen por entre los fenómenos a los que se aplican. Mas, el criterio para mostrar la pertinencia de un análisis histórico, y ello en contraposición a un análisis semántico, es que las relaciones por contigüidad (metonímicas) se han de fundamentar por cauces muy diferentes de las relaciones por semejanza (metafóricas). Es decir, que las relaciones distributivas no pueden justificar nunca las atributivas.

Ahora bien, Trías defiende que la historia estaría sobredeterminada y que sólo cabe el sujeto receptor y transmisor (existencial). Sin embargo, dado el eón en el que nos encontramos, parece que Trías se ve obligado a suponer ahora un sujeto capaz de realizar esa síntesis, de encontrar el modo de alcanzar la síntesis. Es decir, un sujeto que ha de ser artístico, científico, filosófico... capaz de encontrar los parámetros adecuados para realizar esa consumación:

“Todo el pensamiento y la cultura contemporánea, lo mismo que todas las formas de *religatio*, se halla polarizada por esta encrucijada, sin que se haya encontrado aún el modo de articular, en una síntesis conceptual (filosófica) o real y productiva (artística), la postulada unidad de la existencia espiritual” (Trías (1994), pág. 678].

Pero este sujeto no es ningún **sujeto operatorio**, sino un **mediador** para que el espíritu se haga presente, un sujeto del que se pide genialidad artística. Y entonces Trías tiene que aceptar la necesidad de la filosofía (o del arte) para culminar el eón que nos corresponde. Una consumación que sería sólo un punto singular, pues daría origen a otra singularidad potencial que la tesis del Eterno Retorno generaría a partir de la síntesis conseguida.

Por eso, y sin salirnos del propio sistema de Trías ¿cómo puede aceptarse que la traída de lo sagrado haya de ser un despliegue del espíritu en el que los hombres sean pasivos? Esa misma semántica puede ser el resultado de un conflicto, de una lucha por estructuras que quieren alcanzar morfologías estructuralmente estables y que combaten por hacer dominar sus parámetros. La tesis que he defendido en los textos mencionados anteriormente es que en esa lucha el triunfo de Newton hace que el pensamiento

protestante quedara acogido a la verdadera ontología, lo que no quiere decir que *ipso facto* las teorías del sujeto y del pacto fuesen las *verdaderas* teorías psicológica y social (lo que muestra precisamente los callejones sin salida en los que se mueven la filosofías de cuño cartesiano-lockeano y kantiano para dar cuenta de la alteridad, como ha mostrado la filosofía de Heidegger). Porque, más que despliegue del espíritu, la historia es un juego de destrucciones, de combinatorias complejas entre estados, economías, culturas... que se entrelazan y se entrecruzan *diaméricamente* (cuando partes de una cultura o una filosofía conectan partes de otras). La potencia de la filosofía de la historia de Trías nos parece que, aceptando tal punto de vista, se haría mucho más fértil. Porque el mundo está desgarrado ontológicamente, y las inconmensurabilidades se dan en todos los terrenos, tanto en el de la filosofía como en el de las ciencias o en el de los sujetos.

* * *

Lo que está en juego es, en consecuencia, algo en lo que se ha ejercido intensamente la filosofía española contemporánea de los últimos treinta o cuarenta años. La relación entre la filosofía española, que se configura en el siglo XVI al lado del imperio hispánico y que no pudo desarrollar, vencida y reprimida por las filosofías de cuño protestante al lado del imperio anglosajón. Por una parte, una teoría del sujeto como *ius communis* derrotada en favor de las teorías individualistas del sujeto y de las subsiguientes teorías del pacto social. Por otra, una filosofía de la ciencia que tenía que justificar la teoría de la transubstanciación según supuestos aristotélicos, derrotada en favor de una teoría atomista que siguió la física de Galileo y de Newton, lo que sumió a la filosofía española en una *carencia ontológica* no superada definitivamente (si es que realmente lo ha sido) hasta hace unas décadas. Tras la guerra civil, la vuelta a la filosofía escolástica abrió esperanzadoras expectativas de recuperar sus tradiciones genuinas en contraposición a las filosofías europeas continentales, que habían sido consideradas ateas, masónicas, revolucionarias, antirromanas, etc. Pero tras los años cincuenta y junto con la crítica continuada y rotunda de Ortega al neoaristotelismo y las recepciones del existencialismo, del marxismo o del análisis lógico, el neoescolasticismo saltó hecho pedazos y se ejercieron filosofías que aceptaron —con mayor o menor recelo— la física newtoniana (por ejemplo, Zubiri). Pero quedaba abierta la cuestión sobre el ser o no ser de la misma filosofía hispánica: ¿El pensamiento español es sólo un residuo de los perdedores, o posee elementos fértiles aún para el pensamiento contemporáneo? Pero es ésta una cuestión que ya desborda los límites de este ensayo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÍS, M. (1994), *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela.

- ARNOLD, V.I. (1972), “Normal Forms for Functions near degenerate Critical Points, the Weyl Groups of A_k , D_k and E_k , and Lagrangean Singularities”, *Functional Analysis and its applications*, 1972, págs. 254-272.
- Bermudo Ávila, J.M. (1977), *Filosofía marxista*, Madrágora, Barcelona.
- BLASCO, J.L. (1973), *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona.
- BLASCO, J.L. (1988), “Los límites del empirismo. A propósito de Kant y Russell”, *Ágora*, nº 7, págs. 41-53.
- BLASCO, J.L. (1998), “El positivismo lógico”, J.J. Gracia, *Concepciones de la metafísicas*, Trotta, Madrid.
- BOOLE, G. (1979), *El análisis matemático de la lógica*, edición de J. San Martín, Cátedra, Madrid.
- BUENO, G. (1955), “Estructuras «metafinitas»”, *Revista de Filosofía del Instituto «Luis Vives»*, XIV, nº 53-54.
- BUENO, G. (1970), “Prólogo” a Eugenio Trías, *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., págs. 9-36.
- BUENO, G. (1978), “Sobre el poder”, *El Basilisco*, nº 1, págs. 120-125.
- BUENO, G. (1979), “Operaciones autoformantes y heteroformantes”, *El Basilisco*, nº 7 y 8, págs. 16-39 y 4-25.
- BUENO, G. (1980), *El individuo en la historia. Comentario a un texto de Aristóteles*, Poética 141b, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- BUENO, G. (1992-93), *Teoría del cierre categorial*, 5 vols., Pentalfa, Oviedo.
- CAPEC, M. (1965), *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid.
- DAWKINS, R. (1985), *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona.
- DEFEZ, A. (1994), “«Referència del parlant» versus «referència semàntica»”, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, nº 23-24, 1994.
- DEFEZ, A. (1998), “Realismo esencialista y nominalismo irrealista. Acerca de la objetividad del conocimiento del mundo”, *Pensamiento*, nº 210, págs. 417-442.
- GORGAS (1974), *Fragmentos y testimonios*, Aguilar, Buenos Aires.
- HIDALGO, A. (2000), *El concepto de «ortograma» y el problema de la ideología*, conferencia impartida en la Universidad de Murcia.
- HUSSERL, E. (1976), *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid.
- IBÁÑEZ, J. (1988), “Cuantitativo/Cualitativo” en R. Reyes, *Terminología científico-social*, Anthropos, Barcelona, págs. 218-233.
- LLOYD, G.E.R. (1987), *Polaridad y analogía*, Taurus, Madrid.
- MANGIONE, C. (1985), “La lógica en el siglo XX” en L. Geymonat, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Ariel, Barcelona.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1968), *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid.
- PEÑA, V. (2000), “Filosofía musical de la historia”, *ABC Cultural*, 6 mayo.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1994), “La Teoría de las Catástrofes de René Thom, nuevo contexto determinante para las ciencias morfológicas”, *El Basilisco*, nº 16, págs. 22-42.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1995), “Descripción fenomenológica y hermenéutica matemática” en C. Martín Vide, *Actas del XI Congrés de Llenguatges Naturals i Llenguatges Formals*, PPU, Barcelona, 1995, págs. 301-316.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1996 a), *Lenguaje e intuición espacial*, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», Alicante.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1996 b), “Estudio semántico-topológico de *El cementerio marino* de Paul Valéry: I) Consideraciones teóricas”, en Martín Vide, C., *Actas del XII Congrés de Llenguatges Naturals i Llenguatges Formals*, PPU, Barcelona, págs. 267-282.

- PÉREZ HERRANZ, F. (1998), *Árthra hê péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Universidad de Alicante.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1999), “La filosofía de la ciencia de Gustavo Bueno”, *El Basilisco*, nº 26, págs. 15-42.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2000 a), “La fatiga del lenguaje”, *Cuaderno de materiales. Filosofía del lenguaje*, nº 12, abril, Madrid.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2000 b), “España como provocación filosófica. Aproximación a la filosofía de Gustavo Bueno”, *Daímon*, nº 20, Murcia, págs. 137-156.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2002) “La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián”, *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, págs. 44-102.
- PÉREZ HERRANZ, F. y López Cruces, A. J. (1996), “Estudio semántico-topológico de *El cementerio marino* de Paul Valéry: II) Análisis semiformalizado del texto”, en Martín Vide, C., *Actas del XII Congr s de Llenguatges Naturals i Llenguatges Formals*, PPU, Barcelona, págs. 283-298.
- PÉREZ HERRANZ, F. /LÓPEZ CRUCES, A. J. (1998), “Estudio de la preposición desde la semántica topológica”, *Estudios de lingüística cognitiva II*, Universidad de Alicante, págs. 817-837.
- PÉREZ HERRANZ /SANTACREU, J.M, (2000), “La «cuestión de España» a las puertas del siglo XXI”, *Anales de Historia Contemporánea*, nº 16, Universidad de Murcia, págs. 173-197.
- PETITOT, J. (1974), “Identité et catastrophes”, Seminario interdisciplinario dirigido por Cl. Levi-Strauss [“Identidad y catástrofes (topología de la diferencia)” en Cl. Levi-Strauss, *La identidad*, Petrel, Barcelona, 1981].
- PETITOT, J. (1977), “Introduction à la théorie des catastrophes”, *Math. Sci. hum.*, nº 59, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- PETITOT, J. (1985), *Morphogenèse du sens*, Presses Universitaires de France, París.
- PETITOT, J. (1988), “Structuralisme et Phénoménologie: la théorie des catastrophes et la part maudite de la raison”, editado en *Logos et Théorie des Catastrophes*, Pati o, Genève, 1988.
- PETITOT, J. (1992), *Physique du sens. De la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*,  ditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París.
- POSTON, T. /STEWART, I. (1978), *Catastrophe Theory and its Applications*, Pitman, Londres.
- POTIER, B. (1992), *S mantique Générale*, Press Universitaires de France, París [*Semántica general*, Gredos, Madrid, 1993].
- REGALADO, A. (1995), *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, 2 vols., Destino, Barcelona.
- RICOEUR, P. (1980), *La m t fora viva*, Cristiandad, Madrid.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (1999), *La pen sula metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (2002), *El Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Cátedra, Madrid.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1987), *El laberinto de la hispanidad*, Planeta, Barcelona.
- THOM, R. (1972), *Stabilit  structurelle et morphog n se*, W.A. Benjamin, Inc. (Reeditado por ed. Interditions, París, 1977) [*Estabilidad estructural y morfog nesis*, Gedisa, Barcelona, 1987].
- THOM, R. (1978), *Morphog n se et Imaginaire*, Circ  8-9, Editions Lettres Modernes, París.
- THOM, R. (1980). *Mod les mathématiques de la morphog n se*, nueva edición revisada y aumentada, Ch. Bourgois, París, 1980² (La primera edición, Union générale d'editions, col «10/18», nº 807, 1974).
- THOM, R. (1980), *Parabole e Catastrofe*, (G. Giorrello ed.), Il Saggiatore, Milán [*Parábolas y Catástrofes*, Tusquets, Barcelona, 1985]
- THOM, R. (1988), *Esquisse d'une S miophysique*, InterEditions, París [*Esbozo de una Semiof sica*, incluye “Comentarios y discusión con B. Pinchard”, Gedisa, Barcelona, 1990.]

- THOM, R. (1990), *Apologie du logos*, Hachette, París.
- THOM, R. (1993), “La ciencia y el sentido” en Lorena Preta (comp.), *Imágenes y metáforas de la ciencia*, Alianza, Madrid, págs. 107-128.
- TRÍAS, E. (1968), *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1970), *Metodología del pensamiento mágico*, La Gaya Ciencia, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1978), “Puntualización a la crítica de Gustavo Bueno a mi libro «Meditación sobre el poder», *El Basilisco*, nº 2, 1978
- TRÍAS, E. (1979), “La universidad de cuerpo presente”, *El Viejo Topo*, nº 32, mayo.
- TRÍAS, E. (1981), *El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1983), *Filosofía del futuro*, Ariel, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1988), *La memoria perdida de las cosas*, Mondadori, Madrid, 1978¹.
- TRÍAS, E. (1994), *La edad del espíritu*, Destino Barcelona.
- TRÍAS, E. (1997), *Pensar la religión*, Destino, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1999), *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona.
- TRÍAS, E. (2001), *Calderón de la Barca*, Omega, Barcelona.
- VEGETTI, M. (1981), *Los orígenes de la racionalidad científica*, Península, Barcelona.
- WILDGEN, W. (1982), *Catastrophe Theoretic Semantics. An Elaboration and Application of René Thom's theory*, Benjamin, Amsterdam.

SAGRADA INUTILIDAD (LO SAGRADO EN HEIDEGGER Y HÖLDERLIN)¹

Félix Duque. Universidad Autónoma de Madrid

A las puertas del segundo milenio de la era cristiana, o sea de la época que ha tomado la imagen *teándrica* de Jesucristo como bandera tras la que se esconden los intereses conjuntados de la economía liberal, la llamada "democracia representativa" de la sociedad de masas y la tecnociencia extendida planetariamente y cada vez más volcada a la comunicación de noticias y la industria del espectáculo, un fantasma parece recorrer este mundo desolado: el fantasma de lo sagrado. Testigos de esta vuelta espectral son el auge del ocultismo, la proliferación de las sectas religiosas, la supuesta entrada en la *New Age*, presidida por la constelación de Acuario y, *last but not least*, el esfuerzo de los "eruditos", de los *Religionswissenschaftler* por encontrar "científicamente" una esencia unitaria de los distintos fenómenos religiosos que pueda unir a los hombres del planeta en una esperanza común. Pero, salvo el miedo al fanatismo o el hastío hacia la "ciencia de las religiones" que todos esos movimientos puedan producir, parece indudable que el agua tibia de esta zona templada en que se va convirtiendo la tierra no va a tornarse en corrientes de agua viva que dejen florecer justamente aquello que se echa en falta.

Ya en su "testamento filosófico", en el Prólogo a la Segunda Edición de la *Lógica del ser* (*Seinslogik*) escrito quince días antes de morir, había hablado Hegel de la "necesidad debida a la falta de necesidades" (*Bedürfnis der Bedürfnislosigkeit*). Y poco más de cien años después, en otra especie de "testamento", en los *Beiträge zur Philosophie*, esa obra destinada voluntariamente a ser un *opus postumum*, Heidegger veía el rasgo general de nuestro tiempo en la "penuria debida a la falta de penuria" (*Not der Notlosigkeit*), en la sensación generalizada de que (en algunos países, y para ciertas clases, desde luego) *no falta nada*. Nada, salvo el sentido de la propia vida. Lo único que impera es la impresión por parte del individuo de que él, en su propia carnalidad (*Leibhaftigkeit*) irrepetible, está *de más*. En la época de la *sustituibilidad universal*, cualquiera vale para cualquier cosa, y nadie para algo concreto, para verse reconocido por los demás como "nada menos que todo un hombre", como pedía nuestro Don Miguel de Unamuno. Y un poeta alemán, quizá el más alto de este siglo que ahora acaba, advertía al "público" en 1961, con ocasión de la entrega del *Georg-Büchners-Preis*: "Es tiempo de cambiar de dirección" (*Es ist Zeit, umzukehren*).²

De acuerdo, pero "a dónde hay que volver" "Y a qué precio, y con qué fatigas" "Es posible gozar, por caso, de la beatífica sensación de lo Sagrado en el intervalo entre las horas de trabajo y la comida" "O en los días de fiesta" "Iremos a buscarlo en pueblos exóticos o en *theme parks* durante las vacaciones (*Ferien*), sustituto masivo de la fiesta (*Feier*)" En todos esos casos se intenta rellenar un "hueco", dejando lo demás (o sea: dejándolo todo) *intocado*:

¹ (Publicado en la REVISTA DE FILOSOFÍA, núm. 35/106 (Universidad Iberoamericana, México 2003), pp. 45-74)

² Paul Celan, *Der Meridian*. En: *Gesammelte Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1992²; III, 200.

el contacto solemne -y breve- dominical con lo “divino” eclesiásticamente organizado, las relaciones políticas, laborales, familiares, de amistad o de diversión, etc. Todo queda igual; y además dejaremos un espacio para, digamos, la *poesía*, con el fin de volver a las “raíces”, a un origen arcaico que más parece “mecanismo de compensación” de todas nuestras frustraciones que intento serio de “volver” a ningún sitio (si es que no queremos ser tachados encima de “reaccionarios” por buscar un refugio en mundos soñados, a la vista de este mundo regido por la Máquina y el Mercado).

“O bien esperaremos -tranquila o ansiosamente, según los distintos “estados de ánimo”- a que el mágico hecho de hallarnos en el tercer milenio y en el siglo XXI vaya a constituir ya de por sí un cambio fundamental en nuestra vida (“y hasta el fin del mundo, para acabar con tanta miseria!), sin necesidad de que nosotros hagamos nada” “Vamos a recibir pasivamente como una gracia eso que difusamente se experimenta como lo Sagrado, en medio de un mundo completamente profanado” Sólo que al profesor de filosofía le viene a las mientes una palabra de Martin Heidegger, interpretando un conocido pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, a saber: “No es en el sueño como el Absoluto nos facilita el ingreso en la Parusía del Absoluto.”³ ¡La *parousía*, la *Anwesenheit* de lo Absoluto! “Acaso es eso lo que busca oscuramente y como a tientas (en un *Herumtappen*, habría dicho Kant) el hombre moderno, bajo el rótulo de “lo Sagrado” “Quizá sí, si atendemos a la etimología del término alemán. En efecto, el gótico *hails* (de donde también *das Heil*: la salud en general, pero específicamente la “salvación” y, como interjección, el “saludo”: en latín *Salve!*, de menos triste memoria que el correspondiente término alemán) remite a la misma raíz indoeuropea que el griego *hólos* (algo absolutamente íntegro: *das Ganze*; eso significa todavía *heil* en el habla cotidiana del Norte de Alemania: p.e. *heilfroh*, “totalmente contento” -nosotros diríamos: “divinamente contento”) o el inglés *whole*. Según esto, el Absoluto es el Todo; y el Todo, lo Sagrado; y, por ende, lo único verdadero, según otra conocida sentencia de Hegel: “Lo verdadero es el Todo” (*Das Wahre ist das Ganze*). Quien se refugia “en lugar sagrado” (como antes se encerraban en la iglesia los perseguidos de la justicia) se halla efectivamente “a salvo”, porque ha ingresado en la Verdad.

Ahora bien, el Todo no puede ser esa universalidad vacía de la que antes hablamos al referirnos a un arte público cada vez más cercano a la publicidad y al diseño, porque entonces estaría justamente desconectado del mundo y sus preocupaciones, cerniéndose majestuosamente sobre nuestras cabezas y sin importarle cómo le va al mundo. Por cierto, ése es el peligro que rozó el más grande defensor del Absoluto, Hegel, cuando, constatando con razón que en la Modernidad “todo ha sido profanado” (*alles profaniert worden ist*), que todo es ya objeto de “un conocimiento muerto, historizante” (*tote, historische Kenntnis*) o de un “ralo raciocinar” (*kahlen Raisonement*), pidió que la filosofía se refugiara también ella “en sagrado”, constituyendo así un: “Estamento sacerdotal aislado - un lugar sagrado” (*Priesterstand isoliert - Heiligtum*). Esto lo escribía en 1821, quince años después de su creencia en que había llegado el momento de la *Parusía del Absoluto*. Ahora, en cambio, en plena Restauración y con la “persecución de los demagogos” (*Demagogenverfolgung*) decretada en los Acuerdos de *Karlsbad*, con la consiguiente pérdida de la libertad de cátedra, piensa que todo ha acabado: *so ist es aus*, dice. Y termina estas amargas reflexiones de su Manuscrito sobre Filosofía de la Religión con unas fatídicas palabras. Fatídicas para el mundo, y para la filosofía: “A la filosofía no le preocupa cómo le pueda ir al mundo; no

³ *Hegels Begriff der Erfahrung*. En: *Holzwege*. G.A. 5, 138.

coincide con él (mit ihr nicht zusammengehen; literalmente: “no avanza de consuno con él”). Ésta, la filosofía, es una posesión (Besitztum) de la verdad.”⁴

¡Así que la verdad es una *posesión*, una propiedad privada de ese *Priesterstand*, de ese *Heiligtum* constituido por la filosofía! Hegel parece haber olvidado su afirmación de 1806, a saber: que el Absoluto *se da*, y *se nos da*, con tal de que nosotros nos preparemos para recibirlo. “O acaso piensa que ese “nosotros” corresponde sólo al Filósofo y a su Escuela, que toma *para su propio y exclusivo provecho* esa donación (*Gabe*) y la convierte en cosa suya” De esta manera, el Absoluto haría honor a su etimología y se convertiría ciertamente en algo *ab-solutum*, algo separado de todo y acaparado por un grupo que se siente igualmente *ab-solutus*: justamente un *isolierter Priesterstand*. Hegel está así -al menos en este momento de depresión- repitiendo las mismas relaciones burguesas de posesión que él denuncia: unos poseen el poder político; otros, las fábricas; y él, Hegel, poseería nada menos que la Verdad absoluta, la cual, sin embargo, nada tendría que ver con el mundo. “Extraña situación, que suena a retirada defensiva, y cuya continuación académica ha llevado en buena medida al descrédito de la filosofía!

Al respecto, Hegel parece haberse olvidado, no sólo de ese “tiempo de parto” (Geburtszeit) por él anunciado en el Prólogo de la *Fenomenología*, sino también del período en que habitara en Frankfurt bajo la influencia de un íntimo amigo que amaba a los griegos y a Kant: un poeta que acabaría demente y cuyo nombre él, Hegel, no volvería a mencionar ni en sus obras ni en su correspondencia, salvo una críptica alusión en el manuscrito de la *Philosophie des Geistes* de Jena, en 1805/06, justo al poco de producirse la *Umnachtung* del amigo, de Friedrich Hölderlin.

También Hölderlin buscará a su manera la Verdad del Absoluto. Sólo que esta manera, tan extraña aún para nosotros, hoy, no fue recibida ni comprendida por nadie en su época. “Pero yo estoy solo” (*Ich aber bin allein*), confesará. “Cuál es este procedimiento, esta *Verfahrungsweise*” Una primera indicación puede encontrarse en un breve manuscrito sin nombre, llamado posteriormente *Urteil und Sein*, de 1795. Hölderlin busca, decíamos, la Verdad del Absoluto, al cual llama, de acuerdo a la tradición filosófica: el *Ser*. Pero sabe también, por Aristóteles y Kant, que el ser se entrega en el juicio; y el juicio -de acuerdo a una etimología tan falsa como sugestiva- sería una *Ur-Teilung* del ser en Sujeto por un lado, y en Objeto por otro: de modo que ya desde el inicio resulta imposible alcanzar esa unidad originaria, absoluta. “Qué hacer”. Dos salidas se abren ante él, y las dos son rechazadas: o bien refugiarse en una *fe* inefable como la profesada por Jacobi en su *Nicht-Philosophie*, o bien ampararse en la *intuición intelectual* de Fichte, que presupone -según cree Hölderlin- la Identidad del Yo absoluto y de la autoconciencia. Lo primero nos separa de toda racionalidad, sumergiéndonos en una noche en la que, como decía Hegel, “todas las vacas son negras” (*alle Kühe schwarz sind*). Lo segundo es lógicamente imposible, ya que toda autoconciencia implica la contraposición del Yo (como sujeto) respecto al Yo (como objeto), y por ende la separación de ambos respectos. La conclusión es implacable: “Luego la identidad no es ninguna unificación del objeto y del sujeto, que tuviera sencillamente lugar, luego la identidad no es igual al ser absoluto.” (Also ist die Identität keine Vereinigung des Objekts und des Subjekts, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem

⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Neu hg. von W. Jaeschke. Meiner. Hamburg 1995; 3, 97.

absoluten Sein).⁵

“Estamos entonces condenados, como la *conciencia desgraciada* hegeliana, a suspirar románticamente por una Verdad que se nos escapa, toda vez que la vía clásica, basada en el Principio de Identidad, se ha mostrado intransitable”, “Sólo que no nos es lícito adscribir a Hölderlin ni al “romanticismo” ni al “clasicismo” (Aber wir dürfen Hölderlins Dichtung weder der “Romantik” noch der “Klassik” zuweisen), nos recuerda Heidegger.⁶ “Cuál es entonces la *Grundhaltung* de Hölderlin”. Por un lado, acepta con Jacobi (y lejanamente, con Spinoza) que: “el mérito mayor del investigador es el desvelamiento y la revelación de la existencia”, y que: “Su meta última se halla en aquello que se deja ya explicar: lo irresoluble, inmediato, simple.” (2, 495). Por otro, y contra el *Ich bin Ich* de Fichte, afirma que en el ser: “no puede darse en absoluto ninguna separación sin herir aquello que debe ser separado.” (2, 503). Por lo primero, parece necesario retroceder más acá de toda *Erklärung*, de toda *definitio* judicativa si queremos alcanzar el ser. “Habrá que ir entonces más acá de toda *verdad* si queremos captar lo *simple*”. Pero ya Aristóteles había advertido de la existencia de un *alethés*, de un ser tan verdadero como simple del que no cabe definición: sólo algo así como un *thígein kai phánai*, un “tocar” y un “dejar aparecer”, añadiendo luego un inciso capital: “pues no es lo mismo una afirmación categórica (*katáphasis*) que una *Sage-Zeiche* (*phásis*).”⁷ Por lo segundo, Hölderlin volverá audazmente la prohibición al revés: será necesario *vulnerar* (*verletzen*) entonces la esencia de lo no separado, pero separable, si queremos escapar de la aporía del Todo (el Ser) y las Partes (el Sujeto y el Objeto). “Sólo que para ello tendremos que retroceder más acá, no sólo de la típica escisión idealista, sino del Ser mismo, lo que para Hölderlin significa abandonar sin más la filosofía! Y no sólo esto: ¡tendremos que vulnerar la esencia del ser! Ahora bien, Hölderlin no entenderá esa esencia del ser (todavía innominada) como una entidad (*Wesenheit*) abstracta, sino en un sentido activo, verbal; con Heidegger, deberíamos hablar más bien de: *die Wesung des Seins*, la cual precisa justamente “ser tocada” (con Aristóteles) y “ser herida” (con Hölderlin) justamente para que se logre el despliegue (*Entfaltung*) del ser.

¡Será acaso esa *Wesen des Seins* lo Sagrado que nosotros, y los hombres de este fin de siglo, andamos buscando! No parece que sea así, ya que, de seguir nuestra indicación sobre la *Grundoperation* de Hölderlin, tal esencia habría de ser vulnerada, mientras que lo Sagrado mienta, en las lenguas indoeuropeas, la Totalidad resguardada, *inviolable*, o mejor (de nuevo con Heidegger): *das Gefüge* que sirve de *fondo primigenio* (*Urgrund*) a la distinción básica entre lo claro y celeste, y por ende *divino* (la raíz latina procede de **deiwos*, de donde *Zeus* y *Deus*), de una parte, y lo terrestre y tenebroso (el *humus* fecundo de la tierra, de donde el latín *homo*)⁸. Lo sagrado sería pues el re-cuerdo (*Er-innerung*) pre-sentido (*ge-ahnt*) de un fondo tan ineludible (*unumgänglich*) como inaferrable (*unfassbar*). Un fondo *indisponible* (*unverfügbar*), en suma, que todo lo dispone y de todo hace *kósmos*, *mundus*: “un fondo que separa regiones mientras él permanece justamente al fondo, más allá de la luz y

⁵ *Urteil und Sein*. En: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. DKV. Frankfurt/M. 1994; 2, 503. Citaremos directamente volumen y pág. en el texto, según esta edición.

⁶ *Hölderlins Hymne “Andenken”*. G.A. 52, 84.

⁷ *Metaphysica* IX, 10; 1051b24. La voz *phásis* significa a la vez “palabra” (simple, no como miembro de una frase) y “visión” (*Schau*), “mostración” (*Zeiche*): “no *Anschauung*, que implica ya una separación: *An-!*).

⁸ Cf. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. II, livre 3, ch. 1. Paris 1969; pp. 169-207.

las tinieblas, del *Äther* y del *Abgrund*! ¡Así que lo “intocable” no podría, claro está, ser “tocado”, y menos “vulnerado”!

Pero escuchemos la palabra del poeta. Habla de:

La poderosa, la naturaleza divinamente bella.

(Die mächtige, die göttlichschöne Natur).⁹

Ella parece dormir “en las épocas del año” (*zu Zeiten des Jahrs*) y, de acuerdo con la escisión primordial antes citada, su aparente sueño (*Schlaf*) tiene lugar:

En el cielo, o bajo la plantas o entre los pueblos.

(Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern)

Y recordemos por demás que en el sueño no nos concede el Absoluto el ingreso (*Schritt*) a su *parousía*. Por ello, por no poder acceder a esta *Anwesenheit*, los poetas, cuya vocación (*Beruf*) es precisamente dar nombre a lo Sagrado,¹⁰ tienen su rostro (*Angesicht*) ensombrecido por la tristeza (*Trauer*). También ellos, como el propio Hölderlin:

parecen estar solos, pero siempre la presienten.

(... scheinen allein zu sein, doch ahnen sie immer).

Presienten, pues, a la Naturaleza misma. Pero, ¿es ello necesario?, ¿acaso no les rodea ésta por todas partes, a ellos y a todos nosotros? La naturaleza, ¿no es acaso el *Umwelt* que nosotros debemos cuidar (*schonen*), según los prudentes consejos ecológicos actuales? Recordemos, con todo, lo dicho anteriormente sobre la *vulneración*. Para poder “sentir” y “tocar” (la misma palabra, en alemán; p.e.: *mit der Hand fühlen, tasten*) la esencia del ser, esto es: no algo anterior y más alto al ser, sino justamente su despliegue, su *Offenheit*, es preciso que el hombre se abra (*erschliesst sich*) a su vez en su ser, en su *Da*, que salga de su inconsciente clausura (*Verschlossenheit*). Ahora bien, esa *Erschlossenheit* es, no solamente el primer acto de libertad, y por ende, el primer acto propiamente humano, sino también *eo ipso* una vulneración, una *Zerrissenheit* de la naturaleza. Aquí no se trata sólo del *peccatum originarium* del hombre, y más del hombre moderno, que ha convertido la naturaleza en *naturaleza muerta* incluso en las artes plásticas (*nature morte: Stilleben*). Heidegger denuncia vigorosamente esta *Vermessenheit* cuando, hablando de la corriente (*Strom*) fluvial cantada por Hölderlin -y con la que el poeta mismo se identifica, ya que ambos hacen habitables (*urbar machen*) las tierras, convertidas por su *Riss* en *Gegende*-, dice del río canalizado que: “él se limita a dejar correr el agua, encarrilada por los uniformes muros de cemento, los cuales no configuran orilla alguna, apuntando a una meta prefijada, sin rodeos.”¹¹ Pero, como acabamos de decir, más acá de este *Unfug* (literalmente, diríamos: de este “descoyuntamiento”, de esta falta de toda juntura, de toda justicia), e incluso posibilitándolo,

⁹ Estos versos y los siguientes corresponden a la segunda estrofa de *Wie wenn am Feiertage* (1, 239).

¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Nachwort zu: “Was ist Metaphysik”*: “Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.” (G.A. 9, 312).

¹¹ *Parmenides*. G.A. 54, 190.

pues que también el poeta y el río han de dejar -con su acción- en libertad (*freigeben*) a toda deformación (*Verstelltheit*) y a todo descarrío del ser, es necesaria una primera *Spaltung*, una primera herida a la naturaleza, que Hölderlin eleva incluso a *regla general* de la *Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, y cuyos términos dejan ver la clara impronta de un imperativo de tipo fichteano: "Ponte -dice- con elección propia (*mit freier Wahl*) en armónica contraposición con una esfera exterior, de modo que en ti mismo estés en contraposición *armónica*, por naturaleza, pero de manera incognoscible mientras sigas estando en ti mismo (von Natur, aber unerkennbarer Weise so lange du in dir selbst bleibst)." (2, 543).

Adviértase que esta *posición libre crea (schafft)*, al desgajarla del seno del ser simple, *unauflöslich*, la "esfera externa": la pro-duce (*bringt hervor*) a partir de su propia contraposición interna, *katà physin*, pero restará incognoscible *so lange* el poeta (y el hombre en general) permanezca *in sich*, clauso: *verschlossen*. Así que, contra la interpretación habitual, Hölderlin no está siguiendo aquí a Heráclito: lo está desafiando. El pensador griego, muy en consecuencia con su afirmación de que "es necesario extinguir la *hybris* más que un incendio" (DK22B43), sostiene: *harmoníē aphanēs phanerēs kreíttōn* (DK22B54) ("la armonía no manifiesta es más fuerte que la manifiesta"). La voz *kreíttōn* es, como se sabe, ambigua: bien puede ser que la armonía *aphanēs* sea "más poderosa" que la visible. Pero no es "mejor" (tal es la traducción habitual): al menos para nosotros, hombres. Pues sin esa "eclosión de la visibilidad" (*Erschlossenheit der Sichtbarkeit*) no habría *phásis* y, sin ella, tampoco ningún *thígein*, ningún sentir y palpar lo Verdaderamente Simple. Al contraponerse el poeta libremente a la naturaleza la *exterioriza (entäußert)* y, con esta acción, se enfrenta a ella *como si* fuera la naturaleza un objeto de libre elección. De esta manera, la esencia (*Wesen*) del ser se echa a perder (*verwest*). Y los hombres que viven bajo la protección de la palabra poética pueden entonces realizar en paz sus negocios, ciertamente, parcelando y troquelando la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, trabajando según verdad. Pero con ello olvidan también la "herida" poética. Tal es, en el lenguaje filosófico heideggeriano, la *Seinsvergessenheit*, con la consiguiente degradación del ser en ente, de la *Ur-Teilung* en *Urteil*.

El poeta, en cambio, no olvida, sino que *presiente* siempre. Su rostro está lleno de tristeza porque sabe de la necesidad de esa herida, conveniente (*schicklich*) no sólo para los hombres, sino para la Naturaleza misma. Pues sin la escisión (*Zwiefalt*) no se daría la *verdad*. De nuevo, con Heidegger: la verdad se da en la *Zusammengehörigkeit* del hombre y del ser, no en una graciosa donación unilateral. Para que haya verdad es preciso que a la *Zuruf*, al *Anspruch des Seins* corresponda (*ent-spricht*) el *Entwurf* del hombre. Si, según *Sein und Zeit*, el *Dasein* es siempre un "proyecto yecto" (*geworfener Entwurf*), ello se debe, según la palabra más originaria de los *Beiträge zur Philosophie* y de *Der Satz der Identität*, a que antes de ello él es el "acaecido proyecto" (*ereigneter Entwurf*) que corresponde al "envite que propicia el acaecimiento" (*ereignendem Zuwurf*), propio del ser. Y precisamente por ello puede decir Heidegger que: "El ser mismo, empero, nos pertenece; pues sólo cabe nosotros (bei uns) puede desplegar su esencia, o sea hacer acto de presencia (wesen, d.h. anwesen) en cuanto ser."¹² Sólo que esa pertenencia (*Gehörigkeit*) no es ninguna posesión (*Besitztum*) de la verdad del ser, como en Hegel. Por el contrario, remite a la escisión pro-ducida por la

¹² *Der Satz der Identität*. En: *Identidad y diferencia* (ed. bilingüe de A. Leyte). Anthropos. Barcelona 1988, p. 78.

palabra poética. Ella *nombra* lo Sagrado. ¿Por qué, aquí, esta aparición de lo sagrado, cuando estábamos hablando, con Hölderlin, de la *göttlichschöner Natur* y, con Heidegger, del *Zusammengehören* de ser y hombre en el que se da la *verdad del ser*, esto es, el “acaecimiento propicio”, el *Ereignis*?

Nombrar es diferenciar, distinguir: en este caso, contraponer armónicamente la posición libre del Yo poético y la naturaleza externa. Pero, ¿dónde ha lugar esa contraposición? ¿Dónde, con Heidegger, la copertenencia? Obviamente, en el *fondo* común a ambos. Ese *Urgrund*: justamente lo Sagrado, se nombra entonces por vía de *alusión* (*Anweisung*), indirectamente: como en un *dar juego* o *Zuspiel*, según la segunda “juntura” o *Fuge* de los *Beiträge zur Philosophie*.

¿Es posible, entonces, que una Palabra religue (*versammelt*), condense y poetice (*dichtet*) aquello que los nombres dispersan? ¿Es posible una palabra *phásis*, no dicha en una *katàphasis*? Sí, es posible: pero todavía no. Esa palabra queda pendiente, *ausgeblieben*. De ahí la tristeza (*Traurigkeit*) del poeta: la nominación de lo Sagrado, siempre por “nombres auxiliares” (*Hilfsnamen*), lo deja “com-parecer” (*hervorscheinen*), sí: pero sólo como en un “guiño” (*Winken*). Esos destellos (*Vorscheine*), que fundan historia al brillar en la palabra del poeta, son los *dioses*, los mensajeros (*Bote*) de lo sagrado. Antes pudo nombrarlos, sobre el fondo de lo sagrado. Pero ya no. Y no puede hacerlo porque el último Dios de este nuestro “envite destinal” (*Schickung*), cuyo agotamiento experimentamos ahora -de ahí el ansia de lo sagrado-, se encarnó como *hombre*, y dejando la *morphé theoû* tomó libremente la *morphé douloû*. El, el gran Poietés, también se puso libremente como contrapuesto a una esfera externa, y así: “se alienó él mismo, tomando figura de siervo, llegó a ser como cualquier otro hombre, y se le halló con los ademanes y rasgos de hombre.”¹³ Pero los resultados de su infamante muerte en la cruz han sido tan ambiguos como su propia vida. Pues de un lado Hölderlin, el poeta, ve en la muerte de este “quedo Genio” (*stillen Genius*) ciertamente el anuncio “del fin del Día”. Pero en la Noche del Mundo (*Weltnacht*) que entonces comenzó:

Cuando el Padre apartó su vista de los hombres,
y con razón empezó el luto sobre la tierra,

(...)

el coro celeste dejó, como signo de que él había estado allí
una vez, y de que nuevo devolvería, algunos dones, de los cuales
nosotros pudiéramos disfrutar humanamente, como antes.

(Als der Vater gewandt sein Angesicht von den Menschen,
Und das Trauern mit Recht über der Erde begann,

[...]

Liess zum Zeichen, dass einst er da gewesen und wieder
Käme, der himmlische Chor einige Gaben zurück,

¹³ Filipenses 2,7.

Derer menschlich, wie sonst, wir uns zu freuen vermöchten).¹⁴

Por el contrario Hegel, el filósofo, piensa que esa muerte fue “una vez y para siempre” (o: “de una vez por todas”: *ein und für allemal*), y que ella habrá de producir, en la Modernidad de la Máquina y el Mercado, la “divinización” (*Vergöttlichung*) del hombre, anunciada ya por San Pablo. Y, con ella, el eclipse de lo sagrado. Pues éste ha dejado de ser ya el fondo de provisión y ha tomado nombre, y nombre *propio*, en Jesucristo, de manera que ahora lo Sagrado no se retrae ya (*sich entzieht*) como antes a su fondo inescrutable, permaneciendo allí como “lo Inefable” (*das Unaussprechliche*). Más bien quien se acoja a ese nombre quedará “santificado” (*geheiligt*), por delegación de la gracia divina. Y así puede escribir San Pablo a la Comunidad de Dios en Corinto: “Santificados (*Geheiligten*, en la versión luterana) en Cristo Jesús, los llamados a ser Santos (*Heiligen*, *ibid.*), junto con todos aquellos que apelen al nombre de Nuestro Señor Jesucristo.”¹⁵ Andando el tiempo, los *Geheiligte* tomarán el nombre mismo de su Dios, se llamarán *Christen*, y al fin decidirán que lo Sagrado mismo está ya de más. Pues como dice Hegel: “al introducirse el espíritu divino en la realidad, la liberación de ésta para elevarse hacia él ha hecho que aquello que en el mundo debía ser *sagrado* haya sido desplazado (*verdrängt*; en Freud: “reprimido”, F.D.) por la *vida ética* (*Sittlichkeit*).”¹⁶ Y es que él, Hegel, cree haber *desenmascarado* como “genuino contenido ético” aquello que, en su no-verdad, se presentaba como algo *sagrado*. En nuestros días, Jürgen Habermas llevará al extremo esta *Verdrängnis* (cuyas resonancias psicoanalíticas no pueden escapársenos, hoy) al tildar el culto religioso de: “*totale Institution*”¹⁷, propia de sociedades arcaicas, cuyo retorno conduciría (como se deja entrever) al fascismo. Y así como Hegel desplaza la Sacralidad a la Eticidad, Habermas la sustituye por la *Diskursivethik*.

Y sin embargo, obstinado, el Poeta aguarda, hasta que su palabra se hace visión, *phásis*:

¡Pero ahora se hace de día! Yo aguardé y lo vi venir,
y lo que yo ví, [que] lo Sagrado sea mi palabra.

(Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort).¹⁸

Hölderlin no dice que *su* palabra sea sagrada, y menos que ella *es* lo Sagrado. Lo que él quiere es que ella corresponda a lo que el poeta vio; desea, dubitante, que así sea. Porque lo que él nombra a continuación proviene de lo Sagrado, pero *no* es lo Sagrado, sino su manifestación o despliegue (*Entfaltung*). En el “hacerse día” (*Tagen*) de su visión es la Naturaleza la que sale a la luz. Lo Sagrado queda atrás, oculto tras ella, que es su despliegue-esencial (*Wesung*, en Heidegger). De lo Sagrado mismo, el poeta sólo se atreve a pronunciar dos nombres: “la firme ley” (*das feste Gesetz*), y “Caos” (*Chaos*); en efecto, según esa Ley:

... como otrora, engendrado del Caos sagrado,

¹⁴ *Brot und Wein*, 8. estr., vv. 127-128 y 131-133.

¹⁵ *I. Corintios* 1, 2.

¹⁶ *Enzyklopädie* (1830), “ 552, A.; *Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970; 10, 358.

¹⁷ *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp. Frankfurt 1981; 2, 134.

¹⁸ *Wie wenn am Feiertage*, 3. estr., vv. 19-20.

se siente de nuevo a la Llena de entusiasmo¹⁹,
otra vez se siente a la Hacedora de todo.

(... wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende wieder).
(vv. 25-27).

Adviértase la “copertenencia” (*Zusammengehörigkeit*): engendrados por el caos son, *wie einst*, el entusiasmo del Poeta, que corresponde así a *dem dichterischen Geist*, y la Naturaleza omnicreadora. En la Palabra, *Geist* y *Natur verbinden sich*: justamente esa *Verbindung* entre el pensar y el ser (dicho en términos filosóficos) era la buscada por Hölderlin, *per impossibile*, en *Urteil und Sein*. Del espíritu dice Heidegger que él es: “la unidad aunadora, que deja (*lässt*) aparecer la conjunción de todo lo efectivamente real en su reunión. Por eso, el espíritu es esencialmente, en sus pensamientos, el “espíritu común”²⁰. Y llama a la Naturaleza *das Lichte*, “lo leve”, que: “hace (*lässt*) brotar todas las cosas en su aparecer y en su lucir, aquello en relación con lo cual se yergue todo lo realmente efectivo, inflamado por él, en su propio perfil y medida.” (*EHD*, 60).

Nada más lejos del “totalitarismo” temido por Habermas. Dos veces ha aparecido aquí el verbo *lassen*. Y como se pondrá de relieve en los *Seminare* heideggerianos, ése es el sentido más hondo del Ser: *das Lassen*, “el dejar ser al ente” (*das Seiende sein-lassen*)”²¹. Aún más originario que el dar (*Geben*) está el activo “dejar ser”, hacer que algo sea *de por sí*: *Lassen*. *Lassen*, hacer y dejar hacer incluso para el fracaso y el decir fallido (*versagen*), para el “descoyuntamiento” (*Unfug*) en el que la esencia del ser (*Wesen des Seins*) se torna en *Unwesen* (contra-esencia) y, por ende, el mundo en “in-mundo” (*Umwelt*).

¿Quién deja ser? ¿Acaso la Naturaleza, el Ser de lo ente? No, sino su origen, el “lugar” del que proviene (*die Herkunft der Natur*): lo “Sido-una-vez”, y en virtud de lo cual hay una vez, y otra: *das Einstige*, en Hölderlin indirectamente nombrado (*wie einst*). *Einst* es un término ambiguo: puede significar lo dado antes, “lo sido” (*das Gewesene*), y también lo que vendrá una vez: “lo futuro” (*das Zukünftige*). *Das Einstige*, el tiempo originario, traza así un arco en el que se conjuntan “ahora” (*jetzt*), o sea: en esta “llegada” (*Ankunft*) de la Naturaleza, el “hecho de haber sido” y el de “estar viniendo-hacia” (*Gewesenheit* y *Zukunft*). Por eso es la Naturaleza “más antigua que los tiempos” (*älter denn die Zeiten*), pero no “lo más Antiguo” (*das Älteste*): no es ella “el tiempo originario” (*die ursprüngliche Zeit*): eso sólo lo es el Caos, lo Sagrado (*das Chaos, das Heilige*). Sólo que el Caos mentado en la palabra poética no es nuestro “revoltijo” (*Durcheinander*) del Diccionario. Hölderlin ha leído ese nombre originario en su Hesíodo:

He toi mèn prôtista Cháos génet'.²²

¹⁹ Adviértase que *Begeisterung* significa normalmente: „entusiasmo“. Pero Hölderlin aprovecha que el término sea femenino para convertirlo en epíteto de la diosa Naturaleza, aludiendo a la vez al sentido literal de “llena de espíritu (o de dios)”, como en el original griego: *enthousiasmós*.

²⁰ “Wie wenn am Feiertage...”. En: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann. Frankfurt/M. 1981⁵, S. 60. Citaremos en adelante: *EHD*.

²¹ G.A. 15, 363.

²² *Theogonia*, v. 116.

"Así pues, antes de todo surgió (*entsprang*) Chaos". Hesíodo no dice que antes (*einst*) era (*war*) Caos, sino que "surgió a la luz del día" (como si dijéramos, con Hölderlin: *tagte*; recuérdese la *phásis* de Aristóteles). No que él fuera engendrado, sino que él es la *Génesis*: porque él, lo Sagrado, no *es*, sino que despliega la esencia (*west*); o mejor: "Se da", *Es gibt*. Pura donación-de-destino: *Schickung*, por él hay "destinos" (*Schicksale*), una vez y otra (*je und je*), distintos para cada "modo de ser hombre" (*Menschentum*). Por eso nos recuerda Heidegger: "Sólo que *cháos* significa en primer lugar lo que desencaja (*das Gährende*), la fisura que hiende (*die klaffende Kluft*), lo Abierto que abre de antemano, en el que todo está engullido." (*EHD*, 62). Lo Sagrado no es pues "el destino" (*das Schicksal*), sino "lo susceptible de envío" (*das Schickliche*) (cf. *Andenken*; *EHD*, p. 105). O paralelamente: el acaecimiento propicio (*Er-eignis*) no es el ser, sino la *verdad del ser*. "Acaso es entonces lo mismo *das Ereignis* que *das Heilige*" No exactamente. Pero ambos *pertenecen a lo Mismo*, que sigue siendo inexpresable.

Así, como un "juego en común" (*Zusammenspiel*), y no como una "derivación lógica" (*Ableitung*), es como cabe entender a mi parecer el famoso *dictum* de la *Brief über den Humanismus*: "Sólo a partir de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de esta esencia cabe pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad *puede* venir pensado y dicho eso que la palabra 'Dios' *debe de* nombrar." (*Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 'Gott' nennen soll*)."²³ Es preciso atender cuidadosamente aquí a los verbos *modales* que escanden cada afirmación. Heidegger no dice que lo Sagrado se derive de la verdad del ser, o sea: del *Ereignis*. Dice que la *esencia*, o con los *Beiträge* diríamos mejor: *die Wesung des Heiligen*, se *deja pensar* desde la verdad del ser. Y ello porque esa esencia es lo Mismo (como en el *touto* del fragmento 8 de Parménides) que se da (*es gibt*) para el *Ereignis* y para lo Sagrado. Aquí está hablando el pensador; el poeta nos ha dicho en cambio "lo correspondiente" (*das Entsprechende*), pero de manera inversa, a saber: que Natur y Geist han sido "generados a partir del sagrado caos", y que él quiere que su Palabra "sea lo sagrado" (*sei das Heilige*).

La segunda afirmación de Heidegger no dice que la *Gottheit* se derive de lo Sagrado, sino que hay que pensar, que es necesario pensar la esencia de aquélla a partir de la esencia de éste. Porque la esencia de la *Gottheit* es "el despejamiento, la vasta amplitud" (*die Lichtung*, *die breite Weite*), que hace acto de presencia como la tierra hesíodica, *eurysternos*, de ancho pecho, *pánton hédos asphalès aiei*, "sede segura abierta de siempre para todos los seres" (*Theog.*, v. 116): la *Bergung* que cobija tanto a los dioses bienaventurados como al Tártaro brumoso. Pero también se ofrece a los mortales como el ancho cielo, del cual surge toda medida. La "divinidad" es así la innominada "aparición de la esencia de lo Sagrado" (*Erscheinung* des Wesens des Heiligen). Ella, la divinidad, deja ver -hace que se vea- sin ser ella misma vista, y a la vez es "la leve amplitud, la región esencial" que, como un umbral o un vano, concentra (*verdichtet*) lo Sagrado en su Mensajero, es decir, en el dios que ella, la divinidad, permite -hace: *lässt*- que aparezca ahí delante. Aquí, sea dicho de paso, Heidegger es más hegeliano de lo que aparenta. Pues en efecto: "*La esencia tiene que aparecer*" (*Das*

²³ En: *Wegmarken*. G.A. 9, 351 (subr. mío).

Wesen muss erscheinen).²⁴

Comparada con esta “necesidad”, con esta “vuelta a sentir la penuria” (*Notwendigkeit*), es significativa la dubitación con respecto al dios. Aquí juega el pensador con el *sollen* del significado habitual del nombre de Dios, propio del *Man* y la *Gerede* (p.e.: “se dice” (*man sagt*), que Dios debe ser (*soll*) tal o cual cosa); mas también con el verbo *können*. Partiendo en efecto de la esencia de la divinidad *puede* ser dicho y pensado lo que ese nombre “quiere decir” (*heisst*). Puede (*kann*), no “es lícito” (*darf*). Porque la esencia de la divinidad, es decir: el despejamiento o *Lichtung*, está encomendada-de-propio a la palabra y al pensar humanos. Y ambos pueden fracasar, no saber decir a derechas (*versagen*). En la era de la imagen del mundo, en nuestra *Weltnacht*, ciertamente, “faltan nombres sagrados” (es *fehlen heilige Namen*).²⁵ Los dioses han huido (*entflohen*). Pero no lo Sagrado, que sigue alboreando aún, crepuscular (*es dämmt immer noch*, atendiendo al sentido dual de *Dämmerung*: alba y crepúsculo, a la vez). Lo sagrado *dispensa*, en el doble sentido de que él es “la *dispensación*, el envío de representantes de los distintos destinos”, y a la vez la “desconexión” (*die Entbindung*), la acción de liberarse de los dioses. En este estricto sentido, *das Heilige* es ciertamente *das Absolute*, en el sentido de *ab-solutum*: lo “suelto” y separado de todo. Pero precisamente en esta ocultación (*Verborgenheit*) anida la acción de cobijar (*Bergung*), la “salvación”. Pues bien puede ser que lo “velozmente perecedero” sea lo divino. Pero no es lo Sagrado. Éste permanece como lo permanentemente inminente: como el fondo pendiente de provisión (*das Aus-gebliebene*). Por eso es lo Sagrado también el intervalo o *Zwischenraum*, el tiempo del tránsito (*Übergangszeit*), la “capacidad de mediar” (*Mittelbarkeit*) entre los intermediarios ya sidos y los aún venideros: los dioses huidos (*entflohen*) y los futuros. Por eso es también “lo In-mediató, la firme Ley”. Así se dice en el hondo comentario de Hölderlin a su versión de *Das Höchste* (*Lo Supremo*), de Píndaro:

La Ley,
el rey de todos los seres, mortales e
inmortales; por ello precisamente conduce,
poderosa,
el derecho más justo con mano suprema.

(Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und
Unsterblichen; das führt eben
Darum gewaltig
Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand).

Y Hölderlin comenta:

“Tomado rigurosamente, lo inmediato es tan imposible para los mortales como para los inmortales; el dios, según su naturaleza, tiene que diferenciar mundos distintos, porque los dones celestes, dada su índole, han de ser sagrados, sin mezcla. El hombre, en cuanto cognoscente, tiene que diferenciar también mundos distintos, porque el conocimiento sólo es posible por contraposición. Por eso es lo inmediato, rigurosamente tomado, imposible tanto

²⁴ *Wissenschaft der Logik*. Düsseldorf 1978, p. 323.

²⁵ *Heimkunft*, estr. 6, v. 101: “Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen”.

para los mortales como para los inmortales.”
Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesetz." (2, 769).

Estamos ante la misma aporía -ahora poética, no filosóficamente expresada- que aquella con la que se enfrentara Hölderlin en *Urteil und Sein*. Lo Indisoluble, Inmediato, Simple (das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache): eso que antes llamara el poeta “el ser absoluto” (das absolute Sein), es imposible para el dios porque, *katà physin*, la diferenciación (*Unterscheidung*), que constituye la Naturaleza (o sea: lo leve del despejamiento que es encomendado al dios), está inmediatamente contradicha por el encargo o misión a él confiado, a saber: entregar los dones celestes a los hombres; pues esos bienes, por ser sagrados, han de ser puros, sin mezcla (esto es: simples). Pero lo Sagrado es también imposible para el hombre porque, como sabemos, conocer es ya contraponer. Pero, ¿sabemos acaso lo que, en el poeta, significa el término “imposible” (*unmöglich*)? *Unmöglich* es el poder supremo, pues ese poder consiste en purísimo “dejar ser”, por desinteresado amor (tal el significado literal de *mögen*). Y ni mortales ni inmortales son capaces de ello. Lo susceptible de envío (como destino *apropiado*) y, al mismo tiempo, lo que se envía en él, por parte de lo Sagrado, es algo que cabría expresar así: “Por esta vez, ello (el ser así, o de otra manera) *bien puede* (*mag*) con-venir, estar *destinado* de tal o cual forma, de modo que el destino de cada caso deje o haga ser al ente en su ser propio, haciendo que la palabra se logre o, al contrario, que la cosa libremente se malogre. Si lo Sagrado, que es pura Gracia, puro “hacer el Favor” (*Gönnen*), fuera posible para el dios, éste lo absorbería y lo pondría a disposición propia, para su gloria, de la misma manera que en la interpretación vulgar de las palabras de San Pablo sobre los *Gehilgte* podría leerse que Jesucristo ha usurpado la “esencia del fundamento originario del Padre”, ya que es el nombre de Cristo el que detenta “el Poder supremo” (die höchste Macht), como si fuera estola premonición de que, con el tiempo, la Comunidad de los Fieles usurpará el nombre de Cristo, hasta disolverse en la “eticidad” cantada por Hegel o en la habermasiana ética discursiva del *Konsensus*.

Se olvida así que el propio Cristo ha dicho: “Nadie viene al Padre sino por mí.” (Juan 14, 7). De este modo, se presenta literalmente como “mediador de todo lo susceptible de mediación” (*Vermittler* de la *Mittelbarkeit*). Y sin embargo, ni siquiera los suyos lo entendieron. Pues Felipe le replica: “Señor, muéstranos al Padre, que con ello nos conformaremos.” (14, 8.) A los discípulos les “bastaría”, se quedarían “en paz” (*befriedigt*) si Cristo les mostrara lo Sagrado. De ahí la extrañeza que Jesús experimenta ante tamaña petición. Pero sus palabras resultan ambiguas para los hombres, pues que deben diferenciar “mundos”, mientras que la “donación” (*Gabe*) que él ofrece debe estar “no mezclada” (*unvermischt*). Por eso, su contestación parece indicar una identificación absoluta: “Felipe, quien me ve a mí ve al Padre.” (14, 9). Y sin embargo, toda ambigüedad debería haber quedado disipada. Él, sigue diciendo, no es el Padre, sino la irradiación de lo Sagrado: “Las palabras que yo os dirijo no las hablo por mí mismo. Es el Padre, que en mí mora, el que hace las obras.” (14, 10). Es más: incluso el mismo Cristo parece dudar de su propia misión como Mediador cuando, a la hora de la muerte, lanza al Padre la pregunta imposible, sin respuesta: “*Eli, Eli, lama sabachtani*”, dando después un grito tan humano que ya es casi animal: “Pero Jesús gritó fuertemente, y murió.” Sólo en Juan 19, 30 encontramos una conclusión verdaderamente divina por parte de Jesús, pero no como consecuencia de la pregunta imposible, que falta aquí, sino como comentario de un hecho trivial: probar el vinagre. Tras haberlo gustado, en efecto, dice Cristo: “Perfecto”, *Tetélestai*. Esa debiera haber sido más bien la respuesta que Cristo diera a su propia pregunta por el abandono: lo Sagrado se retira

para dejar libre sitio a lo profano. A ello corresponde filosóficamente, a mi ver, la verdadera *Seinsverlassenheit* heideggeriana. El abandono es del ser, pero no del ser de lo ente (esto es, de lo ente en total) des Seienden im Ganzen, sino del *Seyn*, sin más: sin respecto alguno ya con lo ente. Ese abandono no es, contra Hegel, una libre expedición en la naturaleza, de modo que lo Lógico (*das Logische*) latente en ella pueda ser luego recogido sin resto por el Espíritu, hasta llegar a una plena reconciliación (*Versöhnung*). No es un “libre expedirse” (*frei Entlassen*), sino un “dejarse ir”: una donación de sí a lo otro, y a la vez un retirarse de lo otro, dejando ser a cada ente en su ser, y a la vez dejando ver en el mundo, clamorosamente, la falta (*Fehl*) del Dios y, por ende, la *ausencia de lo Sagrado*. Dicho sea de paso, esas consideraciones muestran la posibilidad de una fructífera controversia del pensar meditativo (*Besinnung*) heideggeriano con el pensamiento religioso *trinitario*, más allá de agresivas afirmaciones como el famoso *motto* de la “juntura” (*Fuge*) dedicada a *El último Dios*: “El completamente distinto *gegen* los dioses sidos, y en especial *gegen* el cristiano.”²⁶ Agresivas, en caso de que se entienda este *gegen* como un “estar en contra”, y no -como sería muy plausible- como una *Begegnung*, un “ir hacia”: lo propio del “advenimiento” del Dios del otro inicio en dirección a la “proveniencia” (*Herkunft*) de la época de la metafísica. No es posible olvidar al respecto que en la *Brief an einen jungen Studenten*, de 1950, y refiriéndose precisamente a la “falta de Dios y de lo divino”, dice Heidegger de esa ausencia que ella es “en primer lugar la presencia (*Anwesenheit*) anunciadora de la oculta plétora de lo sido, reuniendo de este modo eso que despliega la esencia de lo divino en lo griego, en lo profético del judaísmo, en la predicación de Jesús.”²⁷

De acuerdo con ello, ahora quizá nos sea posible empezar a sacar a la luz, meditativamente (*besinnend*) y no al ras del entendimiento nivelador (*verständnismässig*), la misteriosa paradoja que reluce en la última estrofa de *Dichterberuf*:

Pero sin miedo permanece, como debe, el hombre
solitario ante Dios; lo protege la sencillez,
y no le hace falta ningún arma ni ninguna
astucia, mientras ayude la falta de Dios.“

(Furchtlos bleibt aber, so er es muss, der Mann
Einsam vor Gott, es schützet die Einfalt ihn,
Und keiner Waffen brauchts und keiner
Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.
2, 307).

“Mientras ayude la falta de Dios”. Esto es lo decisivo, y extraño. Dios “aparece” como lo que “falta”, como aquello que en apariencia le haría falta al hombre para completar su ser. Pero esa apariencia es engañosa. Parece como si Hölderlin hubiera sospechado de antemano lo que su amigo de antaño, Hegel, iba a escribir en la *Fenomenología del espíritu*, y quisiera refutar *avant la lettre* sus palabras. Ciertamente, Hölderlin había abandonado ya hace tiempo lo que Hegel critica, a saber: que el conocimiento consista en un “infinito acercamiento” (*unendliche Annäherung*) al Absoluto.²⁸ Pues, según dirá luego Hegel, ese

²⁶ *Beiträge zur Philosophie*. G.A. 65, 403.

²⁷ *Vorträge und Aufsätze*. Neske. Pfullingen 1967; II, 57.

²⁸ Cf. la carta a Schiller de 4 de septiembre de 1795 (3, 203).

conocimiento progresivo sería como "la liga para cazar pájaros", que pretende apresarlos sin alterarlos en nada. Si así fuera, dice: "bien que se burlaría de esa astucia, si en y para sí no estuviera ni quisiera estar ya junto a nosotros."²⁹ Este inciso es vigorosamente negado de antemano por Hölderlin. Es verdad que el varón no precisa de argucia alguna, pues lo protege su misma sencillez: ¿acaso se refiere aquí Hölderlin a un "estado de ánimo"? En absoluto. La sencillez es lo simple: lo Sagrado y, por ello, *simplex*, sin pliegue ni doblez. El varón está erguido, sin temor, ante Dios *justamente* porque Dios *fehlt*. ¿Qué puede significar esto? Dios y el hombre forman un pliegue (*Zwiefalt*): el pliegue de la sencillez (*Einfalt*). Pero el hombre está solitario ante un Dios que falta. Si éste estuviera y quisiera estar *bey ihm*, y además se identificara con el Absoluto, entonces sí que utilizaría el hombre esa fuerza que in mora en él para utilizar en su provecho la naturaleza. Tal es la famosa *List der Vernunft*: "Aquí, el impulso se retira totalmente del trabajo; deja que la naturaleza se gaste, contemplándola tranquilamente, y rige con poco esfuerzo el todo: astucia. Tal es lo que honra a la astucia frente a la fuerza (*Macht*): coger a la fuerza ciega por un lado, de modo que ésta se dirija contra sí misma." Y Hegel añade al margen de este manuscrito de 1805/06: "el *amplio* lado de la violencia viene atacado por la aguda punta de la astucia" (*die breite Seite der Gewalt wird von der Spitze der List angegriffen*).³⁰

Tanto a Hölderlin como a Heidegger les repugnaría esa *List*, por la cual utiliza el hombre la supuesta fuerza ciega de la naturaleza para desgastar a ésta en su propio provecho. Para evitar esta devastación del mundo es necesario en cambio separar al hombre de Dios, de modo que el mortal *sienta* esa falta como una ayuda. Una ayuda, ¿para qué? Para sentir el *dolor* de su propia mortalidad, de su desgarramiento del dios. Y así, sólo a través de la constancia de esa soledad (frente al inmorar hegeliano y paulino del Dios en nosotros), puede presentir también la dicha de la aparición futura del Dios. La máxima tristeza y el máximo gozo están aquí unidos. Pero el dolor es previo. Necesariamente:

Muchos intentaron en vano decir alegremente lo más alegre.
Aquí es finalmente donde ello se me manifiesta, aquí, en la tristeza.
(Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus).³¹

Sólo a partir de la esencia de la tristeza, es decir a partir del dolor, puede llegar a expresarse *das Freudigste*. Pues como señala Heidegger en la *Ister-Vorlesung*: "El dolor es el propio saber del hecho de ser diferentes (de estar-separado), en cuanto que es la mutua pertenencia de hombres y dioses la sola en poseer el carácter de separación, propio de la lejanía, y de tener por ende la posibilidad de la cercanía y, así, la dicha del aparecer."³²

¿Qué es entonces, según esto, lo Sagrado? Lo Sagrado es el *Unter-Schied* mismo, la "firme posibilidad de mediación de la sencillez", que mantiene separados, diferenciados los respectos. Pero no con igual rango. Quizá el texto más célebre de Hölderlin³³ señala, con

²⁹ *Phänomenologie des Geistes*. Düsseldorf 1980. G.W. 9, 53.

³⁰ *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. En: *Jenaer Systementwürfe III*. Düsseldorf 1976; G.W. 8, 207.

³¹ *Sophokles*; 1, 221.

³² G.A. 53, 190.

³³ Que paradójicamente no puede afirmarse como *ipsa verba* del poeta, ya que procede de una novela de W. Waiblinger, *Phaeton* (1823); el texto empero, como el mismo autor confiesa, fue tomado de

alguna vacilación, que Dios es "manifiesto como el cielo". Y que por ello: "Es la medida del hombre (*Des Menschen Mass ist's*)."³⁴ El Dios o los dioses son en efecto *la revelación, en cada caso distinta, de lo Sagrado*. Dan la medida a los hombres porque ellos proceden de lo no es susceptible de medida (*Unmessbar*). Pero precisamente por ello deben estar alejados, separados de los hombres, como lo está el cielo respecto de la tierra. Por eso: "Lleno de mérito, y justamente de modo poético, vive el hombre en esta tierra" (*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde*)." (*ibid.*). El hombre habita la tierra sirviéndose de las medidas del Dios ausente, cuya falta le ayuda en su mortalidad. Por el contrario, y en estricta justicia, si un Dios tuviera que habitar la tierra se encontraría desplazado, fuera de lugar. Así se entienden las palabras de Hölderlin sobre la angustia de Cristo en la Noche de Getsemaní. El sabe que va a morir, mientras que su condición de Hijo le debiera asegurar la inmortalidad.

Y muy turbado estaba también
el Hijo, hasta que
al cielo viajó en los aires.

(Und sehr betrübt war auch
Der Sohn so lange, bis er
Gen Himmel fuhr in den Lüften).³⁵

Adviértase el estrecho paralelismo en la construcción, comparando *Dichterberuf* con estos versos de *Der Einzige*. Allí, el hombre puede vivir sin miedo ante el Dios *so lange, bis Er fehlt*. Aquí, el Dios se halla afligido *so lange, bis* ascendió al cielo (repárese en el verbo en pretérito): no solamente, pues, necesita el mortal que el Dios sea a la vez "sido, rápidamente pasajero" (*gewesen, schnellvergänglich*) y que esté "pendiente" (*ausgeblieben*), inminente. También lo precisa el propio Dios. Ambos lo necesitan para preservar, en la distancia, su respectiva esencia. Ser inmortal significa ausencia de sufrimiento, de dolor, porque el Dios está falto de *tierra*, falto del elemento titánico o *aórgico*. Por ello no podría ser partícipe del mundo si el mortal (el Otro del Dios) no sufriera por él:

Pues como
los Bienaventurados nada sienten de por sí,
debe ciertamente, si decir tal cosa
es lícito, que, en nombre de los dioses,
y tomando parte, sienta otro
que les hace falta)

(.... Denn weil
Die Seligsten nichts fühlen von selbst,
Muss wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Namen
Teilnehmend fühlen ein Anderer,
Den brauchen sie; ...) ³⁶

Hölderlin. Ver el comentario de J. Schmidt (1, 1095).

³⁴ *In lieblicher Bläue...*; 1, 479.

³⁵ *Der Einzige*, 1. Fassung; últ. estr., vv. 100-102; 1, 346.

³⁶ *Der Rhein*; 8. estr., vv. 111-114; 1, 331.

Recuérdese una vez más que la verdad simple sólo se alcanza, según Aristóteles, en un *thígein*, en un tocar o *fühlen*. Pero los dioses, mensajeros de lo Sagrado, están de espaldas a éste: brotan por así decir del *espacio esencial* de la divinidad. Por eso es necesario que el hombre participe en el destino del dios. Tal es, de manera tan paradójica como en el fondo tautológica (pues el hombre está en referencia al Dios), su propia “parte”: su *moira* o destino. De ahí la actitud dubitativa, medrosa de Hölderlin. “Acaso no supone esto una desmesura, una *hybris*” Ciertamente: en la “monstruosa coyunda” (*ungeheure Paarung*) del hombre y del dios, aquél ha de morir para que éste pueda sentir su “proveniencia de lo Sagrado”. Sólo el hombre *muere*, porque sólo él puede y sabe propiamente morir. Como señala Heidegger en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, los animales, en cambio, “tienen mal fin” (*verenden*). Tal es el precio que el hombre ha de pagar por habitar poéticamente la tierra. Esto es lo que el hombre se merece: nada menos que saber morir.

¿Estamos ahora en disposición de cercar (¡no de definir!) en lo posible la compleja estructura de lo sagrado? Quizá sí. Mas no precisamente por su *Anwesenheit* en este final de la *Weltnacht*, sino por la “resonancia” (*Anklang*) que nuestra penuria (*Not*) encuentra cuando *se vuelve* (*sich wendet*), al tornarse de “carencia de penuria” (*Notlosigkeit*) en “necesidad” (*Notwendigkeit*), atendiendo a ese inicio fulgurante en los primeros pensadores griegos y a su reflejo en la *Dämmerung*, en la visión crepuscular hölderliniana. Pues como señala Heidegger: “Quizá consiste lo característico de esta época en la clausura de la dimensión de lo salvífico (*des Heilen*). Quizá sea ésta la única desgracia (*Unheil*).”³⁷ Retengamos de este grave diagnóstico un punto esencial: lo Sagrado no es un ente, ni el Ser, ni mucho menos “das Höchste Wesen” de la metafísica, sino una Dimension: un espacio esencial que libera la *posibilidad* de los distintos *Bräuche* übereignet por los dioses a los hombres; en suma, que deja libre (*freigibt*) la posibilidad de habitar la tierra “durchmessend, ermessend”, pero también “vermessend”. No es siquiera un lugar, sino el *Zeit-Raum* que *da* lugar y demora a la vida de los mortales, si éstos saben escuchar-descifrar las señas de los *Angéloi*, de los dioses, mensajeros de lo Sagrado. En la *Andenken-Vorlesung* ofrece Heidegger una decisiva seña sobre el sentido de lo Sagrado como una juntura de respetos (*Fuge de Bezüge*), y no desde luego como un místico refugio nocturno, lleno de negras vacas: “El envío destinal (*Schickung*) junta los respetos de lo Sagrado a favor de los hombres y de los dioses, los respetos de dioses y hombres entre sí, y los respetos de esa reciprocidad misma para con lo Sagrado.” (*Die Schickung fügt die Bezüge des Heiligen zu den Menschen und zu den Göttern, die Bezüge der Götter und der Menschen zum Heiligen, die Bezüge der Menschen und Götter zueinander und die Bezüge dieses Zueinander selbst zum Heiligen*).³⁸ Esta estructura de “despejar, haciendo espacio” (*lichten*) está escalonada de una manera cada vez más compleja y englobante: 1) del fondo a la superficie, como si se tratase de una “imprimación” (*Gründung*) pictórica, gracias a la cual pueden luego las figuras emerger del trasfondo (piénsese en los cuadros de Rembrandt o Velázquez). Pues sólo así: “lo que lo Sagrado destinalmente envía deja estar a hombres y a dioses en su estado esencial (*das Schickende des Heiligen lässt so Menschen und Götter in ihren Wesenstand*)” (*ibid.*); 2) hundimiento (*Unter-Gehen*) de la superficie en el fondo: los dioses se ausentan, se escapan del cielo y, literalmente, se van al fondo (*zugrunde gehen*), dejando empero su huella en la palabra del “poeta que aguarda”, en la *Sage*, sembrando la inquietud en los hombres y

³⁷ *Brief über de “Humanismus”*. En *Wegmarken*; G.A. 9, 352.

³⁸ G.A. 52, 100.

preparando “el retorno del coro celeste”;³⁹ por su parte, los mortales entran de nuevo en la negra tierra, pero no en vano, como sabemos por la sentencia de Anaximandro; 3) doble referencia (*doppelte Beziehung*) vertical y recíproca, pero de desigual rango: para habitar la tierra, a los hombres les hacen falta (o lo que es lo mismo: los hombres usan, *brauchen*) las medidas obsequiadas por los dioses y las convierten en “usos” (*Bräuche*) que vienen a ser tradicionalmente transmitidos, promoviendo así la historia (*Geshichte*), acuñada por la donación del dios en el acontecimiento (*Geschehnis*) de su manifestación, única en cada caso; y 4) remisión de la estructura global de manifestaciones a su fondo originario (*Urgrund*). Como señala acertadamente Suzanne Ziegler: “En consecuencia, aquí es lo Sagrado tanto lo que envía y destina, lo que junta, como también un miembro de esa juntura.”⁴⁰ Es decir, y contra toda dialéctica, lo Sagrado no es reflexivo ni autorreferencial (*selbstbezüglich*): despliega su esencia en el abrir destino a lo otro. Y aunque se retiene a sí mismo, tampoco es por ello el abismo (*Abgrund*) o el desfondamiento (*Ungrund*) del último Schelling, sino solamente esto: un puro dejar-ser a las posibilidades del juego mutuo de la vida y la muerte.

¿Es posible encontrar una traducción, una “traslación” (*Übersetzung*) en términos filosóficos tradicionales de esta acción de juntar (*Fuge*)? Desde luego; y paradójicamente, en el poeta que intenta balbucear en el lenguaje de la metafísica aquello que constituirá el eje de su modo poético de proceder. Como en *feed-back*, la palabra del pensador que intenta expresar el sentir del poeta se encuentra (*begegnet*) con la del poeta que quiere pensar lo que él siente. En esta conexión se cumple y explicita lo oscuramente anunciado por Aristóteles: el *thígein kai phánai* de lo *alethés*, de lo verdadero y simple (de lo verdaderamente simple: *des Einfachen*).

Recordemos el aprieto en que Hölderlin, como teórico de la poesía, se hallaba. Tenía que salvar al Yo poético de su fusión en la fe irracional de Jacobi, y a la vez mantener eso que él llamaba en 1795 “das absolute Sein”, y que en su poesía se desvelará como “lo Sagrado”: incólume y sin mezcla. Para ello necesita hallar una “tonalidad básica” (*Grundstimmung*) en la que se enlacen la identidad, la distinción (*Verschiedenheit*) y la contraposición, o sea: eso que más tarde será pensado por Hegel en la Ciencia de la Lógica como “determinaciones de reflexión” (*Reflexionsbestimmungen*). Pero la senda emprendida por el pensador-poeta será muy otra. Siguiendo todavía a su Kant, Hölderlin necesita de algo que sea paradójicamente recibido como *espontaneidad* (recuérdese la Regla General: la “posición por propia elección”), e inseparablemente, *uno actu*, algo excogitado, inventado en cuanto receptibilidad: un *quiasmo*, pues, un punto de cruce de términos contrapuestos. Ahora bien, el idioma alemán cuenta con un término cuyo sentido escapa tanto de lo “encontrado casualmente” (*zufällig Vorgefunden*) como de la “invención” (*Erfindung*): algo que está más acá del hallazgo ideal y autoconsciente, y más allá de aquello con lo que uno se *topa*: de aquello que lo *encuentra* a uno.

De este modo puede ir Hölderlin más allá de la “línea fronteriza” (*Grenzlinie*) kantiana, la cual remite a algo indiferenciado y oscuro tanto la multiplicidad sensible de lo

³⁹ Cf. *Germanien*, vv. 24-27:

Nur als von Grabesflammen, ziehet dann
Ein goldner Rauc, die Sage drob hinüber,
Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt,
Und keiner weiss, wie ihm geschieht.

⁴⁰ Heidegger, *Hölderlin und die Alétheia*. Duncker & Humblot. Berlin 1991, S. 209.

dado como la inteligible (pero paradójicamente incomprensible) cosa en sí. Y de este modo, también, el destino (Schicksal) dejará de ser algo que siente horror ante la luz (das Lichtscheue), como lo era en Hegel; deja de ser una fuerza ciega, para tornarse en una donación que propicia la consecución del propio destino (Schickung ereignende). El término que Hölderlin va a poner de relieve muestra en su propia composición el quiasmo de un *retirarse en y desde el salir al encuentro*. Se trata en efecto de la *Empfindung*, que Hölderlin rescata de su vulgar sentido de “sensación” en cuanto recepción de impresiones, para devolverlo a su origen etimológico: *ent-finden* (“encontrar desde”), *Zuwurf* (“envite hacia”) que se oculta en el *Entwurf* (proyecto, pero literalmente: “envite desde”; que también en “*Ent-wurf*” *brilla la Her - kunft*, el “haber venido de”, oscurecida normalmente por el *pròs tí* direccional). En efecto, la esfera extrema en la que el poeta se encuentra viene reflexivamente desvelada como “autoposición” (recuérdese: ese “encontrarse” o *Befindlichkeit* es la *producción* o *Her-vor-bringung* de lo externo por libre elección); pero el Yo poético está entonces así enteramente “fuera”, volcado en lo “sentido-desde” (*Empfundene*), *in partibus infidelium*, diríamos, sin retroceso posible a la clausura de un Yo trascendental. Y en esa absoluta donación a lo otro se salva el Yo, literalmente *in extremis*.

Pero el centro, la *Mitte* o “punto de cruce” de la *Empfindung* no es ni el Yo ni la esfera externa, sino “el sí-mismo” (*das Selbst*), o mejor: lo Mismo (*das Selbe*), el espacioso dar lugar, propio de la diferenciación: el “entre-cortar” mismo (*der Unter-Schied selber*). Por eso llama Hölderlin a esta íntima experiencia “intimidad” (*Innigkeit*), o sea “lo destinal de la junta de lo divino, armónicamente contrapuesto, en el que el hombre se atiene a sí mismo como unidad, al atenerse el conocimiento en el hombre de lo divino, de lo simple, de lo armónicamente contrapuesto, en fin, como una unidad. Tal el recíproco-envío de dioses y hombres, señalado por Heidegger. Y Hölderlin subraya, terminante: “*Pues esto es posible únicamente en la bella, sagrada, divina Empfindung.*” (*Denn dies ist allein in schöner heiliger, göttlicher Empfindung möglich.*)”⁴¹ Esa sensación de lo otro en mí (y como mi más hondo, mejor “Yo”) y a la vez de mí en lo otro (como mi propia Naturaleza, a la que estoy encomendado de propio, ordenado a ella) es: 1) bella, por ser dichosa, elevada y unitaria (en el fondo se muestran los rasgos de lo Sagrado como la “vasta Claridad jovial”); 2) sagrada, por no estar entregada a un objeto externo, casualmente encontrado, sino libremente donada para posibilitar mi propia “manifestación externa” (*Äusserung*), ni estar tampoco sujeta a un fundamento sólo interno (con lo cual se evita la “línea fronteriza” kantiana, que propiciaría la mezcla de Eso que debe quedar inmezclado: la doble huida “hacia delante o hacia atrás” de Fichte y de Jacobi), pero tampoco, en fin, esa sagrada *Empfindung* oscila, indecisa, entre ambos polos: externo e interno, como en la oscilante polaridad (*Schweben*) romántica (Heidegger sabía lo que se decía al arrancar a Hölderlin de las divisiones académicas entre “romanticismo” y “clasicismo”); y por último, es divina por no ser mera conciencia (con lo cual se perdería toda Vida, tanto interior como exterior), ni un mero aspirar a estar determinado ora subjetiva, ora objetivamente, ni ser tampoco (y con ello se despiden Hölderlin de la intuición intelectual como órgano de la verdad) una: “mera armonía, como la intuición intelectual y su místico sujeto en imagen, su objeto, y con pérdida de la conciencia y de la unidad” (2, 546).

Pues bien, todas estas afirmaciones -un rechazo de la ya vieja e inservible filosofía trascendental, a través de la cual ha debido transitar sin embargo trabajosamente el *Denkweg*

⁴¹ *Über die Verfahrungsweise...*; 2, 546.

de Hölderlin- están acompañadas repetida y obsesivamente por el adverbio: *uneigennützig* ("sin utilidad propia"). Ella, la sagrada *Empfindung*, libera a dioses y hombres de toda ansia (*Sehnsucht*), de todo instinto de posesión y centralidad. Y lo que late, el corazón de esta *Empfindung* es el puro donante dejar-ser de lo inútil (*Uneigennützig*). Lo Sagrado apropia y encomienda a cada cosa a lo que a ésta le es propio, sin retener para sí sino la posibilidad de otras "misiones", de otros destinales envites (*Schickungen*). Por eso se da en él, en pura calma queda (*Stille*), el punto de fluxión de eso que siente el hombre como "sentimiento total" de su propia resolución en y como pro-ducción (*Herstellung*), allí donde: "todo está en contacto en el dolor y la alegría, en la pugna y en la paz, en el movimiento y el reposo, y figura y desfiguración se penetran infinitamente, yendo la una a la otra, de modo que lo que obra allí es un fuego celeste, en vez de terrestre."⁴² Y el recuerdo vuela al punto a los versos finales del interrumpido himno *Wie wenn am Fiertage*:

El rayo del Padre, puro, no consume;
y profundamente conmovido, compadeciéndose de las penas del más
[fuerte,
el corazón permanece firme en las tempestades que se precipitan
[de lo alto,
en las tempestades del dios, cuando él se acerca.

(Des Vaters Strahl, der reine versengt es nicht
Und tieferschütteret, die Leiden des Stärkeren
Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen
Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest).
(1, 241, vv. 63-66).

Es el corazón de lo Sagrado, y a él permanece fiel la tonalidad fundamental (*Grundstimmung*) del poeta: la sacra tristeza, que revela a lo más alegre en la divina *Empfindung*, única y distinta en cada caso -en cada envío destinal-, la cual dispensa los destinos de dioses y mortales. Y es señal de inigualable audacia el que haya sido un mortal, es decir, aquél que siente en sí todas las contradicciones del ser y del decir, todo el desgarramiento del mundo, el que se haya atrevido a descender al fondo originario *del corazón eterno*. No sin terror. De ahí el grito final: "Mas, ¡ay de mí! (*Doch weh mir!*)". Ésa es la verdad de lo Sagrado, a saber: que lo aunador (*das Einigende*), la inaudita *Parousía* imposible de lo Inmediato, sólo a través del *descensus ad inferos* por parte de los mortales -y señaladamente por aquél poeta agitado por pensamientos mortales- puede volverse con ellos hacia la luz del día, permitiendo la vida y las palabras, como flores de sangre.

¿Podemos, hoy, corresponder dignamente a la nominación de lo Sagrado por parte del poeta y a la pensativa cavilación por parte del pensador? No lo sé. Queden en todo caso estas consideraciones escritas *in memoriam*:

*Gracias sean dadas por eso a la memoria que, haciéndonos añorar lo pasado, dilató tan largamente nuestras presentes palabras.*⁴³

⁴² *Das Untergehende Vaterland* (también llamado: *Das Werden im Vergehen*); 2, 449.

⁴³ *Phaidros*, 250 C-D.

La Apología de Sócrates como Teoría del Rumor

Román García. Oviedo

1.- Introducción.

Los jefes más destacados del partido de Trasibulo habían acordado en el momento de hacerse con el poder, tras la tiranía de los Treinta Tiranos en el -404, no guardar rencor por los hechos del pasado que podían desencadenar nuevos enfrentamientos entre los ciudadanos e incluso entre los miembros de la misma familia ⁽¹⁾, aunque años más tarde parecieron olvidar estos pactos de reconciliación y de la ley de Arquino ⁽²⁾, y pasaron a exigir responsabilidades y acusar a distintos ciudadanos para sacar provecho personal con ello ⁽³⁾. Platón se va a enfrentar de esta forma en la **Apología** a uno de los enigmas más importantes y poco atendidos teóricamente de la comunicación: *el rumor* ⁽⁴⁾. Sócrates es acusado de

¹.- Como puede desprenderse del discurso de Lisias contra Agorato (LÍSIAS.: **Discursos**, XIII 1-3).

².- Concedía esta ley a los sicofantes y delatores del período oligárquico una **paragraphh'** o excepción para impugnar la legalidad de todo proceso que se les entablara en contra de los juramentos de reconciliación (ISOCRATES.: **Discurso contra Calímaco**. XVIII, 2.).

³.- Pude verse claramente esta acusación en la defensa que Lisias escribe en el discurso XXV cuando dice: "Pero me extraña en los acusadores el que con descuido de sus asuntos propios se cuiden de los ajenos, y el que, aun conociendo exactamente a quienes no han cometido desafuero alguno y a los responsables de muchos delitos, traten de medrar o de convencerlos a tener el mismo concepto de todos nosotros." Cf. LISIAS.: XXV, 1 4-2 1.

⁴.- Cf.: KAPFERER, Jean-Nöel.: **Rumeurs**, Paris, Editions du Seuil, 1987. Trad., esp., **Rumores**. Barcelona, Plaza y Janés, 1989; A pesar de que posiblemente el rumor sea tan antiguo como las primeras colectividades humanas, uno de los primeros estudios que se realizaron sobre el rumor es el de: JUNG, C.: "Ein Betrag zur Psychologie des Gerüchtes", Zentralblatt für Psychoanalyse, 1 (1910) 81-90; aunque se pueden establecer algunos antecedentes de estudios anteriores cf.: LECUYER, B.-P.: "Une quasi-expérimentation sur les rumeurs au XVIII siècle: l'enquête proto -scientifique du contrôleur général Orry (1745)", en Science et Théorie de l'opinion publique. Hommage à Jean Stoerzel. Paris, Éditions Fetz, Biblioteca del Celp, 1981, 170-187. Los orígenes del estudio del rumor están ligados a estudios psicológicos, será a partir de la segunda guerra mundial y por el efecto de los rumores en la guerra cuando se desarrolle el estudio sobre el mismo y otras disciplinas se preocupen de abordarlo. Cronológicamente los estudios más importantes serían: KANAPP, R.: "A Psychology of Rumor", Public Opinion Quarterly, VIII, 1 (1944) 22-37. ALLPORT, G.W. /POSTMAN, L.: "Wartime Rumors of Waste and Special Privilege: Why Some People Believe Them", Journal of Abnormal and Social Psychology, 40 (1945) 68-69. ALLPORT, F.H. /LEPKIN, M.: "An Analysis of Rumor", Public Opinion Quarterly, 10 (1946-1947) 501-517. ALLPORT, F.H. /LEPKIN, M.: The Psychology of Rumor. New York, Henry Holt, 1947. CAPLOW, T.: "Rumors in War", Social Forces, 25 (1947) 298-302. FESTINGER, L. /CARTWRIGHT, D.: "A Study of a Rumor: Its Origin and Spread", Human Relations, 1 (1948) 464-485. DURANDIN, G.: "Les rumeurs, polycopié universitaire", Leçons de psychologie sociale, Paris, 1950. PETERSON, W. /GIST, N.: "Rumor and Public Opinion", American Journal of Sociology, 57 (1951) 159-167. ROSE, A.: "Rumors on the Stock Market", Public Opinion Quarterly, 15 (1951) 461-486. BAUER, R.A. /GLEICHER, D.B.: "Word of Mouth Communication in the Soviet Union", Public Opinion Quarterly, 17 (1953) 297-310. DUHAMEL, J.: "La théorie mathématique des épidémies et des rumeurs", La Presse médicale, 63, 34 (1955) 717-718. SCHACHTER, S. /BURDICK, H.: "A Field Experiment on rumor

Transmission and Distortion”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 50 (1955) 363-371.

DEFLEUR, M.: “Mass Communication and the Study of Rumor”, *Sociological Inquiry*, 32 (1962) 51-70.

DICHTER, E.: “How Word of Mouth Advertising Works”, *Harvard Business Review*, 44 (1966) 147-166.

SHIBUTANI, T.: **Improvised News: A Sociological Study of Rumor**. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1966.

ARNDT, J.: **Word of Mouth Advertising**. New York, Advertising Research Foundation, 1967.

MORIN, E.: **La Rumeur d’Orléans** ss. París, Éditions de Seuil, 1969.

BIEDER, J.: “De l’homme de Kiev à la femme d’Amiens”, *Annales médico-psychologiques*, 1 (1970) 771-775.

ROSEN, S. /TESSER, A.: “On Reluctance to Communicate Undesirable Information: The Mum Effect”, *Sociometry*, 33 (1970) 253-263.

PICHEVIN, M. y otros ss.: “Une approche du biais d’équilibre par la technique de la rumeur”, *Cahiers de psychologie*, XIV, 3 (1971) 219-231.

OJKA, A.B.: “Rumor Research: An Overview”, *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology*, X, 2-3 (1973) 56-64.

PONTING, J.: “Rumor Control Centers: Their Emergence and Operations”, *American Behavioral Scientist*, XVI, 3 (1973) 391-401.

ROSSIGNOL, C.: “Le phénomène de la rumeur”, *Psychologie française*, XVIII, 1 (1973) 23-40.

BENSAHEL, J.G.: “Should You Pounce on a Poisonous Rumour”, *International Management*, 29 (1974) 25-26.

DAVIS, K.: “Cut Those Rumors Down to Size”, *Supervisory Management*, 20 (1975) 2-6.

KNOPE, T.: “Beating Rumors: Evaluation of Rumor Centers”, *Policy Analysis*, I, 4 (1975) 599-612.

LONDON, I.D. /LONDON, M.B.: “Rumor as a Footnote to Chinese National Character”, *Psychological Reports*, XXXVII, 2 (1975) 343-349.

ROUQUETTE, M.L.: **Les Rumeurs** ss. París, PUF, 1975.

McSWEENEY, J.P.: “Rumors: Enemy of Company Morale and Community Relations”, *Personnel Journal*, 55 (1976) 435-436.

MURPHY, R.: “Rumors, Race and Riots”, *Contemporary Sociology*, V, 2 (1976) 199-200.

ROSNOW, R.L. /FINE, G.A.: **Rumor and Gossip: the Social Psychology of Hearsay**. New York, Elsevier, 1976.

HOLMES, J. /LETT, J.: “Product Sampling and Word of Mouth”, *Journal of Advertising Research*, XVII, 5 (1977) 35-45.

UKPA, N.: “Rumors of Mass Poisoning in Biafra”, *Public Opinion Quarterly*, XLI, 3 (1977) 332-346.

GRITTI, J.: **Elle court, elle court la rumeur**. Ottawa, Stanké, 1978.

ROUQUETTE, M.L.: **Les phénomènes de rumeur** ss. Tesis doctoral. Universidad de Provenza, 1979.

ROWAN, R.: “Where Did That Rumor Come From?”, *Fortune*, 100 (1979) 130-131.

CARITEY, J.: “Rumeur et politique”, *La Revue administrative*, 195 (1980) 250-252.

JAEGER, M. /ROSNOW, R.-L.: “Who Hears What from Whom and With What Effect: A Study of Rumor”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, VI, 3 (1980) 473-478.

ROSNOW, R.L.: “Psychology of Rumor Reconsidered”, *Psychological Bulletin*, LXXXVII, 3 (1980) 578-591.

STEIN, H.-F.: “Wars and Rumors of Wars: A Psychohistorical Study of a Medical Culture”, *Journal of Psychohistory*, VII, 4 (1980) 379-401.

LEVY, R.: “Tilting at the Rumor Mill”, *Dun’s Review*, 118 (1981) 52-54.

NICOLAS, J.: “La rumeur de Paris: raptus d’enfants en 1750”, *L’Histoire*, 40 (1981) 48-57.

ROUX, E.: “Le bouche-à-oreille: comment intégrer l’influence des leaders d’opinion à la stratégie de communication de l’entreprise”, *XXI Journées d’études de l’Institut de recherches et d’études publicitaires*. París, mayo (1981) 163-195.

ANONIMO.. Procter and Gamble Rumor Blitz Looks Like a Bomb”, *Advertising Age*, 53 (1982), p.68-69.

ALTER, J.: “Procter and Gamble Sues Over Satanism”, *Advertising Age*, 53 (1982) 1.

DEUTSCH, E.: “Anatomie d’un rumeur abortée”, *Le Genre humain*, 5 (1982) 99-114.

FLEM, L.: “Bouche bavarde et oreille curieuse”, *Le Genre humain*, 5 (1982) 11-18.

KAPLAN, S.: **Le complot de famine: histoire d’une rumeur au XVIII siècle**. París, Armand Colin, 1982.

LACOUTURA, J.: “Bruit et Vérité”, *Le Genre humain*, 5 (1982) 19-29.

AMBROSINI, P.J.: “Clinical Assessment of Group and Defensive Aspects of Rumor”, *International Journal of Group Psychotherapy*, 33 (1983) 69-83.

DELANEY, W.: “The Secretarial Grapevine”, *Supervisory Management*, 28 (1983) 31-34.

ESPOSITO, J.-L. /ROSNOW, R.: “Corporate Rumors: How They Start and How to Stop Them”, *Management Review*, 72 (1983) 44-49.

RICHINS, M.L.: “Negative Word of Mouth by Dissatisfied Consumers: A Pilot Study”, *Journal of Marketing*, XLVII, 1 (1983) 68-78.

LÉPRONT, C.: **Une Rumeur**. París, Gallimard, 1984.

MOULINS, J.-L. /ROUX, E.: “Bouche-à-oreille et publicité média”, en *La Publicité, nerf de la communication*. París, les Éditions d’organisation, 1984, pp.155-173.

SHERKOVIN, Y. /NAZARETYAN, A.: “Rumors as a Social Phenomenon and as an Instrument of Psychological Warfare”, *Psikhologicheskii Zhurnal*, V, 5 (1984) 41-51.

CIRIC, P.: **Les rumeurs financières: les commodities markets**, Memoria dirigida por Kapferer, HEC 3, Jouy-en-Josas, 1985.

GUILLET, P. /BRETXA, M.: **Rumeurs de Bourse**, Memoria dirigida por Kapferer, HEC 3, Jouy-en-Josas, 1985.

KAPFERER, J.-N.: “La rumeur de Villejuif: un cas de rumeur de la consommation”, *Revue française de gestion*, 51 (1985) 87-93.

KAPFERER, J.-N.: “Une rumeur de poison chez les Français”, *Communications: Journal européen de la communication*, 1 (1985) 111-119.

MYON, J.-C.: “La rumeur et la vie interne de l’entreprise: étude de cas”, Memoria dirigida por Kapferer, HEC 2, Jouy-en-Josas, 1985.

SAUVY, A.: **De la rumeur à l’histoire**. París, Dunod, 1985.

corromper a los jóvenes y no creer en los dioses en los que la ciudad cree, introduciendo otras divinidades ⁽⁵⁾ y, por ello, es condenado a muerte. Esa acusación se basa en un rumor extendido por Atenas. Platón debe establecer una estrategia que le permita recuperar la memoria de Sócrates. No se puede limitar a reivindicar la memoria de su maestro, sino que debe atacar una imagen que, según nos transmite él mismo, se encontraba muy extendida y que a todas luces la propia condena a muerte serviría como una confirmación de las ideas preconcebidas de la población ateniense de la época:

"En conjunto no es difícil de comprender todo esto. Aristófanes sabía bastante del Sócrates de -423 como para dibujarlo con una serie de rasgos acordes con la realidad. Pero, por otra parte, lo incluía sin el menor escrúpulo en su ataque contra la sofística. Podía hacerlo porque, sin las distinciones que hoy nos parecen naturales, Sócrates se presentaba y debía presentarse para el ateniense de aquel tiempo simplemente como el portador de un sospechoso elemento nuevo, de un modo de pensar que todo lo ponía en tela de juicio. Cuestión que no podemos dilucidar es hasta que punto participaba Aristófanes del pensamiento de la mayoría o si sólo lo ponía al servicio de sus propósitos...." ⁽⁶⁾.

Platón pretende, a su vez, crear una nueva imagen, rehabilitando la figura de su maestro ⁽⁷⁾ y dotándole de la inmortalidad que podemos ver justificada en el **Fedón**. Ya Roland Barthes, poco sospechoso de tentaciones nigrománticas, se refirió en 1964 a la imagen como una forma de *resurrección* de los objetos ⁽⁸⁾.

Podemos considerar que Sócrates se presentaba a la imagen de los atenienses del siglo -V y a la nuestra propia, si no estuviéramos influenciados por la proyectada por Platón, como un sofista. Para la mayor parte de los ciudadanos que no eran doctos en filosofía existía poca

KAPFERER, J.-N.: "Une rumeur de la publicité: la publicité subliminale", *Revue française du marketing*, 110 (1986).

⁵.- Cf., **Apología**, 24 b y **Eutifrón**, 2 a-2 e. En **Apología** 19 b 4-c 1, Platón formula la acusación de la siguiente manera: "Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros"

⁶.- LESKY, Albin.: **Geschichte der Griechischen Literatur**, 2ªed. Berna 1963. Trad., esp. **Historia de la Literatura Griega**. Madrid, Gredos, 1968 p. 464.

⁷.- Esta actividad no solamente es propia de Platón y los denominados socráticos, podemos encontrarla en otros profesionales como Lisias quien en el discurso XXV hace una "apología" en un proceso por el derrocamiento del régimen democrático, [d»mou katal ũsewj] ¢polo g..a, que podríamos considerar parecida a la **Apología** platónica, con un estilo bastante diferente pero con unas intenciones parecidas. Cf. LISIAS: **Discursos**. Madrid, CSIC, 1986, 2vol.

⁸.- BARTHES, R.: "Rethorique de l'image", *Communications*, 4 (1964) 40-51. p. 40. Citado por GUBERN, Román.: **La mirada opulenta. Exploración de la iconosfera contemporánea** México, Gili, 1992, 2ªed., p.63, (Barcelona, 1987).

diferencia entre aquellos que se dedicaban a enseñar retórica y artes por dinero y Sócrates, quien se dedicaba a actividades parecidas en el "ágora", con los jóvenes pudientes y desocupados de la ciudad. Un claro ejemplo de esta confusión es la que comete Aristófanes en **Las Nubes** cuando presenta la caricatura de nuestro filósofo. Para los atenienses, se asimilaba a un sofista más y ello le hacía ser uno de los responsables de la disgregación política y cultural de Atenas. Debemos tener en cuenta que gran parte de las características bajo las que consideramos hoy a los sofistas (enseñar artes liberales, cobrar,...) son las mismas que nos ha transmitido Platón, aunque para los ciudadanos atenienses de finales del siglo V no debían estar tan claras. Y la diferencia esencial que consiste en considerar a Sócrates el maestro de verdad y a los Sofistas los falsificadores es simplemente la propaganda diseñada y perpetrada por Platón a lo largo de su obra y especialmente en la **Apología**. Pero en el -399 en la figura de Sócrates se van a personalizar las antipatías que la población había ido larvando frente a las frustraciones políticas sucesivas:

"En el proceso de Sócrates se juzgó y condenó a un hombre concreto. Pero se le condenó porque se creyó ver en él, equivocadamente, una figura representativa de la sofística, movimiento intelectual dominante sobre todo en el último tercio del siglo V. Cada uno de los términos de la acusación y todos ellos juntos habrían tenido poco valor, si los atenienses no hubieran visto en todo ello no a un conciudadano equivocado sino las ideas disgregadoras que arruinarían, y en parte ya habían arruinado, según ellos la fuerte contextura política y social con que Atenas había vivido tantos años."⁽⁹⁾.

Además de esta confusión con los sofistas, los nuevos demócratas van a ver en Sócrates uno de los inspiradores del Gobierno pro espartano de los Treinta Tiranos. No sólo algunos de los artífices de la tiranía eran discípulos de Sócrates, sino que fueron destacados miembros de ese Gobierno. Por otra parte Sócrates participaba comúnmente en conversaciones y fiestas con las clases pudientes, especialmente terratenientes y comerciantes, como queda claramente demostrado a través de los diálogos, que eran las que disponían de tiempo para dedicarse a especular y fundamentalmente eran las que continuamente se encontraban conspirando contra la democracia radical ateniense.

La labor platónica ante esta situación salta a la vista a tenor de los resultados veinte siglos después: habitualmente se distingue a "Sócrates" de

⁹ .- PLATÓN.: **Apología**, Introducción y notas de J. CALONGE en **Diálogos**. Madrid, Gredos, 1985 2ªreimp., p. 139. La Apología corresponde a las pp. 148-186.

la tradición sofística, e incluso, ha quedado minimizada la influencia socrática en otros movimientos filosóficos posteriores, de los cuales Sócrates parece que podría haber sido responsable. Sin embargo, resaltar estos elementos ha quedado para investigaciones eruditas que no trascienden al gran público y a la mayoría de los especialistas, a pesar de que hace ya decenios que Gomperz y otros pusieron de manifiesto el valor positivo de las doctrinas sofistas y que Henrich Maier desmitificó la figura de Sócrates. Sin embargo, todavía en la actualidad cualquier intento de separar la figura de Sócrates del personaje "Sócrates" es una empresa baldía, dado que es imposible separarlo de la versión platónica ⁽¹⁰⁾.

Sin embargo, en la época de Sócrates, las cosas eran muy distintas. Sócrates es condenado por un tribunal compuesto por personas que no tenían ningún litigio privado contra él, que se dejaron llevar por las impresiones generales que sacaron por los rumores y presunciones, que es lo único que se puede tener en cuenta ante un juicio por "*impiedad*" y "*corrupción de la juventud*", pues, como se puede entender fácilmente sin falta de una gran erudición en el tema, son campos donde los hechos tienen un marcado carácter ideológico y son de difícil justificación, por mucha importancia que se le pueda dar a este tipo de acusaciones en épocas determinadas, como ocurría en los tiempos de Sócrates.

2.- La Apología como teoría del rumor.

La acusación contra Sócrates fue presentada por Meleto y a ella se suscribieron Anito y Licón ⁽¹¹⁾, si bien parece que el inspirador de la trama fue Anito ⁽¹²⁾.

En la obra solamente se recoge la intervención de "Sócrates" no exponiendo la de sus acusadores. La estrategia de "Sócrates" será descubrir y rebatir los mecanismos que utilizan sus acusadores para condenarlo a muerte. Todo el diálogo está escrito desde la asunción de la pena, por parte del personaje. En ese sentido, nos recuerda la obra de Gabriel García Márquez: **Crónica de una muerte anunciada**, dado que el suceso es conocido y aparece como inevitable a lo largo de toda la narración. Así,

¹⁰ .- Cf. TAYLOR, A.E.: **Sócrates**. London, Peter Davies, 1932. Trd., española: **El pensamiento de Sócrates**. México, F.C.E., 1975, 2ªreimp.

¹¹ .- Meleto es un poeta poco conocido. Anito es un político acomodado y Licón era orador, ridiculizado por los poetas griegos.

¹² .- Cf. CALONGE, J.: "Introducción" a la **Apología**. Madrid, Gredos, 1985 (1981, 1982) p. 141, n.3.

ésta aparece "cerrada" y el papel del lector se limita a enterarse o comprender los detalles que llevaron al desenlace. No queremos decir con esto que otras narraciones estén realmente "abiertas", sino que lo parecen en la medida del desconocimiento que el lector tiene del desenlace. De esta forma, la sentencia ya es conocida o aceptada por parte de "Sócrates" desde el principio de la obra ⁽¹³⁾. Pero no debemos olvidar que esto es un recurso literario y que todos los personajes están escritos por el autor, en este sentido, tan personaje, tan platónico como "Sócrates" es Anito.

"Sócrates" va a iniciar el discurso tratando de oponer retórica vacía a verdad, y en esa línea niega una premisa que supuestamente ha expresado la acusación: que "Sócrates" sea "*hábil para hablar*":

"De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveos de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar." ⁽¹⁴⁾.

Resulta extraño que Platón comience por poner en duda esta afirmación, cuando, aún pensando que Sócrates no fuese un gran orador, debía tener la suficiente facilidad de palabra como para que todos estuviesen prevenidos de su oratoria. Esto, junto con otras frases, está destinado a desacreditar a sus oponentes mediante giros retóricos, dentro de la oposición retórica-verdad que utiliza, desacreditando lo más posible a la primera, señalando, incluso, que la retórica es cosa de jóvenes principiantes ⁽¹⁵⁾. "Sócrates" intenta devaluar el discurso de Meleto, quien parece que fue el encargado de realizar la acusación:

"No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente bajo ese efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban." ⁽¹⁶⁾.

"Sócrates" reconoce la oratoria de sus contrincantes, por ello va, precisamente, a centrar su objeción en desacreditar la retórica: sus denunciadores son tan persuasivos que son capaces de convencernos aún cuando no nos reconocemos en sus palabras. Para reforzar esta idea, "Sócrates" señala una de las falsedades que el auditorio, primero podría comprobar en cuanto estaban presentes durante el discurso de Meleto.

¹³.- En estos elementos es en lo que se basan STONE y POPPER para acusar a Sócrates de "*iluminado*".

¹⁴.- PLATÓN.: **Apología**, 17 a 4-b 1.

¹⁵.- PLATÓN.: **Apología**, 17 c.

¹⁶.- PLATÓN.: **Apología**, 17 a 1-3.

Sus acusadores han prevenido al auditorio de la destreza de "Sócrates" para hablar. Una de las acusaciones es la de "*hacer más fuerte el argumento más débil*" ⁽¹⁷⁾. "Sócrates" va a negar esa afirmación para poder separarse de la confusión con los sofistas, primero distinguiendo entre retórica y verdad. "Sócrates" no es hábil hablando, dice la verdad, y es ahí donde radica la fuerza de su oratoria:

"..., si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad."
⁽¹⁸⁾.

Segundo incidiendo repetidamente en las diferencias que los separan, aunque puede haber similitudes con los sofistas:

"Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo con que soy orador, pero no al modo de ellos." ⁽¹⁹⁾.

Tercero, "Sócrates", se presenta asimismo como discurso verdadero, opone retórica a verdad, de ahí que cualquier fallo oratorio que cometa deba ser achacado a su intento de decir la verdad, y hace hincapié en que el tribunal solamente se fije en si dice cosas justas o no ⁽²⁰⁾. Asimismo, "Sócrates" está haciendo una reivindicación del lenguaje ordinario frente al lenguaje jurídico:

"Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello." ⁽²¹⁾.

En definitiva podemos establecer dos estrategias en Platón de acuerdo a construir una imagen mediante un rumor: oponer retórica-verdad (identificando acusadores con la retórica y "Sócrates" con la verdad) y minimizar el poder argumentativo de "Sócrates". Con estos dos instrumentos Platón construye un rumor que llega a nosotros que consiste en la imagen de un "Sócrates" inocente condenado por los engaños retóricos de sus oponentes.

17.- PLATÓN.: **Apología**, 19 b-c

18.- PLATÓN.: **Apología**, 17 b.

19.- PLATÓN.: **Apología**, 17 b 5-6.

20.- PLATÓN.: **Apología**, 17 c y 18 a.

21.- PLATÓN.: **Apología**, 17 c 6-d 1.

5.2.1.- Primeros acusadores y segundos acusadores.

Más interesante para la teoría del rumor que la estrategia contra los sofistas de Platón, resulta una distinción que realiza en la **Apología** ⁽²²⁾, entre "*primeros acusadores*" y "*segundos acusadores*":

"Ciertamente, atenienses, es justo que yo me defienda, en primer lugar, frente a las primeras acusaciones falsas contra mí y a los primeros acusadores; después, frente a las últimas, y a los últimos." ⁽²³⁾.

"Sócrates" establece una distinción entre los acusadores primeros y los segundos (Meleto, Anito y Licon), diciendo que teme más a los primeros que "*a Anito y los suyos*" ⁽²⁴⁾. Ello nos lleva a pensar que no trata primeramente las acusaciones de aquellos que durante años han estado difamándolo y extendiendo rumores sobre él, por una cuestión cronológica ⁽²⁵⁾, sino que se trata de una cuestión central. La cristalización de la demanda presentada por Meleto, se debe, precisamente, a estos primeros acusadores. Sin los rumores que se encontraban previamente extendidos por Atenas, Anito no podría haber incitado a Meleto a presentar una querella, ni éste hubiera podido formalizarla.

"Sócrates" se va a encargar primero de analizar cómo se ha formado esa imagen que tienen los atenienses sobre él. Para ello tiene que analizar los mecanismos del rumor, pues los que han extendido esa fama y hecho creer a todos que los que se dedican a investigar las cosas que investiga "Sócrates" no creen en los dioses, son los acusadores más importantes ⁽²⁶⁾.

Para situar la obra platónica en el contexto que estamos tratando vamos a ver las características que tiene un rumor y si estas se pueden aplicar a la **Apología**.

²².- PLATÓN.: **Apología**, 18 a 6 y ss.

²³.- PLATÓN.: **Apología**, 18 a 7-b 1.

²⁴.- PLATÓN.: **Apología**, 18 b.

²⁵.- PLATÓN.: **Apología**, Introducción y notas de J. CALONGE en **Diálogos**. Madrid, Gredos, 1985 2ªreimp., p. 149, n.1. Sostiene que Sócrates se basa en una cuestión cronológica para hablar primero de estos. Sin embargo ello no es correcto, pues cuando Sócrates justifica su exposición lo hace dando dos razones y no una como recoge la nota: "Pues también vosotros les habéis oído acusarme anteriormente y mucho más que a estos últimos" (**Apología** 18 e).

²⁶.- PLATÓN.: **Apología**, 18 c.

5.2.2.- Características del rumor.

¿Qué características tiene un rumor? ¿Cómo funciona? Y ¿Cómo se crea?. Dejaremos para más adelante la función y el origen del rumor, pero nos detendremos ahora en sus características, que podemos ver descritas perfectamente por Platón:

"En efecto, estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años, y además hablaban ante vosotros en la edad en la que más podíais darles crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes y porque acusaban in absentia, sin defensor presente. Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el de cierto comediógrafo. Los que, sirviéndose de la envidia y la tergiversación, trataban de persuadirnos y los que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a otros son los que me producen la mayor dificultad. En efecto, ni siquiera es posible subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y argumente sin que nadie me responda" (27).

De esta forma podemos señalar las características del rumor como (28):

- a.- Persistencia: son muchos.
- b.- Continuidad: me han acusado durante ya muchos años.
- c.- Anonimato: no es posible conocer y decir sus nombres.
- d.- Oportunidad: cuando más crédito se le puede dar.
- e.- No es posible la defensa.
- f.- Se sirve de la envidia
- g.- Tergiversa las apariencias.
- h.- Trata de ser convincente y que seamos transmisores.

Es evidente que algunas de estas características están interrelacionadas, de tal forma que una es consecuencia de la otra o la conlleva. Así, por ejemplo, *persistencia* y *continuidad* son dos elementos necesarios para *convencer* y para conseguir *hacernos transmisores*. Por otra parte, uno de los elementos por los que *no es posible la defensa* viene determinado por el *anonimato*, aunque no sea el único factor determinante.

a.- Persistencia:

27.- PLATÓN.: **Apología**, 18 c 4-d 7.

28.- Establecemos la siguiente tabla como una modificación de las características que señala Kapferer, relacionándolas con el pasaje transcrito de la **Apología**. Cf.: KAPFERER, Jean-Nöel.: **Rumeurs**, Paris, Editions du Seuil, 1987. Trad., esp., **Rumores**. Barcelona, Plaza y Janés, 1989.

Un rumor, para que sea efectivo, tiene que estar ampliamente difundido, por tanto, debe ser transmitido por muchas personas, que aunque no sean directamente las responsables del mismo, en la medida que le dan crédito, funcionan como amplificadoras del mismo. Esta característica refuerza otras, como puede ser el *anonimato* o que *no sea posible la defensa*, en la medida en que no se trata de desmentir a una persona.

b.- Continuidad:

Para que un rumor logre minar el prestigio de alguien o tener una amplia aceptación es necesario que tenga una continuidad. Si desaparece rápidamente, éste, tendrá el aspecto de difamación y por tanto será poco creíble. Si por el contrario, el rumor se propaga durante mucho tiempo gozará de un cierto carácter de verdad y cada acontecimiento que ocurra que pueda estar relacionado con el mismo lo reavivará, dándole mayor viso de certeza. Ante determinados acontecimientos se despiertan numerosos comentarios, pero si estos no persisten desaparecen y no llegan a alcanzar la categoría de rumores.

c.- Anonimato:

Una de las características más importantes del rumor es que no se conoce la fuente o inicio del mismo. El desconocimiento del origen del rumor garantiza la imposibilidad de una defensa. Si es conocido el emisor del rumor se le puede atacar mostrando sus intereses en que se propague o los motivos. Incluso, aunque no los tuviera, se podría buscar el desprestigio personal o inventar calumnias. En los EE.UU., donde existe la figura del jurado, una de las estrategias seguidas por la defensa contra los testimonios de los testigos consiste precisamente en desprestigiarlos bien por su vida privada o por sus costumbres. En cambio, cuando el acusador permanece en el anonimato no se le puede atacar, entre otras cosas, porque no se conocen sus debilidades (intereses, intenciones, ...).



Cartel de la Guerra Civil Española contra los rumores, denunciando las fuentes de los mismos.

d.- Oportunidad:

El rumor se extiende cuando encuentra un medio favorable, para ello necesita ser oportuno espacial y temporalmente, es decir, conectar con otros hechos o sucesos para así tener más crédito entre sus oyentes. El rumor juega con las suposiciones o contenidos previos de los usuarios.

e.- No es posible la defensa.

Al carecer de fuentes explícitas y funcionar por transmisión oral, es casi imposible la defensa e incluso ésta puede servir como impulsor del mismo: al no poder utilizar su mismo medio de transmisión no se llega a aquellos que le dan crédito. El rumor se forma sobre algo que no puede ser admitido abiertamente, la idea de secreto: es precisamente el secretismo el que justifica el rumor, se forja porque el sujeto o grupo no estaría dispuesto a admitir la acusación, es ello lo que hace imposible desmentirlo con una negación. Es necesario llegar a la esencia del rumor y desde el mismo rumor realizar su negación.

"...Descartes, sí, él mismo, había estado unos años antes en Alemania y los había buscado, pero su biógrafo dice que no los había encontrado porque, como ya sabemos, celaban su identidad bajo falsos nombres. Cuando regresa a París, después de que aparezcan los carteles, se entera de que todos le consideran rosacruz. Con los tiempos que corrían no era una buena reputación, y también le sentaba fatal a su amigo Mersenne, que ya estaba tronando contra los rosacruces, tachándoles de miserables, subversivos, magos, cabalistas, dedicados a difundir doctrinas perversas. ¿Y qué hace entonces Descartes?. Se exhibe por todas partes. Y puesto que todos le ven, y eso es innegable, es señal de que no es invisible, y por tanto no es rosacruz⁽²⁹⁾.

- Eso es método.

- Ya lo creo, porque con negarlo no bastaba. A esas alturas, si alguien se presentaba y decía buenas noches, soy un rosacruz, seguro que no lo era. El rosacruz que respeta no lo dice, Más aún, lo niega a voz en grito.

- Pero tampoco puede decirse que quien afirma que no es rosacruz lo sea, porque yo lo digo que no lo soy y no por ello lo soy.

- Pero el hecho de negarlo ya permite sospechar.

- No. Porque, ¿qué hace el rosacruz cuando ha comprendido que la gente no cree a quien dice serlo y sospecha de quien dice que no lo es?. Pues empieza a decir que lo es para que crean que no lo es⁽³⁰⁾."

²⁹ .- Se refiere Eco a que habían aparecido unos carteles Rosacruces, en las paredes de París, en 1623, anunciando el traslado de los diputados del colegio principal de la confraternidad, tratándose de 36 hombres invisibles que tienen la capacidad de hacer invisibles a sus adeptos. ECO. U.: **Il pendolo di Foucault**. 1989. Trad., española: **El péndulo de Foucault**. Barcelona, Lumen, 1989, pp.180.

³⁰ .- Id.

f.- Se sirve de la envidia

Utiliza todas las posibilidades de carácter psicológico y los motivos difícilmente explicitables por los sujetos que son sus transmisores, entre ellas la comparación y el autorreconocimiento ⁽³¹⁾.

g.- Tergiversa las apariencias.

Se trata de construir unas nuevas apariencias, entresacadas de las anteriores y de la tradición histórica. Para que un rumor tenga credibilidad no puede ser totalmente inventado o carecer de toda conexión con las creencias o acontecimientos ampliamente admitidos por la población a la que va dirigido. Por ello, debe tomar cosas de las creencias comunes de la gente, que parte de ellas puedan ser ratificadas por algún tipo de autoridad o simplemente que haga partidarios.

h.- Trata de ser convincente y que seamos transmisores.

En todo rumor es fundamental la transmisión a un gran número de oyentes, por ello el rumor debe ser verosímil, de tal forma que si no puede convencer cuente con otros factores que hagan que nos convirtamos en su medio de difusión, pues la forma de transmisión es el boca a boca, y para ello es necesario que alguno de sus elementos nos mueva a narrarlo.

5.2.3.- La acusación de "Sócrates" y un ejemplo de rumor actual.

Una vez delimitadas las características del rumor, pasa a establecer la acusación concreta, resumiéndola de tal forma que en la propia exposición parezca ridícula:

"<<Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros>>. Es así, poco más o menos." ⁽³²⁾.

Incluso la referencia a Aristófanes ⁽³³⁾, refuerza la idea de comedia que se pretende establecer para ridiculizar a sus acusadores.

³¹.- Cf., FUKUYAMA, F.: **The end of History and the last man**. New York, 1992. Trad., española: **El fin de la historia y el último hombre**. Barcelona, Planeta, 1992.

³².- PLATÓN.: **Apología**, 19 b-c 1.

³³.- PLATÓN.: **Apología**, 19 c-d.

Sin embargo, el hecho de que un rumor sea ridículo no evita que siga extendiéndose. Pueden demostrarlo rumores mucho más cercanos en el tiempo, como el caso de la empresas "*Procter and Gamble*" en la década de los 80.

"*Procter and Gamble*", es el primer fabricante mundial de productos de limpieza y domésticos (Pampers, Ariel, Bonus, etc...). La empresa utilizaba como anagrama un círculo, dentro del cual aparecía una cabeza en forma de media luna creciente, representando un rostro de un dios mitológico al estilo de Júpiter, que mira a trece estrellas (en recuerdo de los primeros trece estados de la Unión). Un persistente rumor comenzó a extenderse desde 1978, que la empresa *Procter and Gamble* pertenecía a la Secta Moon, lo cual equivalía a decir que estaba participada por el diablo.

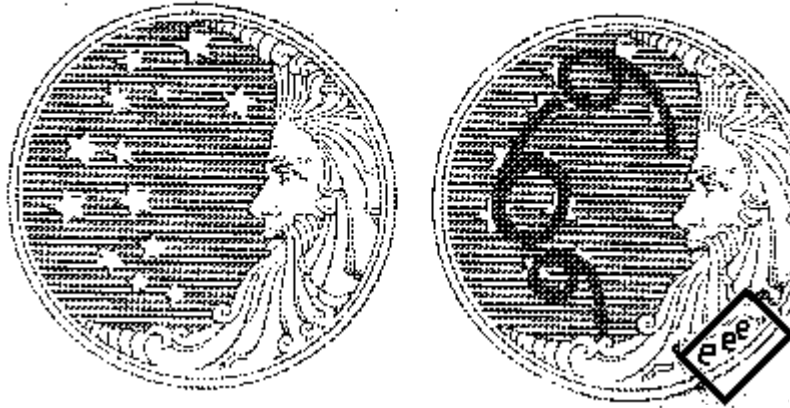
Primeramente se dijo que el logotipo en forma de luna era una clara alusión a la secta ⁽³⁴⁾. Más tarde los rumores se centraron en que las estrellas componían tres seises, así como en la barba, los rizos formaban tres seises, es decir la cifra satánica del 666, según una interpretación de un verso del capítulo trece del **Libro de la Revelación**. Por lo tanto ya no cabría duda, se trataba, no de Júpiter, sino de un carnero, y por tanto, de Satanás mismo. En Abril de 1985, con la intención de poner fin a tan persistente rumor, que según los especialistas se había originado en las comunidades fundamentalistas del sur de los Estados Unidos, concretamente de la región de *Bible Belt* (zona de la Biblia), *Procter and Gamble* procedió a eliminar el logotipo del embalaje de sus productos. Sin embargo el anagrama había figurado en ellos desde la fundación de la sociedad, una de las más puritanas de los EE.UU., hacía más de un siglo ⁽³⁵⁾.

³⁴ .- Moon en Inglés significa luna.

³⁵ .- Este rumor está tomado de KAPFERER, Jean-Noël: **Rumeurs**, Paris, Editions du Seuil, 1987. Trad., esp., **Rumores**. Barcelona, Plaza y Janés, 1989, pp. 33-34. Cf., también: 'Procter and Gamble Rumor Blitz Looks Like a Bomb', *Advertising Age*, 53 (1982), p.68-69; ALTER, J.: "Procter and Gamble Sues Over Satanism", *Advertising Age*, 53 (1982) 1.

El objeto del rumor satánico

EL EMBLEMA DE PROCTER & GAMBLE



Volviendo a las características señaladas anteriormente podemos ver la estructura de este rumor:

a.- Persistencia:

El rumor se extiende entre las personas que utilizan esos productos y la empresa tiene que tomar medidas cuando el número de personas que le dan crédito hace peligrar las ventas. Se va intensificando y complejizándose con nuevas interpretaciones del símbolo. Primero la figura barbuda es una alusión a la luna, y esta a la secta Moon, segundo, se identifican tres seises en las estrellas y barba, para concluir que la imagen representada, que pretende ser Júpiter, es la del carnero y, por tanto, la del mismo diablo. La persistencia del rumor también tiene que ver con la posibilidad de nuevas interpretaciones de los fenómenos elegidos, dado que refuerzan el rumor existente y lo avivan. El procedimiento de refuerzo es más efectivo que simplemente la repetición, pues al ser ya conocido el rumor no se produce nuevamente la transmisión, sencillamente por que los posibles transmisores consideran que ya es conocido y por tanto carece de novedad.

c.- Anonimato:

El rumor no puede ser detectado y no se le puede buscar un responsable, pues si bien puede haber una persona o grupo que sea el promotor, este no figura o se hace responsable del mismo. En el caso del rumor que nos ocupa, la empresa gastó una cantidad importante de recursos para saber de donde había surgido el rumor. El mismo tenía su origen en las comunidades religiosas fundamentalistas del sur de los EE.UU.

b.- Continuidad:

El rumor comenzó a extenderse desde 1978 y duró hasta que la marca cambia el logotipo en Abril de 1985, manteniéndose constante mediante octavillas y propaganda anónima repartida periódicamente.

d.- Oportunidad:

El rumor se extiende cuando más crédito se le puede dar, al existir una preocupación generalizada por la proliferación de sectas satánicas y estar en el candelero la secta Moon.

e.- No es posible la defensa.

La empresa Procter and Gamble no puede defenderse contra esta acusación, pues cualquier empresa participada por el diablo no lo reconocería. Cualquier desmentido no tendría ninguna efectividad sobre el público que le había dado crédito. Tampoco sería posible una defensa, dado que decir que el logotipo tenía más de cien años y era emblema de la firma desde su fundación no desmiente que esté participada por la Secta Moon, dado que aunque la fundación de la Secta sea posterior, el diablo existe desde el principio de los tiempos.

f.- Se sirve de la envidia

Ni que decir tiene que el hecho de que se extendiese un rumor de este tipo sobre la primera marca de productos de limpieza tiene una repercusión inmediata en el alza de ventas de la competencia, pero tampoco debemos olvidar que uno de los "*argumentos*" que explican o refuerzan el rumor de la participación satánica en la empresa es su éxito en los negocios.

g.- Tergiversa las apariencias.

En primer lugar, el logotipo tenía forma de luna lo que coincidía con el nombre de la Secta. En segundo lugar, las estrellas podían ser el dibujo de tres seises, así como en la barba, los rizos formaban tres seises, lo cual coincide con el número bíblico del 666. En el caso del rumor aludido, está basado en la creencia irrefutable de la verdad de **La Biblia**, precepto sin el cual no se puede entender la acusación de que el símbolo '666' suponga que la empresa está "*participada por el diablo*". Por otra parte, es evidente

que no existe en el logotipo de la marca ningún "6", pero se establece una conexión o trayectoria con las figuras de las estrellas, la cara barbuda tiene forma de luna y los dos extremos acaban en cuerno, el logo tiene forma circular, ... Todo ello nos prepara para dar crédito a una interpretación tan descabellada como el rumor a que nos referimos.

h.- Trata de ser convincente y que seamos transmisores.

Todas las explicaciones y paralelismos que se establecen en el rumor están enfocados a alterarnos, de tal forma que seamos transmisores del mismo. El rumor no pretende convencer sino que seamos transmisores, aunque para ello tenga que ser convincente. El rumor como construcción operativa trata de establecer una trayectoria entre una serie de hechos, interpretaciones o palabras, de tal forma que aún en el caso de que no la creamos podamos ser transmisores de él. Una estrategia es la credibilidad, pero no debemos olvidar que no es la única, si nosotros estamos convencidos lo contaremos a nuestros vecinos y amigos. Recordemos que el rumor se había generado en una pequeña región del Sur de los EE.UU. y rápidamente se había difundido por todo el país.

5.2.4. Aplicación de la teoría del rumor a la Apología.

"Sócrates" se enfrenta en la **Apología** con los mecanismos de formación, los motivos por los que se crean y cómo se transmiten los rumores. Así mismo va a plantear las estrategias para neutralizarlos, señalando los mecanismos de lucha contra el rumor: la información ⁽³⁶⁾.

Platón va a establecer tres pasos en el análisis del rumor:

a.- Primer paso: admitir el rumor y tratar de abrir posibilidades.

El rumor supone establecer operativamente una trayectoria en la línea de interpretación de unos acontecimientos. Un rumor toma determinados elementos que no significan nada por sí mismos, los combina de determinada manera y oculta o silencia otros, y forma una trayectoria, un $\rho\epsilon\lambda\alpha\theta\iota$ estableciendo un determinado carácter. La "tradición" o $\tau\alpha\lambda\alpha\iota\omega\varsigma$ es la trayectoria o $\rho\epsilon\lambda\alpha\theta\iota$ que convierte en $\alpha\lambda\theta\iota$ el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ de un sujeto específico a un héroe. Cuando esto se

³⁶.- PLATÓN.: **Apología**, 19d-e.

produce, la forma de luchar contra el rumor es abrirlo, romper la interpretación única de los fenómenos. Es por ello que "Sócrates" pide a sus conciudadanos que se informen, que pregunten quién puede atestiguar que le ha visto y oído decir lo que se le acusa. Sin embargo el rumor será tan persistente que la única forma con la que Platón puede acabar definitivamente con él es con el mito de la muerte de "Sócrates" (37).

A su vez, "Sócrates" señala que existen unos ciudadanos que es público y notorio, que se dedican a *"investigar las cosas subterráneas y celestes, a hacer más fuerte el argumento más débil y a enseñar estas mismas cosas a otros"* (38) que son los sofistas que cobran por ello y está reconocido quiénes son, por ello, se plantea cual es el motivo para que se le juzgue a él, que dice que no enseña nada y no a ellos que dicen hacerlo (39). Su planteamiento consiste en desviar el rumor: el rumor es cierto pero está atribuido a una persona no adecuada.

37.- Tybout, Calder y Sternthal hicieron un experimento que ponía a prueba diversas estrategias para disminuir los efectos de los rumores, se invitó a una serie de alumnos a ver una serie televisiva antes de su estreno. Al igual que en Estados Unidos, el programa era interrumpido por la publicidad, proyectándose entonces un spot de "McDonald's", en ese momento una de las alumnas, cómplice del grupo que dirigía el experimento, comenta en voz alta a los estudiantes de la sala: *"Esta publicidad de 'McDonald's' me recuerda aquel rumor sobre los gusanos. Ya sabéis que parece que esa firma utiliza gusanos en la confección de sus hamburguesas"*. Los alumnos estaban divididos en cuatro grupos; el primero tras el comentario de la alumna cómplice, el profesor advertía que estaba prohibido hablar en la sala; el segundo tras el comentario, el profesor señalaba *"eso es mentira, semejante bulo cae por su propio peso; además, los gusanos son demasiado caros. ¡Cuestan veinte dólares el kilo!. Y el Ministerio de agricultura ha hecho un estudio y se ha comprobado que 'McDonald's' emplea un cien por ciento de carne de vaca. Y ahora callaos, por favor"*; el tercer grupo el profesor responde a la alumna *"Esto les parecerá divertido, pero la semana pasada fui a cenar con mi suegra a 'Paul', el famoso restaurante francés de Chicago, y probamos una excelente salsa hecha con una base de gusanos. Bien, y ahora a callar, por favor"*; en el cuarto, al final de la proyección, como en los otros tres grupos, se pasó un cuestionario de evaluación de la proyección y tres preguntas relacionadas con la comida "McDonald's" en este último grupo debían añadir donde se encontraba el establecimiento de la cadena al que solían ir, cuantas veces al año lo frecuentaban y si tenía terraza. En los dos primeros grupos, tanto en el que solamente se exponía el rumor, como en el segundo en el que el rumor era desmentido, las opiniones sobre las hamburguesas "McDonald's" eran iguales y claramente desfavorables, mientras que las opiniones del tercer grupo en el que se decía el rumor y posteriormente se disociaba y el cuarto en el que se realizaba una reasociación las opiniones favorables doblaban a los dos primeros. TYBOUT, A. /CALDER, B.-J. /STERNTHAL, B.: "Using Information Processing Theory to Design Marketing Strategies", *Journal of Marketing Research*, 18 (febrero, 1981) 73-79, Citado por KAPFERER, Jean-Noël.: **Rumeurs**, Paris, Editions du Seuil, 1987. Trad., esp., **Rumores**. Barcelona, Plaza y Janés, 1989, pp.248-249.

38.- Que ha definido como su acusación en **Apología** 19 b-c 1.

39.- PLATÓN.: **Apología**, 20 c-d.

b.- Segundo paso: ponerse al lado de la trayectoria que no cambia.

"Sócrates", para desenmascarar los motivos de los que le difaman va a utilizar un nuevo giro retórico: a Apolo. Apolo es la trayectoria por excelencia para convertir un logos en tradición, es la $\tau\alpha\mu\eta$ auténtica. La raíz $\tau\alpha$ - es la empleada para el oráculo y portanto para los preceptos que éste da. No debemos olvidar que su acusación es de impiedad. "Sócrates" se dedica a su actividad por mandato del oráculo de Delfos ⁽⁴⁰⁾ y por tanto, del dios Apolo. Pero también utiliza al dios por que los dioses son las únicas trayectorias que no cambian. Así nos cuenta que Querefonte, había preguntado al oráculo de Delfos si había alguien más sabio que "Sócrates", a lo cual respondió la *Pitia* que nadie era más sabio ⁽⁴¹⁾. "Sócrates" va a justificar de esta forma su actividad. ¿A qué se refería el dios con que "Sócrates" era el más sabio, si él mismo era consciente de su ignorancia?. "Sócrates" es el más sabio de los hombres porque es consciente de su ignorancia, y ahí radica su sabiduría. Mientras, los demás hombres, se creen sabios mientras que son ignorantes. El delito de "Sócrates" es demostrar a los demás su ignorancia ⁽⁴²⁾ y esa es precisamente su sabiduría, la que le ha dicho el oráculo que posee. Ataca con esta posición el fundamento mismo de la acusación que es la de *introducir nuevos dioses y pervertir a la juventud*. Si no educa, la acusación es falsa. En cuanto al argumento, podríamos pensar que aquellos que realizan una determinada actividad, son conscientes de ella y que podrían explicarla mejor que los que no se dedican a ella. Sin embargo, "Sócrates" descubre que esto no es así:

"Pues bien, me resisto por vergüenza a deciros la verdad, atenienses. Sin embargo, hay que decirla. Por así decir, casi todos los presentes podrían hablar mejor que ellos sobre los poemas que ellos habían compuesto." ⁽⁴³⁾.

⁴⁰ .- PLATÓN.: *Apología*, 20 e.

⁴¹ .- PLATÓN.: *Apología*, 21 a.

⁴² .- PLATÓN.: *Apología*, 21 c-e.

⁴³ .- PLATÓN.: *Apología*, 22 b.

c.- Tercer paso: demostrar el error.

Esta actividad la realiza "Sócrates" con todos los especialistas en algún saber. Demostrando que los que se creen sabios, no lo son en verdad. Esta actividad socrática le ha costado cierta fama de sabio pues aquellos a quienes demuestra que no lo son piensan que "Sócrates" es más sabio que ellos y esto le ha ocasionado grandes enemistades de todos aquellos que se sienten heridos en su orgullo. "Sócrates" está intentando encontrar los orígenes del rumor y la forma de transmisión del mismo.

Es esta la fuente de los *acusadores primeros*:

"A causa de esta investigación, atenienses, me he creado muchas enemistades, muy duras y pesadas, de tal modo que de ellas han surgido muchas tergiversaciones y el renombre éste de que soy sabio." (44)

Así mismo, el mecanismo usado por aquellos que no comprenden la actividad de "Sócrates" es la generalización e inclusión en los temas o ideas comunes del vulgo:

“Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: <Las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra>, <no creer en los dioses> y <hacer más fuerte el argumento más débil>” (45).

d.- Cuarto paso: utilización del método dialéctico.

Seguidamente, "Sócrates" pasa a defenderse contra los acusadores reales (Meleto, Anito y Licon), interrogando al primero de ellos, Meleto. Meleto ha acusado a "Sócrates" de corruptor de menores (46). "Sócrates" ha demostrado que lo único que él enseñaba era a reconocer la ignorancia. Meleto

44 .- PLATÓN.: *Apología*, 22 e-23 a.

45 .- PLATÓN.: *Apología*, 23 e.

46 .- En la base de toda la acusación se hallaba la idea de que Sócrates había formado a Alcibíades y a Critias. Alcibíades se había pasado durante un tiempo a Esparta, tradicional enemiga de Atenas, poniendo en grave peligro la Polis. Critias, fue el más violento de los oligarcas. Estas cosas no se podían poner de manifiesto por la amnistía del 403-4.

debe, por tanto, tener una idea clara de como debe ser la educación de los jóvenes.

"Sócrates" comienza un interrogatorio a su acusador:

1º.- ¿Quién los hace mejores? ⁽⁴⁷⁾.

2º.- ¿Es mejor vivir entre los ciudadanos honrados o malvados? ⁽⁴⁸⁾. Y ¿cómo es posible que él corrompa a los jóvenes?.

3º.- Si ¿hay quien cree que existen cosas propias de la divinidad y no cree en los dioses? ⁽⁴⁹⁾.

"Sócrates" demuestra con estas preguntas la falta de consistencia de la acusación y eso le lleva a reflexionar nuevamente sobre los "acusadores primeros" ⁽⁵⁰⁾. Vuelve a insistir en la información como lucha contra el rumor, pidiendo que se le presente a algún joven que ha corrompido ⁽⁵¹⁾. La prueba es algo que no resiste el rumor. Asume la sentencia que se va a producir. Pues él va a oponer verdad y destino, contra las calumnias y las envidias. Conoce el mecanismo por el cual puede salvarse, mediante argumentos sensibleros, presentando a sus hijos ⁽⁵²⁾. El rumor, las palabras, se desmontan con una acción: en este caso su muerte.

"Sócrates" es declarado culpable y Meleto pide la pena de muerte, ello no aparece en la obra. "Sócrates" tiene que intervenir proponiendo otra sentencia. "Sócrates" ha aceptado la sentencia y seguira oponiendo verdad a rumor, por ello va a insistir en el reconocimiento de su inocencia y en ser declarado benefactor de Atenas. Primero pide ser alimentado por el pritaneo ⁽⁵³⁾. Posteriormente, ante la insistencia de sus discípulos, pagar de acuerdo a sus recursos económicos una

47.- PLATÓN.: **Apología**, 23 e. Cf. nota 13.

48.- PLATÓN.: **Apología**, 25 b.

49.- PLATÓN.: **Apología**, 27 c.

50.- Id.

51.- PLATÓN.: **Apología**, 33 e.

52.- PLATÓN.: **Apología**, 34 d.

53.- PLATÓN.: **Apología**, 36 d y 37 a.

mina ⁽⁵⁴⁾ y por último, ante la insistencia de sus discípulos, que salen fiadores, 30 minas.

Tras la condena a muerte, "Sócrates" toma nuevamente la palabra y reconstruye el mito de su vida y su muerte:

"Por no esperar un tiempo no largo, atenienses, vais a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriaros." ⁽⁵⁵⁾.

Sócrates como nuevo héroe construye un nuevo rumor o mejor dicho lo integra en una f»mh que adquiere fuerza en æqoj mediante el p£qoj.

5.3.- EL CRITON COMO TEORÍA DE LA IMAGEN

"Lo verdaderamente malo de querer algo es que se lo den, a la vez también, a todo el mundo". En este proverbio convertía Camilo José Cela Conde aquel que decía que *"lo malo de querer algo es que te lo den"*, al comentar la foto de Jeff Werner sobre el lago Havasu (situado en los Estados Unidos de América, entre California y Arizona), donde las aguas rebosan de motoras y veleros en busca de un hueco imposible para la navegación. Un lago en el que caminar sobre las aguas no resulta nada difícil ⁽⁵⁶⁾. Esta metáfora es, en nuestra opinión, lo que podríamos

⁵⁴ .- PLATÓN.: **Apología**, 38b-c. Una mina correspondía, desde que Solón cambió el sistema monetario, a 436,6 gramos de plata. Para el sistema monetario Griego, puede verse: MAISCH, R./ POHLHAMMER, F.: **Instituciones Griegas**. Trad., del Alemán de W. ZOTTER. Barcelona, Labor, 1931, pp.97-100.

⁵⁵ .- PLATÓN.: **Apología** 38 c .

⁵⁶ .- CELA CONDE, Camilo.: Lago Havasu. Maleficio. **El País Semanal**, 72 (1992) 26-27.

considerar el tema central del **Critón**: cómo la imagen no puede depender de todos los sujetos que componen una sociedad, ni puede transmitir todas sus ideas a la vez, sino solamente alguna determinada.

Critón ha ido a ver a "Sócrates", a transmitirle la noticia de que se encuentra a punto de regresar la nave de Delfos, pues ha sido vista en el cabo de Sunio ⁽⁵⁷⁾, cabo que se encuentra en el vértice sur del Atica ⁽⁵⁸⁾, y a partir de donde comenzaba la navegación de cabotaje hasta el Pireo, por tanto, "Sócrates" va a ser ejecutado.

La introducción, que va desde el inicio **-Critón**, 43 a- a la narración del sueño **-Critón**, 44 b-, nos muestra la tranquilidad y la aceptación de "Sócrates" de la muerte como algo inevitable. Algo que no va a suceder como coincidencia del regreso de la onomástica de Teseo, sino que ésta sucede porque le ha sido revelada en un sueño. Recordemos que en la estructura mítica, el sueño es un espacio intermedio entre los dioses y los hombres. El sueño es el espacio de comunicación intermedio utilizado por los dioses para transmitir su voluntad a los hombres. Por tanto, la muerte y



⁵⁷ .- PLATÓN.: **Critón** 43 d.

⁵⁸ .- Sócrates debía morir a la llegada de la nave, que todos los años viajaba a Delos en conmemoración de la victoria de Teseo sobre el Minotauro, liberando a Atenas del tributo humano que debía pagar a Minos, durante este viaje no se podía ejecutar a ningún reo.

la aceptación de la misma por parte de "Sócrates" es algo que queda claro desde el inicio de la obra. Sin embargo, Critón va a proponerle a "Sócrates" que huya y se salve, ello dará pie a que "Sócrates" exponga el motivo por el que no lo hace. Se convierte así el tema de la huida en una disculpa para repasar los conceptos y los puntos de vista que ambos dieron por buenos durante toda su vida. Este es, según reconocen la mayor parte de los comentaristas, el tema del diálogo. Sin embargo, dejar la cuestión ahí, es, a nuestro modo de entender, no entrar a explicar el motivo por el que se escribe esta obra. Es por ello por lo que, avanzando un paso más, consideramos que la reflexión efectuada en este Diálogo versa sobre el tema de la imagen, y en concreto sobre la imagen pública. En definitiva, baste recordar, como habitualmente se reconoce, que en estos primeros diálogos se trata de marcar las características fundamentales del personaje que con posterioridad utilizará Platón en su obra.

La realidad del suceso no es puesta en duda por la mayor parte de los comentaristas de Platón y así se acepta de una forma acrítica, apelando, en muchos casos a motivos sentimentales, cuando no de una clara toma de partido por el personaje platónico: "Sócrates". A modo de ejemplo transcribimos un comentario que sintetiza a un gran número de ellos:

"Parece fuera de toda duda que Sócrates fue invitado a huir de la prisión y que esta invitación no se limitó a su buen amigo Critón ni a los forasteros citados en 44b. Este propósito, nacido del dolor y la irritación de los discípulos y amigos, debió de encontrar un callado estímulo en el evidente desagrado que muchos atenienses tenían que sentir ante la monstruosidad que, inevitablemente, se iba a producir." (59).

parece poco probable que los ciudadanos de Atenas se sintieran culpables por la condena a muerte de Sócrates, por lo menos hasta haber leído las obras de Platón. No debemos olvidar que Sócrates fue condenado por un jurado formado por unas quinientas personas, en el cual estaban representadas la mayor parte de las "sensibilidades" de los atenienses, y que el mismo Anito, acusador de Sócrates, es uno de los restauradores de la democracia en Atenas e incluso parece igualmente muy probable que ese mismo Anito fuera el que en el año -388 ocupó el importante cargo público de "*sitophilakos*" (encargado de vigilar la venta de trigo) (60). Así mismo

59.- CALONGE, J.: "Introducción al Critón de PLATÓN", en PLATÓN.: **Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras**. Introducción general por Emilio LLEDÓ INIGO, trad., y notas por J. CALONGE, E. LLEDÓ y C. GARCIA GUAL. Madrid, Gredos, 1985, 2reimp., pp.189-192.

60.- Cf., GIANNANTONI, G.: **Che cosa ha veramente detto Socrate**. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco FERNÁNDEZ: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.181.

parece poco probable que tanto él como los discípulos pensasen en la fuga de éste, dado el carácter que nos presenta Platón de Sócrates, que debemos considerar suavizado para su función de personaje. También debemos tener en cuenta, contra la posibilidad de que sus discípulos le plantearan la fuga, su reivindicación en el juicio en la que pedía ser mantenido por el *Pritaneo*. Incluso debemos tener en cuenta un argumento, a nuestro entender más importante, que nos da el propio Platón en boca de Critón y es que los discípulos de Sócrates, de haber querido salvarlo a cualquier precio, podrían haber evitado el juicio:

"Así que yo siento vergüenza, por ti y por nosotros tus amigos, de que parezca que todo este asunto tuyo se ha producido por cierta cobardía nuestra: la instrucción del proceso para el tribunal, siendo posible evitar el proceso,..." (61).

Asímismo reconoce más adelante en la obra (62) que podría haber elegido el destierro con el consentimiento de la ciudad.

Sin embargo, no queremos hacer de esta cuestión un campo de conflicto con tan prestigiosos eruditos, puesto que ello nos parece poco relevante a la hora de realizar una interpretación del texto platónico. Simplemente, se trataría de señalar que a estos efectos se establecen patías y antipatías que, a nuestro entender, enturbian la lectura de los textos y que apelando a una mayor objetividad de los mismos, muchas veces lo que se consigue es traicionarlos. Por ello, insistimos en que, a nuestro objeto, la personalidad de Sócrates e incluso su propia existencia como hombre no nos interesa. Por todo ello volvamos al estudio de la obra platónica.

Los argumentos esgrimidos por Critón no van a apelar a cuestiones de tipo moral para convencer a "Sócrates" de que debe huir y por tanto salvarse, sino que va a exponer elementos relativos a la imagen, a su propia imagen: ¿Qué reputación va a tener él si no emplea su dinero en salvar a su amigo?. ¿Qué pensarán de él el resto de los ciudadanos, si no emplea su patrimonio en salvar a un amigo?. ¿Alguien podría creer que él hizo los esfuerzos necesarios para salvarlo y que fue "Sócrates" mismo el que no quiso escapar? (63).

"Para mí, si tú mueres, no será una sola desgracia, sino que, aparte de verme privado de un amigo como jamás encontraré otro, muchos que no nos

61 .- PLATÓN.: *Critón*, 45 e

62 .- PLATÓN.: *Critón*, 52 c.

63 .- Intencionadamente consideramos aquí a Sócrates como un personaje.

conocen bien a ti y mí creerán que, habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, te he abandonado. Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos? Porque la mayoría no llegará a convencerse de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros nos esforzábamos en ello." (64).

"Sócrates" pregunta a Critón por la importancia que tiene la opinión de la mayoría y porque no le es suficiente con la opinión de los más capaces, que son los que conocen la realidad:

"Pero ¿por qué damos tanta importancia, mi buen Critón, a la opinión de la mayoría?. Pues los más capaces, de los que sí vale la pena preocuparse, considerarán que esto ha sucedido como en realidad suceda." (65).

Critón responde a "Sócrates" que la situación en que se encuentran es precisamente debida a la mayoría (66). Pero "Sócrates" niega la mayor considerando que la realidad es que la mayoría *"hacen lo que la casualidad les ofrece"* (67) y no el mal o el bien. ¿A que viene este planteamiento, después de la última intervención en la apología frente a los jueces?. Nos encontramos ineludiblemente ante una obra que debe ser leída en relación con la **Apología**, pues, si en esa primera obra Platón ataca los rumores que sobre él tienen los ciudadanos atenienses, en el **Critón** pretende hacer una nueva imagen de Sócrates como ciudadano ejemplar y demócrata.

Tras esta reflexión, que se encuentra enmarcada dentro de la doctrina ética platónica que entiende la virtud como conocimiento (68) y por tanto como un *Áqoj*, se produce un cambio de tema; se dejan los argumentos generales para pasar a los particulares (69). Critón le plantea a "Sócrates" que tal vez el motivo por el que no acepta su ayuda para huir sea por las dificultades que supone pueden tener sus amigos si son denunciados por los delatores profesionales de la ciudad (70). "Sócrates" reconoce que le preocupa ese problema *"y otras muchas cosas"* (71), por lo que Critón hace un nuevo intento para convencerlo formulándole los argumentos por los que debe fugarse:

64.- PLATÓN.: **Critón**, 44 b 6-c 5. Cf., también: **Critón**, 45 e.

65.- PLATÓN.: **Critón**, 44 c 6-9.

66.- PLATÓN.: **Critón**, 44 d 1-5.

67.- PLATÓN.: **Critón**, 44 d 10.

68.- Cf. por ejemplo: **Menón**, 87 d y ss.; **Sofista**, 228 b; **Protágoras**, 345 d-e; **De iusto**, 373 e y ss.; **Protágoras**, 345 b; **Hippias menor**, 372 d-e, 376 a.

69.- PLATÓN.: **Critón**, 44e 1.

70.- PLATÓN.: **Critón**, 44 e 1-45 a 4.

71.- PLATÓN.: **Critón**, 45 a 5.

1. - Se puede comprar por poco dinero a los sicofantes. Incluso puede preparar la fuga algún extranjero de los que están dispuestos a ayudar a Sócrates ("Simias de Tebas, Cebes y otros muchos" de los que no se cita el nombre), con lo que no tendrán que preocuparse por castigo que las leyes de la ciudad determinan para el que ayuda a escapar a un preso.
2. - Sería bien acogido en muchas partes a donde fuera (se cita concretamente Tesalia).
3. - Dejarse morir es ayudar a sus enemigos que han trabajado para destruirlo.
4. - Supone abandonar a sus hijos, dejándoles sin la educación de su padre.

Critón culmina su discurso retornando a los argumentos de la imagen pública, tanto de la suya propia como de la de "Sócrates", ante los atenienses, si este no se salva. Esta vez Critón personalizará el argumento, es decir, recupera el discurso general desde un punto de vista subjetivo:

"Así que yo siento vergüenza, por ti y por nosotros tus amigos, de que parezca que todo este asunto tuyo se ha producido por cierta cobardía nuestra: la instrucción del proceso para el tribunal, siendo posible evitar el proceso, el mismo desarrollo del juicio tal y como sucedió, y finalmente esto, como desenlace ridículo del asunto, y que parezca que nosotros nos hemos quedado al margen de la cuestión por incapacidad y cobardía, así como que no te hemos salvado ni tú te has salvado a ti mismo, cuando era realizable y posible, por pequeña que fuera nuestra ayuda." (72).

"Sócrates" va a esgrimir que ahora no se puede desdecir toda su conducta anterior. Si esto lo trasladamos ahora al presente y al punto de vista publicitario, la continuidad del mensaje se podría definir como la personalidad pública de la marca. Joaquín Lorente lo explica así en el análisis de una campaña de la marca Opel:

"La personalidad pública debe estar presente en la gran campaña institucional, y en una modesta cuña de radio para apoyar una promoción en provincias. En el cartel de veinticuatro metros cuadrados y en el cuarto de página.

No tengo la menor duda que General Motors tiene un completísimo manual de imagen corporativa. El lanzamiento de su marca Opel en España se hizo, entre otras muchas cosas, con un gran despliegue de spots en la televisión

⁷² .- PLATÓN.: **Critón**, 45 d 8-46 a 2.

que vendían, con sobriedad alemana, la técnica alemana. Estaban evidentemente, añadiendo una personalidad a cuatro ruedas, un motor y una carrocería.

Pero de repente, pasados bastantes meses, apareció en la televisión un spot de la misma marca, promocionando un modelo utilitario, basado en escenas de humor, novia que está a punto de casarse cargada de tristeza, llega a la iglesia su auténtico amor para raptarla con su Opel, ella sale precipitadamente, coge el coche y se marcha a toda velocidad, dejando al novio titular y al secuestrador con un palmo de narices. Todo ello amenizado con música, efectos y slogan final. Muy divertido.

Pero... ¿qué tiene que ver todo esto con los centenares de millones que antes invirtieron en su sobria técnica alemana?. ¿Cómo ayuda una campaña así a construir la personalidad de Opel?. Existía la imagen corporativa para toda la Compañía, pero licencia para saltársela para los directores comerciales y los publicitarios. Posiblemente se argumentó que aquél era un mercado joven, que la angustia de las ventas requería otro tipo de mensaje. Nada más falso.

Con una buena definición de personalidad pública, se hubiese tratado de vender el utilitario en lenguaje interesante para los jóvenes, presentando el coche como una solución divertida si eso era lo que querían, pero con la personalidad de la marca.

Un individuo con personalidad no se expresa con idénticas palabras ante un consejo de administración, que ante la portera de su casa para pedirle que por favor vaya a comprarle el diario, o hablando con sus vendedores. Cambia la sintonía de onda para comunicarse lo mejor posible con cada uno de ellos, pero siempre es él, mantiene unas características que hace que todos, cada uno por separado, puedan describirlo como un ejemplar humano con una personalidad característica." (73).

Así ve Joaquín Lorente, director de Lorente-Mussons, una de las empresas publicitarias más importantes del país, la necesidad de toda marca de establecer una personalidad pública (un *Áqoj*), como más importante que unos resultados de ventas inmediatos.

En 1990 los resultados de ventas de la casa Citroën no eran los más óptimos. Con la introducción en el mercado de los modelos ZX y AX, se elevaron las ventas espectacularmente. Sin embargo, desde el punto de vista publicitario, la marca Citroën ha llevado dos campañas paralelas; por una parte, un spot en el que un Citroën ZX aparece en una historia de detectives, en la cual las ideas fundamentales que se expresan son las de rapidez, seguridad y aventura. Y por otra, la del AX, en que las ideas son las de utilitario, juvenil, intrépido, con el slogan de "*genial*". Estas tres ideas no corresponden a la campaña realizada por el equipo técnico. Así este desfase hace que el gran tirón tanto del ZX como del AX, no pueda ser

⁷³ .- LORENTE, Joaquín.: **Casi todo lo que sé de publicidad**. Barcelona, Folio, 1991, 7ed., pp.32-33.

aprovechado para la promoción de otros modelos Citroën. Incluso, podríamos decir, aún a riesgo de ser un poco osados sin el estudio de campo necesario, que pocos telespectadores podrían identificar los dos modelos como de la misma marca. Independientemente de que puedan desarrollar campañas puntuales que obtengan buenos resultados en otros modelos, no se crea una imagen de marca.

Este va a ser el tema de discusión que se va a establecer entre "Sócrates" y Critón; si se puede tomar una decisión puntual que va contra toda la imagen pública anterior de "Sócrates" o no:

"Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual valor y respeto, y doy mucha importancia a los mismos argumentos de antes." (74).

Tras establecer que no se puede contradecir la tradición, el περὶ τοῦ, que le ha llevado a tener la imagen pública de "Sócrates", el ἄλλος, se pasa a determinar si se deben estimar todas las opiniones igualmente. Si son todas las opiniones las que crean la imagen pública o no. "Sócrates" acuerda con Critón que no se puede hacer por igual caso a todos, sino a los más sabios. Si un gimnasta se dedica a escuchar la opinión de las masas y no de su médico o entrenador, éste terminará dañando su cuerpo (75). Tras este argumento, Platón introduce un giro importante en el diálogo: *"no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien"* (76). En definitiva, y aunque unas líneas más abajo Platón moraliza la cuestión, se está planteando el mismo tema que discutía Lorente sobre la necesidad de una imagen pública de marca independientemente de los avatares del mercado, es decir, la necesidad de no dejarse guiar por los resultados inmediatos y sí por la continuidad que es la que permite establecer un ἄλλος. Desde otro punto de vista, podemos encontrar analizado este mismo tema en los primeros capítulos de **La cultura norteamericana contemporánea** de Marvin Harris, donde se señalan las causas de la crisis industrial de los Estados Unidos de América que se van unidas a la aparición de los *oligopolios* (grandes empresas diversificadas), en el alejamiento de los trabajadores del producto final y en el nuevo tipo de gerentes empresariales, que ya no pertenecen al sector productivo (como anteriormente lo eran los ingenieros), sino que provienen del sector

74.- PLATÓN.: Critón, 46 b 7-46 c 2.

75.- PLATÓN.: Critón, 47 a y ss.

76.- PLATÓN.: Critón, 48 b.

financiero ⁽⁷⁷⁾. Todo ello determina que se busque un interés inmediato, con lo cual, al cabo de un tiempo se produce la crisis de la industria y el consabido cierre. Desde la terminología que venimos utilizando podríamos decir que el **paῖoj** no determina un **ἄqoj**, con lo cual el consumidor no puede interiorizarlo y por tanto ser fiel a un producto.

Por todo ello, volviendo a la Atenas de principios del siglo -IV, "Sócrates" va a repasar los argumentos que han regido toda su vida, lo que supone trazar un **paῖoj**, y si han sido dados por buenos para ella, si la conducta que le propone Critón encaja con ellos. Reafirma que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente y que cometer injusticia es malo y vergonzoso para el que la comete y que no se puede devolver la injusticia con injusticia ⁽⁷⁸⁾.

Tras establecer todo esto, Platón retoma el tema de la imagen. Si huye sin convencer a la ciudad, supone no cumplir las cosas que ha venido defendiendo y que son conocidas de los atenienses y traicionar aquello que han establecido ambos como justas, por tanto su imagen pública al no seguir esa trayectoria se deteriorará.

"Sócrates.- Digo lo siguiente, más bien pregunto: ¿las cosas que se ha convenido con alguien que son justas hay que hacerlas o hay que darles una salida falsa?.

Critón.- Hay que hacerlas.

Sócrates.- A partir de esto, reflexiona. Si nosotros nos vamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad ¿hacemos daño a alguien y, precisamente, a quien menos se debe, o no?. ¿Nos mantenemos en lo que hemos acordado que es justo, o no?.

Critón.- No puedo responder a lo que preguntas, Sócrates; no lo entiendo." ⁽⁷⁹⁾.

Critón dice no entender el planteamiento de "Sócrates", lo cual será utilizado por Platón estilísticamente para explicar la naturaleza del pacto que se presentaba en el párrafo anterior, en que establecía que las cosas que se acordaban como justas con alguien había que cumplirlas. En términos actuales, Sartori señala como una de las condiciones para la democracia

⁷⁷ .- HARRIS, Marvin.: **America Now: The Anthropology of a Changing Culture**. Nueva York, Simón & Schuster, 1981. Trad., de J. OLIVER SÁNCHEZ-FERNÁNDEZ: **La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica**. Madrid, Alianza, 1984, especialmente de la página 19 a 84.

⁷⁸ .- PLATÓN.: **Critón**, 49a 4-49e 4.

⁷⁹ .- PLATÓN.: **Critón**, 49 e 5-50 a 5.

capitalista el ordenamiento jurídico que es el que asegura la certidumbre⁽⁸⁰⁾.

Platón necesita introducir la personificación de las Leyes de la ciudad para evitar el subjetivismo que de otra manera se ocasionaría. Si Platón no presenta un ente objetivo, con el cual se discuta y sea el que platee las cuestiones parecerá que se presenta la opinión de "Sócrates" contra la opinión de Critón. "Sócrates" va a exponer su comportamiento de nuevo y como si escapara, dará la razón a todos los que le acusaban. Que, en definitiva, si huyera, iría contra su imagen pública, dando argumentos a sus enemigos. Platón necesita introducir a las Leyes porque, de no ser así, parecería que le importaran las opiniones de la mayoría. Con la introducción de esta personificación Platón pretende objetivar las opiniones, pudiendo equipararlas a las de "*los más capaces*".

El planteamiento de Platón es el siguiente: si "Sócrates" se fuga, lo que pondrá en cuestión no será una acción injusta, sino que pondrá en duda todo el sistema legal y el ser mismo de la ciudad:

"...¿No es cierto -le dicen las leyes- que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad?. ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, si no que son invalidados por particulares y quedan anulados?...." ⁽⁸¹⁾.

Platón discute la sentencia y la considera equivocada, pero no pone en tela de juicio las leyes y la propia ciudad. Es por ello por lo que consideramos equivocada la interpretación de Popper ⁽⁸²⁾.

Las leyes le han dado a "Sócrates" la vida, pues permitieron el matrimonio de sus padres. Por ellas fue criado y educado ⁽⁸³⁾. Han

⁸⁰ .- Sartori señala como una de las características de las democracias occidentales capitalistas el mercado y que las condiciones para que podamos hablar de un auténtico mercado son: el ordenamiento jurídico (base de la certidumbre), los empresarios (que deben ser distinguidos de los traficantes), y los banqueros (que deben ser igualmente distinguidos de los usureros). SARTORI, G.: "Democracia y mercado", Claves de la razón Práctica, 30 (Madrid, 1993), p.9 y ss.

⁸¹ .- PLATÓN.: **Critón**, 50 a 9-b 5.

⁸² .- Aunque estamos de acuerdo en gran parte con la interpretación de Popper, quien ve claramente en Platón una teoría de la propaganda, no compartimos la interpretación totalitaria de Platón, fundamentalmente por dos motivos: el primero es que la propaganda es uno de los elementos fundamentales de la "sociedad abierta" y el segundo, precisamente este punto aludido, que Platón siempre es respetuoso con las leyes y aboga por su cumplimiento. POPPER, Karl.: **The Open Society and its Enemies**. Pricenton, University Press, 1950. Trad., esp., Eduardo LOEDEL: **La Sociedad Abierta y sus enemigos**. Barcelona, Paidós, 1982, 2ªed., pp.23-267.

⁸³ .- PLATÓN.: **Critón**, 50d y 51c.

permitido sus derechos ciudadanos. Las leyes mismas le han dejado libertad para ir a otra ciudad si no estaba de acuerdo con ellas ⁽⁸⁴⁾. Y por último, las leyes mismas le permitían ir al destierro si "Sócrates" hubiese querido. Es decir: ¿Qué significado tendría en estos momentos huir?. Es por ello que escapar supondría no cuestionar todas las leyes y el propio sistema democrático, sino perder la propia imagen, es decir, no ser. Las leyes son en definitiva lo que garantiza el *πῆqoj* que a su vez permite el *ἄqoj*. Sin ellas no sería posible formar nuestro carácter y nuestra propia imagen. Sin las leyes no podríamos ser *reconocidos* como ciudadanos.

⁸⁴ .- Sócrates, según PLATÓN, **Apología** 28c, no había salido de Atenas, más que para las campañas militares en servicio a la ciudad.



Bitácora se refiere a los cuadernos de navegación; aunque actualmente se utilice en la 'red' con el nombre de 'blogs' para recoger todo tipo de noticias, textos u opiniones. Del mismo modo esta sección que recoge 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, es un intento de «navegar, orientándonos por la razón, en el confuso océano del presente y en cambios constantes..».

Qué, quién...Nosotros

Pelayo Pérez. Oviedo.

A partir de nuestro trabajo anterior, nuestra *navegación* y sus avatares, recogidos en esta “bitácora”, ha recorrido nuevas vías emparentadas con la “técnica, la velocidad, el cibernundo y las nuevas prótesis del *animal humano*”. Recorridos, en algún caso, que parecen obedecer a estímulos ajenos a nuestro primer punto de partida, pero que nos mostrarían cómo la *red* se extiende por encima de nuestras situaciones personales, englutiéndolas y sin que ello obedezca a ningún misterioso azar, menos todavía a una predeterminación u operación inconsciente que nos llevaría a ver en todo, venga a cuento o no, la figura de un destino ineluctable. Nada más común, en definitiva, que seamos nosotros mismos los atractores que centrifuguen cuantas noticias, acontecimientos, anécdotas, etc., nos ocurran, cribando y seleccionando para un determinado fin aquello que consideramos oportuno para su despliegue. Valgan estas líneas introductorias para justificar los diversos recorridos que nuestra trama ha ido entretejiendo, aunque obedeciesen los intereses de entonces a diversas, e incluso opuestas, rutas.

Por otra parte, las conexiones nunca son azarosas, por cuanto tampoco son opuestas, dispares, alejadas, dado que es uno y el mismo sujeto el que las lleva a cabo. Leer determinados libros es una elección, muchas veces una imposición, siempre un recorrido y una conexión que entrelaza épocas, autores y temas. Pero leer y escribir son ya dos operaciones distintas que tienen en común la *técnica* de la escritura, o la escritura como técnica, y donde estos dos polos – leer, escribir- hacen referencia a sujetos plurales, incluso en un mismo individuo, y a *tiempos* distintos, a *épocas* diferentes y a *temáticas* varias....

.... A continuación transcribimos las notas de lectura que íbamos tomando a medida que avanzábamos en el extenso y prolijo ensayo de Bernard Stiegler, el cual requeriría de un tratamiento exhaustivo y crítico a la medida de su intento, y que nosotros solo podemos apuntar, entre otras cosas porque aún no se han publicado en español los cinco tomos de la obra en cuestión. Por otra parte, no ocultamos nuestras diferencias y el juicio crítico hacia el texto, heredero según creemos de una hermenéutica de raigambre metafísica, sin que esto

implique un juicio de valor negativo, cosa que de ninguna manera podemos aplicar al muy interesante autor francés.

Nos encontramos, al ir escribiendo este comentario, con la idea de “flujo y su devenir”, tan deleuziana, la cual utiliza exhaustivamente Stiegler, y no sólo en esta obra, en conjunción con las investigaciones de Gilbert Simondon, del que tendremos que ocuparnos en otra ocasión, y sus teorías acerca de la individuación y la transductividad, que ya interesara también a Deleuze en su día, y naturalmente con Derrida y su deconstrucción. Pero en Stiegler, al que accedemos parcialmente, nos parece asistir a un efecto de “difracción”, o es lo que nos produce a nosotros mismos, por cuanto tras el idealismo que percibimos y al que apuntamos críticamente, nos encontramos siguiendo una senda que no puede sino definirse como materialista, probablemente debido a nuestra misma indecisión ante el texto socavante del autor francés. La idea de flujo, tan cara a la concepción de la conciencia que Stiegler retoma en la configuración de la misma por parte de Husserl, alcanza su momento culminante en la nuevas formas tecnológicas y en el capitalismo triunfante que someten al deseo a una desublimación, es decir a una penuria que ya desde la “muerte de Dios” viene anunciando la era técnica y calculadora, que Nietzsche, Marx y Heidegger han apostrofado cada uno desde su mirada peculiar. La defensa del espacio pacífico imprescindible para la “existencia” y no solo para la subsistencia, como es Europa, acosada por los continentes que la circunscriben y la pueden llevar a una confrontación interna, lleva este análisis sobre la “técnica y el tiempo” a su dimensión práctica, política, desde la cual se propugna una urgente “ecología del espíritu”, análisis que inicia aquí, en el tercer tomo de la obra que comentamos, pero que culminará en la publicación, próxima entre nosotros, de los dos volúmenes finales con la que la culmina y que siguen en publicaciones no menos corrosivas como estimulantes, como “Desconfianza y Descrédito”.

La problemática entre la *gestell* (y su autonomía ‘maquínica’, calculadora) y el *ereignis* (que hace mundo) heideggerianos articulan el malestar de esta mundialización de la técnica, que homogeneiza las diferencias locales, culturales, étnicas, etc.. abriendo un espacio hipermoderno, acaso posthumano, rostros que Stiegler intenta recorrer, mostrar, articular crítica, filosóficamente.

Estas, y otras cuestiones de gran calado, son las que afronta en su espléndido trabajo el filósofo francés Bernard Stiegler, discípulo y amigo de Jacques Derrida, en su obra central, dividida en cinco tomos, *La Técnica y el Tiempo*¹, y que en su primer volumen, *El pecado de Epimeteo*, se enfrenta a la idea de la técnica en Heidegger mediante la utilización de las categorías y análisis del célebre antropólogo Leroi-Gourhan.

La cuestión del *origen*, así pues la del *tiempo* y la *historia*, se articulan en este análisis detallado del autor francés que se cimenta no sólo en *De la Grammatología*², sino sobre todo en la introducción, debida también a Jacques Derrida, en 1961, al *El origen de la geometría*³ de Husserl. La escritura como técnica y como autoafección del escritor están

¹.- Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, 5 tomos, ed. Galilée 1994, 2005. Aquí nos centramos en los tres tomos publicados hasta hoy en español por la editorial Hiru.

².- *De la Grammatologie*, J. Derrida, ed. Minuit, 1967. Hay traducción española en S.XXI, 1971.

³.- *Le Origine de la Geometrie*, E. Husserl, PUF, 1962.

en la raíz misma del análisis fenomenológico del *origen* que lleva a cabo Husserl y que Derrida deconstruye magistralmente en su aludida introducción, pues es por medio de la técnica de la escritura fonológico-lineal que la cuestión de la geometría puede ser una y otra vez *re-activada*, cosa imposible de llevar a cabo mediante otros documentos, restos, archivos o registros prehistóricos, como pudiera ser la “escritura cuneiforme”⁴. Aquí, el concepto de *ortotes*, como exactitud, pero también como portador del origen, utilizado por Heidegger en su interpretación adecuacionista y metafísica de Platon, cobra mayor sentido de la mano rectificante de Derrida y su proposición de una “archi-escritura”. Pero los derroteros fenomenico-idealistas, desde la monadología de Leibniz hasta Derrida-Stiegler, pasando por Husserl y Heidegger naturalmente, van atemperándose, rectificándose, criticándose y ganando no sólo en precisión, y en preciosismo, sino en un efecto paradójico de los mismos: su necesaria “materialización”. Es decir, es el *materialismo* filosóficamente considerado quien aparece como la consecuencia dialéctica de estos recorridos histórico-filológicos, tecnocientíficos y su analítica fenomenológica más o menos ortodoxa. Dicho de otra manera, el materialismo *filosófico* sería la *verdad* del idealismo fenomenológico. La cuestión de la “adecuación” como idea de la verdad que opera en la fenomenología, como intento de superar el par epistemológico cartesiano del sujeto y del objeto, está criticada con contundencia, según creemos, desde la perspectiva materialista del pluralismo construccionista; pluralismo de los sujetos y de los objetos, que afecta a las relaciones entre los mismos y que tiene precisamente en la “técnica” su momento operatorio esencial, puesto que los “objetos extra-somáticos” resultan imprescindibles para establecer esa misma relación, de los sujetos entre sí, de estos con el medio, y de los resultados normativos y metodológicos con otros espacios del saber, como son las “instituciones” que expresan y contienen la racionalidad misma de la conducta

La cuestión de las técnicas, su prótesis, su orto-pedia implica la cuestión *del hombre*. El *qué* no puede separarse del *quién*, en palabras de Stiegler, todo lo contrario. El *qué* (el hecho técnico) es un a priori del *quién* (el hecho humano). Aquí destacan tanto los existencialistas de Heidegger, como los estudios minuciosos de Leroi-Gourhan sobre los objetos técnicos y las etnias, que tienen su polo en el cerebro-mano y la afectación operatoria en el propio “sujeto”. Leroi-Gourhan ya en los años treinta del pasado siglo creía ver una relación intrínseca, epigénética, entre el *silex* y el *cortex*, de donde que la operatoriedad técnica del homínida produciría no sólo el objeto-ahí, hacha de silex por caso, sino el efecto-aquí (en el cerebro) de la corticalización⁵. En este sentido, Stiegler nos propone el término *epifilogénesis*, recogiendo así el concepto científico de la metilización del ADN por parte de la biología molecular, que a su vez proviene de la relación del sistema nervioso y el medio, y el concepto técnico propio de la teoría de la evolución biológica, filogénesis, y mediante el cual daríamos cuenta de cómo el tiempo actuante modifica el espacio de tal acto. Esta modificación epifilogénética sería la que produciría lo humano. La *epifilogénesis* sería “una acumulación recapitulativa, dinámica y morfogenética de la experiencia individual (epi), que designa la aparición de una nueva relación entre el

⁴.- “Respecto a la reactivación, condición de enriquecimiento de la ciencia, supone una lectura del ya-ahí geométrico que Husserl llama ‘activa’. Semejante actividad de la lectura es lo que engendra la escritura de una nueva enunciación geométrica y el progreso de la geometría hacia su devenir ideal”. Bernard Stiegler, op.cit. tomo 2º, pag. 200.

⁵.- *Materia y técnica*, 2 tomos, Leroi Goruhan, Albin Michel, 1945. Hay traducción española en ed. Taurus. Véase sobre todo, del mismo autor, *Le Geste et la Parole*, ed. Albin Michel, 1965.

organismo y su medio, que también es un nuevo estado de la materia: si el individuo es una materia orgánica y por tanto organizada, su relación con el medio (con la materia en general, orgánica e inorgánica) cuando se trata de un *quién* , está mediatizado por esta materia organizada aunque inorgánica que es el *organon*, la herramienta con su papel instructor (su papel de instrumento), el *qué*. Es en este sentido que el *quién* inventa al *qué* tanto como aquel es inventado por éste”⁶

Llegados aquí, no podemos dejar de constatar las forzadas hermeneúticas de una cierta deriva fenomenológica, y de su adecuacionismo constituyente, cuando no de su representacionismo, para hacer compatibles “materia y forma”, mediante una conciencia transcendental constituyente que, sin embargo, implica un apriorismo radical y permanente, un mundo transfenoménico articulado mediante las Ideas del Espacio y del Tiempo, respectivamente. Parece que Stiegler percibe estas dificultades que el desarrollo de la “deconstrucción derridiana” conlleva, pues incorpora a su acerbo muchos de los recorridos de Deleuze, entre otros cuantos provienen de su obra más incisiva al respecto, *Diferencia y repetición*⁷, así como los conceptos de territorialización y desterritorialización tallados en su obra posterior, especialmente en *Mil Mesetas*, pues la idea de *rizoma*⁸ permite articular “el plano de inmanencia” y la pluralidad de “formas materiales” en el “plano de trascendencia”, que en el *materialismo filosófico* adquiere una dimensión dialéctica y constructiva mucho más potente que en esta idealización del momento constitutivo de un Ego transcendental que no parece poder desatenderse de su fundamento idealista originario.

Así, en este sentido, consideramos que únicamente desde el Presente Vivo, al cual hacíamos referencia en nuestro trabajo anterior, así como al texto husserliano *La Tierra no se mueve*, podemos recuperar ambas “ideas” precisamente por cuanto las vinculamos a los fenómenos materiales implicados en ellas y que, por eso mismo, esas “ideas” vuelven “a la tierra” sobre la cual han sido construidas, talladas, en tanto que vinculadas a los fenómenos mismos que, a su vez, “quedan salvados” por ellas, incorporados/ entrelazados por la *Symploké* de su propia trama. Es decir, es porque existen técnicas, ciencias, códigos, archivos, proceso y campos pertinentes y propios en cada caso que , a despecho de su disociación “formal”, se mantiene una vinculación material que podemos re-construir, así pues de-construir, dialécticamente el proceso mismo, el cual nos da como resultante, al progresar por entre los fenómenos categorializados, formalizados, las síntesis de los mismos, que nos aboca a una materialidad distinta, terciogenérica, “ideal” por intemporal. Entonces, como perteneciente al tercer género de materialidad, por hablar de acuerdo con el materialismo filosófico, el Presente Viviente, la Historia o La Tierra, se nos presentan como ideas sintéticas, como resultancias esenciales del proceso dialéctico material que contiene a los dos géneros de materialidades implicadas en el análisis-regressus: el primogenérico y el segundo genérico, al cual pertenecen fenómenos como la conciencia, la psicología, el habla... En el primer género de materialidad, por último, encontramos tanto “el sílex” material como el cerebro neurofisiológicamente considerado, así como los organismos, las especies vivientes, pero también las rocas, las nubes, el sistema solar...

⁶.- *La Técnica y el Tiempo*, tomo I, El pecado de Epimeteo, pags. 263-264 .

⁷.- G. Deleuze, *Difference et repetition*, PUF, edición año 2000.

⁸.- cfr. *Rizoma y Mil Mesetas* pueden encontrarse edit. Pre-textos, Valencia.

Si la vuelta hasta el Presenta Viviente nos plantea desde el idealismo serios problemas ontognoseológicos, es porque la “materia” permanece en la indeterminación propia del monismo espiritualista, el cual ha ido intentando soslayar, desde la mónada de Leibniz hasta la fenomenología del Espíritu hegeliana, los problemas corrosivos que los avances científicos y técnicos, sociales y políticos, tecnológicos en definitiva, ponían ante los ojos: la biología, la física y su matematización, la termodinámica, la química y la bioquímica, la teoría de la relatividad, la antropología y la paleontología, la genómica pero también la sociología, la economía política, y con todo ello, la hiperindustrialización, las revoluciones sociopolíticas, y las nuevas morfologías de ese nuevo estadio que Stiegler denomina “industrialización de la memoria”, mediante las tecnologías de la “luz y del falso-día”, como el teléfono y el cine, la fotografía y la Televisión, el automóvil y los vuelos interplanetarios, la cibernética y la Red etc., etc..En fin, todo cuanto parece recoger esa supuesta *convergencia* de la técnica y la ciencia⁹, todo lo cual exige un tratamiento interrogativo filosófico que la deconstrucción y la *diferancia* no pueden fundamentar, reconstruir sin apelar a una inmanencia transcendente.

-2.-

“ (...) y finalmente la evolución del hombre, fósil viviente en relación a su situación presente, se sirve de unas vías diferentes a las de las neuronas para prolongarse.”
Leroi-Gourhan, *El Gesto y la Palabra*, 1965.¹⁰

La posición desde la que escribimos, y desde la que leemos a su vez, siendo materialista implica una crítica de cuanto aquí reseñamos, pero no siendo este el lugar de ensayar un pensamiento “contra” el idealismo fenomenológico de los autores mentados, no podemos sino indicar esta plataforma desde la que recorreremos sus textos y destacar algunos aspectos, eso sí, que remarquen las cuestiones centrales que justificarían nuestra crítica. Una vez dicho esto, no es menor nuestro reconocimiento y la valía que otorgamos a trabajos y recorridos sin los cuales el nuestro sería, además de imposible, en todo caso paupérrimo. Las intuiciones, las soluciones, muchas veces heurísticas, los planteamientos, etc..que movilizan los autores citados resultan no sólo imprescindibles sino de obligado conocimiento, pues su problemática compromete a la nuestra y somete a una tensión ineludible las suposiciones e hipótesis que sostenemos, pero que, en definitiva, no hacen sino extender, enriquecer y fortalecer a esta filosofía que tiene ahí su “contrario necesario”, el polo de exigencia mediante el cual tanto una como otra avanzan.

Así, como índices constatativos de este idealismo destacaríamos la utilización estructural, y estructurante, de los términos *ya-ahí*, *el qué* o el *quién*, así como esa utilización de la “exteriorización” de los órganos corpóreos, por más que se critique el denostado par “interior-exterior” que, es cierto, Stiegler somete a caución, pero que recupera mediante el uso abstracto de la proteticidad, por no hablar del uso fundamental de

⁹.- Cfr. Véase al respecto el artículo en esta misma revista de Maria José Miranda, *La idea de convergencia tecnocientífica...* Eikasía, nº 1. No menos interesante, y como ampliación de estos presupuestos del presente tecnológico, es necesaria una lectura atenta del muy importante texto de Pablo Huelga Melcon, ¡ *Que inventen ellos! Cuestiones sobre materialismo y relativismo*, Editorial El Viejo Topo, 2003.

¹⁰ .- En Leroi-Gurhan, *Le Geste et la Parole*, Albin Michel, 1965, pag. 75.

la *diferancia* y del *diferimiento*, así como de la *diseminación*, tan caros y esenciales para los desarrollos de la deconstrucción derridiana. En fin, los objetos, los cuerpos, las distancias, las “discontinuidades” y cortes que marcan, quedan subsumidos en una relación temporalizadora del espacio y no parecen ya tener densidad, realidad realmente existente y eso que el cuerpo-aquí, como lugar o la tierra-aquí, por volver a los análisis husserliano-derridianos explicitados en *El Origen de la Geometría*, debieran destacar el fenómeno del cuerpo precisamente como primordial: es en este punto sobretodo donde anclaríamos la deriva idealizante de los análisis deconstructivos y los problemas metafísicos derivados de la propia fenomenología, incluida la heideggeriana. Pese a su rigor y a su riqueza, insistimos, al leer detenidamente estos textos aludidos siempre tenemos la sensación de estar sobrevolando los fenómenos materiales mismos y de quedar presos del movimiento del ‘discurso’, del formalismo abstractivo de las palabras. La clave, a nuestro entender, y que se explicita en el tratamiento del escurridizo tratamiento de un *Nosotros*, que no puede enmascarar la problemática relación con el “imposible” articulado de la intersubjetividad husserliana, radica precisamente en la dispar utilización de los términos *disociación*, en nuestro caso, y *desvinculación* en el del Stiegler o el propio Derrida sin ir más lejos. Pues entonces esta desvinculación solo se puede mantener mediante un discurso que se eleva él mismo a la categoría *logos* totalizante, de *forma* prevalente, donde el Sujeto se manifiesta en su mismo discurrir. Porque es desde la Lengua que puedo regresar a sus momentos e instancias genéticas, hasta el hablante mismo y sus relaciones dialógicas, meros soportes carnales de la misma. El “yo” y el “tú”, mediante el “qué técnico” se convierten en el “nosotros” cuya historicidad recogerían los documentos de todo tipo, desde “el sílex al PC”...y tras cuyas operaciones, los sujetos materiales, los egos y los alter egos, así como sus relaciones de parentesco, sociales, etcétera, quedan difuminadas, desprendidas, despojadas de su misma materialidad, trans-formándose en partes formales de una (archi)subjetividad que en ese imposible Nosotros parece alcanzar su objetividad...

Bernard Stiegler, desde el presente tecnológicamente determinado, regresa hasta la piedra, la madera, el sílex tallado y otros materiales convertidos en “herramientas”, que se convierten en el “interfaz” de la materia viva, el hombre y su medio: la materia inorgánica y la orgánica se relacionan mediante estos objetos no orgánicos pero organizados. Aquí, un concepto que utilizara profusamente Leroi-Gourhan, “la autonomía del hecho técnico”, cobra entidad estructurante al ser reutilizado por Stiegler en su mismo sentido de evolución de la técnica y que, por ello, en tanto que exteriorización de la organización de lo viviente en la materia inerte organizada, ejercitaría así una supuesta dialéctica entre el hombre y el medio ambiente, proceso evolutivo tanto de la materia viva como de la materia organizada, en tanto que la primera herramienta es también el primer objeto para un sujeto. La mezcla de categorías, el emergentismo latente propio de un modelo monista y epistemológico que, al contrario de lo que parece, no es dialéctico o no lo es materialmente, lleva a todo lo largo de esta extensa como rica investigación a verdaderos encajes de bolillos, de donde que el concepto ya mentado de *epifilogenesis* no sea sino uno de los más notorios, precisamente por su carácter central, esencial en el discurso stiegleriano y que a su vez nos sirve como prueba de cuanto venimos diciendo: epigenética y filogénesis, al unirse, pretenden capturar los fenómenos dispares, que pertenecen a categorías diferentes, como los de la técnica, la evolución biológica, la biología molecular, la temporalidad y la historia, etc.. por cuanto aún bajo su rúbrica un movimiento único que va “del *qué* *al* *quién* y del *quien* *al* *qué*” sin

solución de continuidad y sin que el movimiento dialéctico necesario e implicado realmente aparezca por ninguna parte.

La oposición “naturaleza/espíritu” parece sobrevolar todo el discurso steigleriano, y cuyo movimiento alcanza sus crisis determinantes al entrar en el siglo XIX con la movilización industrial del Mundo, que somete a las formas del saber y de la memoria a una transformación que tiene, en la “luz y en el presente real” que las nuevas tecnologías aportan, una plataforma que reduce al “quién” al dominio descontextualizante del “qué”, sometiendo al sujeto de la “finitud retencional”, el hombre, a una mera instrumentalidad de la “industrialización de la memoria” y sus morfologías autónomas: cibernética, soportes numérico, analógicos y biológicos aunados, telepresencias y realidad virtual, falso-día de la velocidad-luz, telemática y mundo-red, etc...mostrarían la culminación (hasta hoy) de ese proceso evolutivo que la externalición de la materia organizada viviente ha implementado en los objetos técnicos: el recorrido desde el cuerpo humano, desde la mano que coge la piedra y la talla, alcanza su ápice en una realidad que podemos visualizar en la película *Minority report* de Spielberg, por ejemplo, donde las ficciones de M. Minsky parecen “cobrar cuerpo”, a través de la multitud de periféricos, de multiagentes que interactúan en el Mundo, así como en las biotecnologías que actúan sobre la materia biológica y germinativa...

El arco que va desde la prehistoria al presente no parece ofrecer ni fisuras ni diversidades que no puedan reducirse al ‘logocentrismo’ inspirador; parece como si la “mente del Emperador” fuese realmente única y evolutiva, en el sentido primitivo y literal del término: siendo así que todos los cambios, todas las formas, toda la historia no sería sino el desenvolvimiento de esa mente que inscribe “sobre un papiro ideal” los pensamientos, las inscripciones, los cálculos y fórmulas infinitas. El *ya-ahí* no sería, entonces, sino ese pasado, ese origen siempre preterido y que la memorias finitas *se* encuentran y en su operatoriedad des-cubren, des-envuelven como futuro, es decir, como advenimiento. Es este carácter retencional y finito el que ampara el concepto derridiano, tan importante aquí, de la *diferancia* y del *diferimiento*, como condición de la *diseminación* de las culturas y de las hablas. Parece que asistiéramos a una reconstrucción del Génesis: creced y multiplicaros, pues no deja de ser notoria la filiación hebrea de los más potentes fenomenólogos sobre los que Bernard Stiegler asienta su análisis, el cual sustentado en la antropología filosófica del *Ser y Tiempo* de Heidegger, a la cual somete a crítica, retomando la conciencia interna del tiempo de Husserl o el concepto de intencionalidad que, bajo su prisma adquieren sin embargo, como el mismo autor reconoce, su condición aporética más remarcada.

Y es que, pese a todo, Stiegler trata una cuestión que es fundamental en el *materialismo filosófico* y que vertebra todo su trabajo de investigación: la cuestión de la técnica precisamente. Cuestión no menor, accidental, y que implica a las ciencias mismas, así como a la relación entre los sujetos y el conocimiento y sin la cual, entre otras, el dualismo o las aporías del positivismo reaparecerían una y otra vez. En el caso del *materialismo filosófico*, las técnicas no son meras “formas” de transformación de las cosas en objetos útiles, en herramientas: las técnicas implican al grupo, comprometen al espacio antropológico en sí mismo, y producen en la circularidad del mismo, “normas, reglas, ceremonias e instituciones”. Una red que abre la unidimensionalidad que Stiegler nos

muestra, a nuestro entender. Hay una roturación del “campo antropológico” a partir de la pluralidad realmente existente de elementos intervinientes: animales, cosas, grupos homínidos. No hay un *ya-ahí* apriorístico, desvinculado de los cuerpos, de sus relaciones y operaciones, sino que son estas precisamente las que hay que destacar, relacionar con aquellos, por cuanto es por su proceso, por sus resultados que el “campo antropológico” llega a ser tal y desde el cual podríamos recuperar ese “quién” en cuanto “producido” más bien por su inserción en este “campo” que por el uso de las herramientas. Pues el campo antropológico mienta a los muchos, a los individuos, a las relaciones sexuales, alimenticias, procreacionales, de supervivencia, etc..frente al medio, los animales y otros grupos, manteniéndonos así vinculados a los diversos espacios fenoménicos, mientras que el “quién” o “el qué” se extraen, se disocian, y borran en definitiva la propia realidad mundana que se intenta analizar, cosa que se agudiza cuando alcanzamos el presente tecnológicamente configurado, determinado.

En este sentido, es muy notoria la analítica de la ciudad y de la ciudadanía que, atinadamente, destaca Stiegler, pero que se difumina y se muestra ambigua al ser triturada por el aparato protético izado por el autor. La política, de esta suerte, y pese a las referencias atinadas a la economía, se vacía de contenidos y de actores, por medio de esta misma pujanza performativa del tiempo-luz y del falso-día que instauran las tecnologías actuales, términos estos debidos a Paul Virilio que analiza en su obra *Vitesse et politique*¹¹ el “vaciamiento” parlamentario y la representatividad de los políticos como consecuencia de la determinación mediática y de la “globalización” desterritorializante, etc...Pero queda sin analizar el *cómo* y su instancia socioeconómica, los vínculos que el *materialismo histórico* ha mostrado como “axiomas del propio proceso de producción” y de las formas sociopolíticas e ideológicas correlativas al mismo, de tal suerte que lo que habría que destacar no es el triunfo de unas tecnologías que deshumanizarían al *quién*, sino *cómo* una forma sociopolítica e ideológica, el capitalismo triunfante, determina al *quién* y también al *cómo* mediante el cual domina al Mundo. Siendo así que “capitalismo” es una idea económico política, una morfología disociable pero no desvinculable de la propia dialéctica material del Mundo.

Pues estas cuestiones atañen a las ideas tan actualizadas por Fukuyama, entre otros, del “fin de la historia” y del “fin del hombre”, desposeyendo a Hegel de su epocalidad misma y que en Stiegler cobran una dimensión crítica mucho más pertinente, no sólo por el rigor de sus planteamientos filosóficos, por su misma formación técnica – B. Stiegler es informático de formación además de filósofo-, sino también por su compromiso social que le obliga a una rectificación constante de los excesos idealistas de su discurso, uniéndose así a otros autores contemporáneos que, aún opuestos a sus planteamientos, como Peter Sloterdijk, los vivifican, como pueda ser el caso entre nosotros de quien mejor ha tratado en varias ocasiones esta temática, Felix Duque.

Stiegler logra un entrecruzamiento de los diversos campos categoriales que el devenir histórico ha ido trazando y la fluidez de su discurso es una virtud propia de quien ha trabajado intensamente la problemática planteada, que no es otra que la relación entre la “técnica” y “el tiempo”, así pues, la propia de la condición humana, de su finitud a través

¹¹.- *Vitesse et Politique*, P. virilio, ed. Galilée 1975.

de una *tanatología* que estas articulaciones promueven. En este apartado, que recoge los hilos principales del segundo tomo de la obra de Stiegler, *La desorientación*, son de destacar los análisis de la fotografía, como tecnología del *ya-ahí* que, de la mano de la obra de Roland Barthes, *La Cámara Lúcida*¹², trata el paso de la orto-grafía originaria, la escritura, hasta los soportes donde “la luz” inhiere y trastoca el proceso evolutivo que parece alcanzar con su novedad digital los límites antropológicos hasta ahora conocidos.

En las últimas páginas de este tomo segundo de la obra de Stiegler que comentamos, el autor retoma de nuevo el problema que desde el inicio articula su texto: el de la “conciencia íntima del tiempo”, “los objetos temporales”, “la intencionalidad” y “la memoria” que en Husserl parecen haber generado una aporética que, después de los intentos heideggerianos, es retomada por Derrida y Ricoeur, los cuales apuntalan los presupuestos de los cuales parte Stiegler. Así, el mito de los titanes gemelos, Epitemeteo el olvidadizo y Prometeo, el previsor, cobra ahora un sentido pleno cuando la finura de análisis del autor francés se enfrenta a las páginas extremadamente arduas de Husserl, ya sea en sus *Investigaciones Lógicas*, ya en las que constituyen precisamente el volumen titulado *La conciencia íntima del Tiempo*, para abocar al filósofo alemán a sus planteamientos últimos, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*¹³ y *El Origen de la geometría* precisamente. Será en las primeras páginas del tomo tercero de la obra de Stiegler donde encontraremos un resumen de los análisis enfrentan a Stiegler a la supuesta “debilidad” de las oposiciones y aporías husserlianas: “Husserl es quien ha pensado el objeto temporal. Sin embargo, es delicado criticar a Bergson y Deleuze en nombre de Husserl: él mismo descuida en sus análisis la cuestión del *registro*. Hay que decir incluso que la excluye. He tratado de demostrar que con ello comete un grave error, *lo que me ha llevado a formar la hipótesis de una estructura esencialmente cinemato-gráfica de la conciencia en general*, como si ésta hubiera “siempre hecho cine sin saberlo”, para ello nos recuerda Stiegler lo esencial de lo que estableció en el último capítulo de *La Desorientación*, “Objeto temporal y finitud retencional”¹⁴, citaremos en extenso un resumen del mismo:

“Husserl encuentra este objeto (temporal) en 1905: es la melodía. Una melodía es un objeto temporal en el sentido de que sólo se constituye en su duración. El fenómeno de este objeto temporal es un transcurso. Un vaso, incluso un vaso de agua azucarada, es sin duda un objeto temporal en el sentido de que está en el tiempo y por esta razón se encuentra sometido a las leyes de la física universal y de la entropía: es temporal porque no es eterno. Esto es cierto de todo objeto real. Pero el objeto propiamente temporal no está simplemente en el tiempo: *se constituye* temporalmente, *se trama* al hilo del tiempo – como lo que aparece pasando, como lo que pasa, como lo que se manifiesta desapareciendo, como flujo que se desvanece a medida que se produce. Y es el objeto apropiado para dar cuenta del tejido temporal del flujo de la propia conciencia porque el *flujo del objeto* temporal *coincide absolutamente* con el *flujo de la conciencia* del que es objeto”.

¹².- Roland Barthes, *La Cámara Lúcida*, ed. Paidós, 1990.

¹³.- E. Husserl, *La Crisis...*, publicada entre nosotros por la editorial Crítica, 1991. Traducción de J. Muñoz.

¹⁴.- Bernard Stiegler, *Tiempo y Técnica*, tomo III: El tiempo del Cine y la cuestión del malestar, pág.16.

La cuestión que ahora retomará nuestro autor en este tomo III es la planteada en el análisis de la memoria, y la oposición entre recuerdo primario y secundario en Husserl, es decir, entre percepción e imaginación. Stiegler ha planteado, con Derrida y Ricoeur, el problema del *dónde* de los *eidos*, puesto que no podemos situarlos ni el sujeto percipiente ni en el objeto percibido, creándose además un hiato, o porque se crea un hiato, entre el flujo constituyente de los recuerdos primarios y de los recuerdos secundarios (conciencia de imagen dirá posteriormente Husserl). Es este hiato el que modula la *epimeteia* y la solución protética, el *ortotes* que soporta así la posibilidad tecno-lógica, según Stiegler, que dará paso a lo que, desde esta problemática, Stiegler llamará *recuerdo terciario*, el cual “rellenaría” el hiato en la percepción actual de los objetos con datos inactuales.

Los huecos, los enfrentamientos, las oposiciones y aporías parecen así ir cubriéndose en cada análisis y rectificación del corpus fenomenológico de partida. Desde nuestra lectura materialista, llegados a este punto no podemos sino remitir a la ponencia presentada en septiembre del año 2001 por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, a propósito precisamente de esta temática concebida bajo la rúbrica del *cuerpo interno* y del *cuerpo externo*, así como un tratamiento muy preciso y precioso sobre las síntesis activa y pasiva que Stiegler recorre aquí¹⁵ en su intento de superar los problemas que la “conciencia íntima del tiempo” le genera.

Habrá que esperar al desarrollo del tercer volumen (teniendo que en cuenta que Stiegler ha escrito , al menos, otros dos volúmenes posteriores que se publicarán en breve entre nosotros) para confirmar nuestro diagnóstico y completar el esquema que sigue a la letra nuestro autor a partir de las enseñanzas de Derrida y su *deconstruccionismo*

-3-

Así pues, y ya desde las primeras páginas, el regreso a Kant nos da la clave de la obra y confirma, como decíamos, el carácter idealista por epistemológico que el recorrido crítico de Stiegler despliega, sin que ello merme su potencial crítico ni la riqueza sugerente de los análisis e ideas que pone ante nosotros.

En este sentido, si el primer volumen ejerce un regreso al “momento de la epimeteia” y a la solución protética que proporciona la *tehné*. Es decir, si desde el presente tecnológico de la *industrialización de la memoria* y de su soporte terciario, Stiegler regresa mediante las investigaciones “empírico-positivas” de un Leroi-Gourhan o de Jean Bottero acerca de la escritura cuneiforme, o del análisis de la fotografía por parte de Barthes, entre otros, destacando ahí su concepto de *epifilogenésis* y el recorrido por la antropología existencial de Heidegger y su pregunta por la técnica precisamente, como ya hemos dicho, y será en el segundo volumen cuando ejerce la reducción-deconstrucción crítica de las investigaciones lógicas de Husserl y de sus análisis sobre la ‘conciencia íntima del tiempo’ y la percepción interna y externa, así como de las síntesis pasivas, etc..que fundamentan,

¹⁵.- Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, cfr. *El Cuerpo y la materia*, ponencia presentada por el autor en el congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno celebrado en Murcia en el año 2003, bajo el título de *Filosofía y Cuerpo*, cuyas actas se publicaron en Ed. Libertarias, 2004.

según el autor, su hipótesis acerca del *recuerdo terciario* y su vinculación con la tecnología actual, de donde que este tercer volumen encare los fenómenos del cine y de la televisión como paso previo para acercarse a lo que llamará el *sistema mnemotécnico mundial*¹⁶ y sus consecuencias desorientadoras y pesimistas.

El “esquema deconstructivo” se nos presenta nítido a medida que avanzamos en tan prolija como minuciosa obra. Si nuestra lectura no comparte los presupuestos idealista del autor, ello no empece para que reconozcamos su potencia crítica y, sobre manera, la recuperación filosófica de ese campo imprescindible de la “técnica” y de sus desarrollos y vinculaciones con el proceso mismo de la conciencia y de sus relaciones antropológicas, sociales y (económico) políticas, es decir con la Idea misma de Mundo que la determina. Añadiríamos que son obras como las que comentamos las ponen a prueba al propio *materialismo filosófico*, por ser las que pueden enfrentarse con él en una relación dialéctica imprescindible para el desarrollo del pensamiento crítico, de la filosofía. De esta suerte, el regreso a Kant, tras el paso por Husserl y los existencialistas de Heidegger, es de obligado recorrido para las intenciones del autor, o sea, para sustentar y desplegar su hipótesis sobre la *hipomnesia* o *recuerdo terciario*. Pues las páginas sobre el recuerdo primario y el recuerdo secundario (percepción e imaginación), así como sobre la *finitud retencional*, y la inadecuación originaria de cada “yo existente”, demostrarían la aporética del *flujo de la conciencia* en sí mismo y el vacío de tal flujo y los objetos exteriores, de donde la dificultad del *dónde de los eidé* y del *cómo* de su vinculación con esa misma conciencia finita que en su constitución en “comunidad” constituirá a su vez el *Nosotros*, etc...problemática que lleva a nuestro autor a enfrentarse a la conciencia de raigambre kantiana.

Y es que, al abordar el tomo tercero de su obra, Stiegler tras el paso por las herramientas, el sílex, la escritura y otros “documentos y soportes” nos pone ante las nuevas tecnologías dominantes desde el siglo XIX y que alcanzan en el ciber mundo su “velocidad envejecedora” parafraseando el título del artículo de Paul Virilio que dio pie a nuestro anterior comentario en Bitácora 1. En este sentido, las primeras cincuenta páginas de este volumen las dedicará al cine, a las técnicas de montaje, de producción y proyección que le permiten concluir que, tras haber demostrado el descuido por parte de Husserl de la cuestión del *registro* y que con ello comete un grave error, eso es lo que “*me lleva a formar la hipótesis de una estructura esencialmente cinematográfica de la conciencia en general(..) como si esta hubiera siempre hecho cine sin saberlo(..) –lo que explicaría la fuerza singular de la persuasión cinematográfica*”¹⁷

Aquí, en este tercer tomo, el “malestar en la cultura” aparece ya desnudo en su relación con el tiempo y las tecnologías de la información, de tratamiento de datos e imágenes, de la vertiginosidad de lo instantáneo que ya aparecía con la fotografía, captadora de la *pose* que encontrará en el cine el soporte mnemotécnico, escenificado, del *flujo*, alcanzando así ese momento de *desorientación* y *malestar* que, anticipado por la crítica “ingenua”(sic) de Horkheimer y Adorno a la “industrialización de la cultura”, planteaban empero un problema que Stiegler llevará hasta sus últimas consecuencias: el hecho de que la tecnología actual, como una reinversión del concepto de tecnociencia

¹⁶.- Cfr. B. Stiegler, op.cit. pags. 219 yss.

¹⁷.- Cfr. B.Stiegler, op.cit. t.III, pag.16.

“moderno” haya hecho propio el “sistema de lo imaginario” que residía hasta ahora en la conciencia, de donde su crítica a Kant, Husserl y Heidegger respectivamente, por cuanto desde esta perspectiva las relaciones entre ‘él yo’ y el “nosotros” parecen trastocarse, someterse a un nuevo régimen de *calendariedad* y *cardinalidad* por mor de esta instantaneidad tecnológica que hace coincidir sincrónicamente a las conciencias y a su flujo exteriorizado, simbolizado, digitalizado, y “reificado” por los soportes mnemotécnicos que configuran lo que llamamos *globalización*, pero que desde nuestra posición no podemos considerar sino como una mirada metafísica de las morfologías producidas por el dominio planetario del capitalismo triunfante y su “mercado pletórico”, pues solamente desde las condiciones sociopolíticas y económicas, así pues tecnointerindustriales, podremos enmarcar esa relación del yo y el nosotros que deviene en un no menos metafísico “productor-consumidor”, sin que por lo demás neguemos que ni al uno ni al otro, pero no en tanto forma derivada de un “yo-nosotros” que no acaba de tomar cuerpo, pese a las referencias a la biología, a la mano, a las herramientas, a Leroi-Gourhan o a alguien tan caro a Deleuze, como Gilbert Simondon, el cual proponía precisamente una nueva consideración de los fenómenos técnicos, como sometidos a una “evolución y una génesis” similar a la evolución biológica.

-Y final.-

Hay un aspecto que hemos dejado para el final de esta navegación por la obra de Stiegler: se trata de su “ecología del espíritu”, de la dimensión política de su estudio no exenta de nihilismo, tan caro al postmodernismo del cual parte y del que pretende dar cuenta, sobrepasándolo críticamente, con el término “hipermodernidad”. Nietzsche y Lyotard se dan la mano en este recorrido donde el sistema educativo, la descontextualización del sujeto y la pérdida de “soportes a la mano” se entrecruzan con las nuevas morfologías que las operaciones tecnológicas de la velocidad y la luz parecen agotar, alcanzando así el final del devenir de una modernidad deshauciada por sus mismos logros, por el desbordamiento de sus límites que, precisamente por su textura digital industrializada, eleva el “artefacto tecnológico” a la categoría operatoria de la llamada globalización, la cual parece más bien una metáfora que una realidad definida, clara y distinta, que sin embargo se sustenta sobre todos estos fenómenos positivos que parecen converger en un mismo dominio, lo que Gustavo Bueno califica como “mercado pletórico”.¹⁸

El título del segundo tomo de la obra de Stiegler, *La desorientación*, y las referencias nítidas en el tercero al famoso y pesimista texto de Freud, *El malestar en la cultura*, al cual dedicará un análisis en los siguientes tomos finales de su ensayo, nos muestran sobradamente la posición “nihilista” del autor francés, al menos su propio malestar ante la cultura globalizada y triunfante de un capitalismo tecnológicamente implantado, sin proletariado, sin clases, sin sujeto histórico...Es necesario, sin duda, esperar

¹⁸.- Véase al respecto su interesante contribución a esta actualidad llamada “globalización” en Gustavo Bueno: “El mito de la izquierda”, Ediciones B, Barcelona 2003, como en “La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización”, Ediciones B, Barcelona, 2004, donde más allá del componente polemista e ideológico de ambos textos, se desarrollan conceptos e ideas fértiles y notables al respecto.

a que se publican las conclusiones de una obra que, no obstante y con todo, no podemos sino recomendar y celebrar, aunque solo sea como reconocimiento a un esfuerzo más que notable y fructífero que, sin ninguna duda, contribuirá a esclarecer las coordenadas de navegación por las rutas actuales del Mundo.

Envejecido por su propia velocidad, como nos recordaba Virilio, el Mundo tiende a su “desaparición”, por cuanto según la teoría de Leroi-Gourhan, la evolución técnica gira alrededor de un progreso “hacia una abstracción cada vez mayor”¹⁹ que desde hace seiscientos años no ha cesado de organizarse alrededor del concepto de desaparición: de la puesta en obra inexorable de una desposesión del Mundo, de la sustancia del mundo viviente”.

Mucho más cauto, y mucho más crítico, Stiegler sin embargo analiza estas posibilidades del dominio tecnocientífico actual y de “lo posible”, de la actuación sobre el individuo y las morfologías biológicas, de la autonomía tecnológica, del horizonte desvaído y oscuro en el que parece ser nos encontramos, sobre todo para quienes verían ahí confirmada la “muerte del Hombre”.

Dejemos, pues, las espadas en lo alto, entre la *Gestell* dominante y autonomizada, capaz de succionar el espacio que hace mundo, *Ereignis*, y de abocar al hombre a una posición inhumana, mera multitud esclavizada, alimento un tanto mítico, a la manera en que la ya célebre *Matrix* dejaba a la humanidad a expensas de sus propios productos tecnológicos y de los éxitos de sus nuevos titanes. Desde el *materialismo filosófico*, aún en su escepticismo, el vínculo ‘carnal’ entre los hombres y sus objetos técnicos, las relaciones implicadas en sus operaciones, permiten pensar en nuevas morfologías mundanas, sociopolíticas, histórico-antropológicas que no cierran ni consumen, clausuran o vacían la Historia precisamente, sino que la contemplan sometida a su misma dialéctica, a la apertura a nuevas formas, haciendo bueno el célebre aserto: “hay nuevos (otros) mundos, pero están en éste.”²⁰

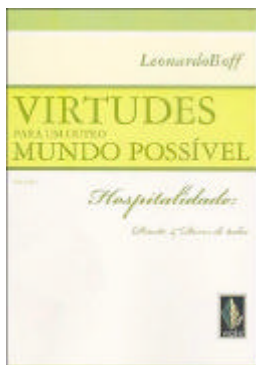
¹⁹.- P. Virilio, Lo que viene, página 19, Ed. Galilée 2002. traducción al español de Miguel Lancho, Arena libros, 2005.

²⁰.- No podemos aquí sino recomendar un artículo luminoso de uno de los fenomenólogos, y físico de formación además de filósofo, más importantes en la actualidad. Se trata de Marc Richir, cuyo artículo “Science et Monde de la Vie, la question de l’ “ethique” et de la science”, aparecido en *Future Antérieur* en 1990, se puede consultar en internet en <http://multitudes.samizdat.net>. nos parece imprescindible para enfocar esta problemática. Asimismo, y también en internet, de B. Stiegler, es muy fructífero su artículo: “L’esthétique comme arme”, en *Alliage* homepage, accueil du n° 53-54, en www.trinunes.com.



De la virtud cristiana no salen los mundos posibles.

BOFF, Leonardo.: *Virtudes Para um Outro Mundo Possível - Vol. 1*. Petrópolis, Vozes, 2005, 199pp.



Primera obra de una trilogía que pretende abordar las cuestiones éticas de las virtudes dentro de una sociedad globalizada. Aunque, como suele pasar dentro de la conciencia desventurada y como es tradición desde la fundación de la Filosofía política, se parte de unas virtudes pretendidamente existentes como la hospitalidad, la convivencia, el respeto, la tolerancia o la paz, que se suponen desplazadas por el mundo globalizado por el conflicto entre naciones, el petróleo, el dinero. Estas virtudes, que han sido abandonadas son necesarias para garantizar un rostro humano a la globalización.

Boff parte de obviedades, tales como que la globalización esta generando un aumento de la pobreza y una mayor diferencia entre ricos y pobres (curiosamente la predicción de Marx), pero seguidamente pasa a sostener en mitos sus análisis, ‘povo veja só a si mesmo e se auto-afirme contra os outros, perdendo a consciencia de que formamos uma única grande família, a família humana, junto com a comunidade de vida, da qual somos um membro e um elo’, por ello Boff propone en un mundo globalizado, repleto de guerras y de egocentrismo, que una de las soluciones para humanidad están en la hospitalidad, y la que la paz debe partir de cada uno.





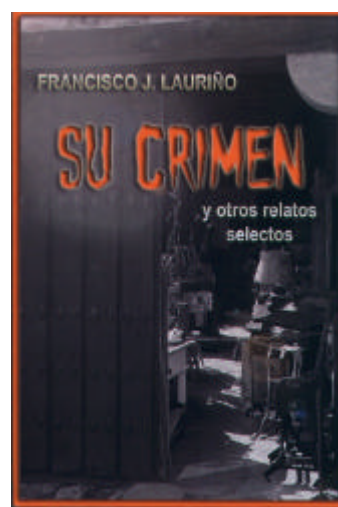
Su crimen y otros relatos selectos.

Marcelino Javier Suárez Ardura. Laviana

LAURIÑO, F. J.: *Su crimen y otros relatos selectos*. Erroteta. 2005. 116 págs.

Se analiza esta colección de relatos partiendo del supuesto de la existencia de una intersección básica entre la literatura en cuanto campo artístico determinado y la filosofía. La unidad temática, el vivo realismo y la homogeneidad antropológica permiten hablar de una obra construida a partir de “fragmentos de novela”

Cuando el filósofo Gustavo Bueno analizó públicamente *El mito de la caverna* delante de su mismo autor en Oviedo y ante un auditorio atento y numeroso, el escritor portugués exclamó entre sorprendido e irónico que nunca hubiera supuesto que una novela suya pudiera dar para tanto, sobre todo porque él jamás había pretendido decir lo que, allí, de su obra se comentaba. Y esta actitud del venerable escritor afincado en las afortunadas islas del Atlántico, lejos de mostrar su sutil menosprecio, evidenciaba precisamente que los *finis operis* no tiene por qué coincidir con los *finis operantis* y que la obra se concatena con otras obras anteriores y posteriores, sean del mismo autor o no, constituyendo la sustancia misma de la sustantividad artística. No es posible si no comprender nada; acaso anécdotas personales como las que envuelven la escritura de ese columnista de *La Nueva España* que porfía por imitar a Borges.



Quiérese decir que la crítica artística ha de contar con la obra, pero que la obra, aunque cuente con la crítica en su factura, siempre se verá sobrepujada, por la fuerza de ideas que la desbordan en tanto que atraviesan la porosidad de la misma con independencia del autor, y como consecuencia de sus propias lecturas, es decir, de sus filias y de sus fobias filosóficas y literarias. De otra manera: la obra de arte, en cuanto sustantividad independiente del fuego real de la vida es el resultado, de alguna forma, de otras obras anteriores (propias o ajenas) y deja –visto desde el presente– un espacio en blanco que está siendo o será reorganizado por otras obras. Y la crítica artística, aunque nunca se lo represente, como efectivamente le ocurría al autor de *Ensayo sobre la ceguera*, sin duda en todo momento lo estará ejerciendo. Y si la crítica no tiene por qué representarse su ejercicio, aunque debiera, mucho menos debería exigírselo al artista. Podría decirse aquí, parafraseando otra expresión bien conocida: escultor a tu cincel.

La obra artística (la obra literaria, la escultura, el performance), por tanto, en cuanto tal, es un “universo sustantivo” y en esta medida es analizada por los críticos. Ahora bien, ¿acaso se agota el análisis de la obra de arte en la llamada crítica artística o, en nuestro caso, crítica literaria? ¿puede haber un espacio que sin quedar reducido a la



crítica artística (bien histórica, sociológica, ya lingüística, iconográfica, etc.) la tenga en cuenta y, a la vez, la desborde? La respuesta debe ser afirmativa por el hecho según el cual la obra de arte (literaria, pictórica, fotográfica, etc.) representa y desarrolla ideas y conceptos que no permanecen encerrados en la inmanencia de las categorías artísticas, sino que se desarrollan y plasman en otros muchos campos del hacer humano, incluyendo otras artes. Así, por ejemplo, las ideas de “todo” y “parte” o las ideas de “materia” y “forma” no sólo pertenecen a la escultura o a la arquitectura o a la novela, como cuando se habla de la primera y segunda parte del Quijote que constituirían un todo, sino que pertenecen también al campo de las Ciencias Políticas (totalitarismo, partidos; Estado, regiones) etc., etc. Concluimos rápidamente que la llamada crítica artística puede verse acompañada o complementada por un tipo de reflexiones que no se mantienen a la misma escala que la obra, pero que tampoco forman parte de la crítica ordinaria, al menos según su autoconcepción. Pues bien, a esta crítica la denominamos crítica filosófica, o simplemente “filosofía del arte” para evitar el pleonismo. De manera que, desde la filosofía del arte, lo que se le podría criticar, a su vez, a la “crítica artística” es que no se declare y reconozca como lo que es; es decir, se le podría echar en cara su impostura.

Ahora bien, crítica significa criterios, decisiones –también criba-; y según los criterios así será la forma de la crítica. Por mínimos que éstos sean, toda reflexión filosófica sobre el arte siempre ejercerá un sistema de criterios presupuestos. Y según la trabazón y ordenación de estos, así será el sesgo de la crítica filosófica. De lo cual se deduce que hay varias clases de crítica filosófica del arte y no sólo una, pero tampoco infinitas. ¿Significa esto que cada crítica es válida en los límites de su criteriología, de sus presupuestos?, dicho de otro modo: ¿significa esto que explicitados los criterios, las reflexiones que se hagan son relativas a ellos mismos? Habría que decir sí, si pensamos que todo criterio vale, o sea, si somos relativistas en este asunto. Pero si pensamos que no todo vale, si pensamos que existen criterios de verdad “objetivamente objetivos” –mas repárese en que no pensamos una u otra cosa por un acto libérrimo de voluntad, sino porque, ensamblados con los términos y operando con ellos, es la propia textura del engranaje la que nos lleva a las conclusiones-; así pues, si hay criterios de verdad entonces habrá que oponerse al relativismo.

Hay que advertir que las reservas frente al relativismo no son originarias sino que brotan en un campo de batalla (Bordieu) de pluralidad de visiones y concepciones que contienden entre sí intentando imponer sus criterios. Esto se ve claramente cuando entendemos el criterio del “todo vale” como un criterio orientado no a la armonización de todas las opiniones y criterios, por la que se suspendería la diatriba en el “agon”, sino como un criterio más que utiliza para su propia supervivencia la forma de un metacriterio (todo vale) por el que se homologarían todas las opiniones. Ante este criterio, que se impone como un retrovirus suprimiendo las diferencias entre las defensas del organismo y los cuerpos invasores, se hace necesario romper la falsa conciencia del relativismo, el engaño de los *idola fori*, pero también de los *idola theatri*, para decirlo con Bacon.

En este sentido, la filosofía es una racionalización orientada a organizar en un sistema cartográfico, a una escala precisa, las cosas mismas. Si, *mutatis mutandi*, aplicamos estas cuestiones al campo artístico –al teatro, al cine, a la música- hemos de



entender que una reflexión filosófica ha de tener en cuenta la misma obra de arte y, a la vez, si fuera el caso, el conjunto de reflexiones –estéticas, poéticas, críticas- que sobre la obra de arte se han hecho, incluyendo como una más la del propio autor: ésta es su “función catártica” (Bueno). La crítica filosófica, entonces, habría de organizar una racionalización explicativa de la integridad de la obra en cuestión. Mas no de manera libérrima porque en este caso no pasaría de ser un obra más al lado de otra –en esto se amparan las teorías de la intertextualidad y del deconstruccionismo-. Los criterios de la catarsis filosófica sin duda han de ser externos, o sea, *etic*, pero habrán de contar con los contenidos internos, o sea, *emic*, de la obra misma. La objetividad de la racionalidad filosófica estriba en su capacidad, en su potencia para organizar los contenidos de la obra y dar cuenta de ellos. Y en ese contexto dar cuenta también de las reflexiones que otros críticos han hecho. De alguna manera, como la teoría celular ha dado cuenta de la teoría fibrilar renacentista y de la composición celular del organismo mismo. Estos son los retos que se han de cumplir, el trámite obligatorio por el que se descarta el relativismo.

En lo que sigue me atenderé a estos criterios materialistas y filosóficos en el acercamiento a la obra de Francisco José Lauriño, *Su crimen y otros relatos selectos*, atendiendo a los dos planos que se intersectan en ella: primero, el sistema de ideas que se ejerce; segundo, la consideración de esta colección de relatos como una obra literaria, artística. Espero que ustedes sepan disculparme.

Por de pronto, comenzaremos diciendo que *Su crimen y otros relatos selectos* ejerce una concepción del Hombre, una filosofía del Hombre, es decir, una Antropología con mayúsculas. Y esto, que probablemente sea común a muchas otras obras literarias, se ejerce aquí de una manera determinada que intentaremos mostrar con la mayor claridad y distinción posibles. La claridad va dirigida a desmarcarla de otras maneras de ejercerse esta Antropología y la distinción implicará diferenciar las partes de su estructura interna.

Los asuntos que nos representa Francisco José en estas veinte narraciones son asuntos humanos en toda su extensión. Los sujetos que aparecen son sujetos humanos o que, en todo caso, están asociados a los sujetos humanos: soldados medievales, arquitectos enloquecidos, damas de compañía enamoradizas, obreros, capataces, jóvenes autostopistas, niños, inmigrantes checos o autóctonos españoles; pero también partes de sujetos humanos: seres sin piernas, cráneos partidos, cementerios donde hay que suponer esqueletos o muertos. Estos sujetos humanos realizan operaciones con relación a otros sujetos (sean humanos, animales o cosas): hablan, se besan, cierran puertas, golpean a otros seres humanos, copulan, asesinan, matan animales, son muertos por animales, poseen animales de compañía, cavan zanjas, conducen automóviles... Y para realizar esta heterogeneidad de operaciones utilizan instrumentos o cosas: automóviles y camiones, llaves, armas de fuego, armas blancas, herramientas, etc. En fin, toda esta pluralidad de sujetos, objetos y acciones constituyen una textura entrelazada de materiales antropológicos. Podríamos decir que toda la heterogeneidad de materiales antropológicos forman la humanidad de la obra. Ahora bien, es una humanidad que hemos presentado de manera indeterminada pero que en el libro aparece claramente determinada; es una humanidad que, en todo caso, no podemos prejuzgar en atención a la mayor objetividad de la exposición. Empero, hay una cosa que si parece clara, a



saber: si bien el narrador muchas veces atribuye el comportamiento de sus personajes al instinto, a la rabia o a los celos estos sentimientos están canalizados por un conjunto de dispositivos también antropológicos, culturales, que en modo alguno son instintivos, pues siempre hay detrás normas sociales. Y esto se ve incluso en *Eutrapelia*, donde se dirige una crítica a Ortega y Gasset, pues, aún siendo el relato más libre, su libertad permanece en los cauces que ha marcado *La deshumanización del arte*; por tanto, un objeto cultural regido por normas (extrasomático). Así pues, creemos que no hay duda en lo que acabamos de decir.

El material antropológico que tenemos disperso y desordenado –por supuesto, no desde el punto de vista de los relatos, los cuales tienen su propio orden-, en esta veintena de cuentos pide una organización o reorganización del mismo, pero externa a la obra, porque, como ya hemos dicho, la obra tiene ya su propia organización. Si reparamos un poco en el conjunto tan heterogéneo de materiales antropológicos, podremos entrever que es posible su agrupación en tres grandes rúbricas que no son totalmente independientes pero que, al menos, es posible disociarlas. Por un lado, hay materiales que están vinculados a las relaciones que los hombres mantienen entre sí. Así, los propios hombres y mujeres que aparecen en la narración, pero también las relaciones laborales, los bares, las calles, los cementerios...; por ejemplo, el dedo pulgar hacia arriba de los autostopistas remite a otros viajeros que han de interpretar, entender y responder o no a ese mensaje. Por otro lado, hay una clase de materiales que nos ponen no ya ante las relaciones de unos seres humanos y otros sino entre los seres humanos y los objetos de la naturaleza; la lluvia que percute sobre el paraguas abierto es un elemento de la naturaleza, pero el paraguas abierto, salvo que, por su diseño, sirva para presentarnos ante otros sujetos, para estar en sociedad, nos pone en relación directa con el meteoro de la lluvia, las herramientas son materiales que nos relacionan con la transformación de la naturaleza, cavando zanjas, por ejemplo, incluso el metal del que está constituido un estoque sigue siendo un elemento de la naturaleza. Hay una tercera clase de materiales que no son ni humanos ni elementos de la naturaleza, aunque en principio podrían tener características de ambos. Nos referimos a los animales, ordinarios o extraordinarios, normales o monstruosos, pero también a las figuras que pudieran tener un aura numinosa. Nos encontramos con un gato, una serpiente, una cabeza de cucaracha –que nos recuerda al escarabajo de Kafka- un monstruo desconocido –que resultará ser un soldado medieval-, tres cuervos; en todo caso algunos aparecen aureolados con cualidades numinosas y actúan, acechan, acosan a los hombres y mujeres como si estuvieran dotados de inteligencia y voluntad. En el límite los animales nos remitirán a Dios.

Lo humano en toda su extensión, en la extensión antropológica que Francisco José Lauriño da a su obra, resuelve su heterogeneidad en una estructura trimembre que se acoge a la terna escolástica *Naturaleza, Alma, Dios*. Ahora bien, esto es así en esta obra y en otras muchas, y, si se nos permite la comparación –y esto puede demostrarse con ellas en la mano-, atendiendo a tal estructura, en nada se diferencia *Su crimen y otros relatos selectos* de *Don Quijote de la Mancha*, por citar una obra no muy conocida. La diferencia reside en cómo se organizan entre sí estas tres clases de materiales. Si *Su crimen y otros relatos selectos* ejerciera una concepción antropológica en la que se mantuviese la estructura trimembre de lo humano habría que decir que su concepción del hombre es tridimensional. Si ejerciera una concepción que eliminase



alguna de estas clases, bien omitiéndolas, ya subordinándolas a otra sería una concepción bidimensional. Pero estaríamos ante una concepción unidimensional si dos de los tipos de relaciones hubieran desaparecido en beneficio de una tercera, fuese la que fuese.

El relato que mejor expresa la concepción antropológica del autor, una concepción más ejercida que representada, es a nuestro juicio el titulado *La Rabia*; él mismo pudiera ser considerado como el manifiesto antropológico al que se acoge todo el libro, con independencia de las intenciones del autor. No debería extrañarnos que esto sea así, pues en la página 43 (*El Peaje*) el narrador llega a decir que las “ilusiones humanas, con el paso del tiempo, acaban adaptándose a sí mismas hasta no parecerse en nada a las que al inicio de la conciencia vital el ser ilusionado se había diseñado para sí”. *La Rabia*, pues, despliega una concepción unidimensional en la que la *Naturaleza* se diluye y lo numinoso es reabsorbido en lo social. Es una concepción en la que aparece omnipresente la humanidad, el género humano; pero no en un sentido ingenuo porque esta humanidad es ordenada en clases sociales. La rabia que expresa el protagonista está canalizada por la lucha de clases. Y la comparación con la cucaracha –que nos recordaba al escarabajo de Kafka-, si bien es un animal, se reabsorbe en la encarnación del sistema capitalista. Sin duda se nombra a Marx, Lenin y Gramsci e incluso a Pasolini como adalides de la revolución (“chispa”) que, en cualquier caso, es una relación entre seres humanos. El movimiento obrero y la lucha de clases articulan las relaciones entre los hombres y, por ello, no se puede hablar de humanidad en general. La primera persona del plural, “Nuestro motor”, con la que se inicia el párrafo final también remite a la circularidad humana. En el resto de los relatos se profundiza en esta concepción antropológica unidimensional. En *El ciclo del trece*, los crímenes del arquitecto loco acaban convirtiendo al supuesto monstruo (*Dios*) en un verdugo (*Alma*) procedente del pasado que a su vez queda clausurado por una puerta de madera (*Naturaleza*). Aunque están presentes las pulsaciones numinosas, demoniacas, y la *Naturaleza* aparece controlada por la puerta de madera, el elemento dominante es el guerrero medieval sujetando la puerta, lo cual ya se nos ofrece como símbolo de todo el relato al principio del mismo. Incluso la misma enajenación del arquitecto, la locura que tanto aparece a lo largo de los veinte relatos, es, en este caso, una relación del círculo humano porque son las convenciones humanas quienes le han dado el apodo de “arquitecto loco”. El mismo nombre del arquitecto, Pere Sants, nos remitiría a San Pedro como su locura nos vuelve al hidalgo Alonso Quijano, pero la cosa queda aquí. En *El Parto*, tornan los tres elementos mediante una suerte de paralelismo extraordinario con el primer relato. La serpiente (*Dios*) es enterrada muerta con el estilete (*Naturaleza*) por su propia madre (*Alma*). El paralelismo consiste en que el estilete está a la misma distancia de la puerta de madera de lo que la serpiente está del verdugo, y la madre encarna el linaje sobre el que cae la losa de sujetar la puerta, como el del arquitecto. Los tres elementos (*Naturaleza*, *Dios*, *Alma*) hacen presencia pero al final triunfa el humano. Incluso cuando se mencionan otros animales, como microorganismos o insectos, la perspectiva es relativa a los seres humanos. Podríamos seguir enumerando uno a uno todos los relatos y verificaríamos lo que venimos diciendo. *Su crimen y otros relatos selectos* es el reino de los hombres, el reino del ser humano que domina a la naturaleza y a los animales; los dioses son delirios humanos y los animales propiedades. Unas relaciones humanas que sin embargo no son armónicas; de hecho Francisco José Lauriño nos pone ante las situaciones más dispares:



explotación económica, inmigración, explotación sexual e injusticias de todo tipo (individuos deambulando por la ciudad, procedentes de ambientes sórdidos). Las creencias religiosas son producto de la imaginación, los personajes son agnósticos y no ateos. No podía ser de otra manera porque el autor cita una y otra vez a Marx. Es el marxismo de un Marx joven, acaso del Marx de los manuscritos económico-filosóficos, el Marx humanista; el mismo que habría servido a los intelectuales occidentales para criticar las paradojas del Socialismo real, como se sugiere en la página 96: “Paradójicamente, el socialismo en el que le habían educado le había enseñado a no ser rebelde, a acatar lo que decían quienes mandaban, porque habían acabado por convertir una ideología de la liberación en práctica de esclavitudes. Y ya estaba acostumbrado a no rechistar”. En fin, una concepción antropológica unidimensional que, en su versión sociológica, social, quiere evitar los abismos del solipsismo fichteano a los que tiende a acercarse: “Mi yo forma parte del engranaje de esta estúpida máquina, soy consciente de ello...” (página 31).

Empero, el autor no se queda en la articulación de este programa antropológico porque los argumentos que se plantean aquí perderían su urdimbre si sólo se atuviesen a una idea. Por tanto, nos encontramos con una textura filosófica más amplia, pero siempre orientada al bastidor antropológico humanista que le da sentido. Por ello, las ideas de explotación, amor, muerte, tiempo, etc., que desde luego también forman parte del juego de estos relatos, quedan subordinadas, a mi juicio, a este planteamiento.

Ahora bien, dicho esto, es posible analizar esta colección de relatos desde otro plano en el que se nos proyectarán aspectos (acaso sombras) de la construcción de la obra como un discurso orientado más a la representación que al ejercicio. Atendiendo a una perspectiva sintáctica, pero sin olvidar los aspectos semánticos y pragmáticos, cabría disociar tres componentes que en realidad aparecen fuertemente trabados lo cual –dicho sea de paso– es un mérito del libro. Están los términos, que evidentemente son cada uno de los relatos, párrafos, parágrafos, etc. hasta el nivel de las oraciones o a lo sumo de los sintagmas que conservan significatividad con referencia al resto de la obra y a partir de los cuales se construyen personajes, ambientes, cosas, acciones que resultan ser términos fenoménicos. Luego están las operaciones de composición que remiten a un sujeto que ha organizado y construido el conjunto de relatos a partir de los términos: Y, por último, están las relaciones que cabe reconocer en la obra. Los términos, las operaciones y las relaciones aparecen en toda obra de arte, pero en cada categoría artística se organizan y disponen de distinta manera; de ahí que, aunque desde distintas artes se representen un mismo tema –el Quijote como novela, como obra de teatro, como película, como escultura, como pintura e incluso como performance–, cada una se mantiene en su sustantividad propia. Esta concepción de la obra de arte aparece ejercida en el libro sin perjuicio de que el autor se represente otra cosa distinta: “Y no fue posible tolerar la desmedida perfección, la sobrerealidad que el mármol y la mano del artista habían hurtado al mundo”, nos dice Lauriño en el relato titulado *Los primeros fríos*. Pero también en *Melómano* podemos encontrar una reflexión sobre la música susceptible de ser interpretada en este mismo sentido: “-Aquellos mágicos compases me arrebatában. No sabía porqué. Poco a poco fui descubriendo que la música es la expresión material del tiempo, que trata de inundarnos con su armonía. Si nos dejamos atrapar manifiesta claramente toda su crueldad. Y ese tiempo manifestado acaba tratando de devorarnos.”



Sin duda, las operaciones nos remiten a un sujeto que ha compuesto la obra con una técnica escultórica. No es inocente, por ello, que el relato titulado *Los primeros fríos* construya la historia de un personaje a partir de una escultura expuesta en el Museo de Arte de Barcelona. Se podría decir incluso que este relato –junto con *Melómano*– es el manifiesto estético de toda la colección y que en ellos se propone un modelo de construcción artística implícito. Y es así porque aquí vemos, además, como ya hemos dicho, una consideración de la obra de arte como universo sustantivo. Nada importa para nuestra reflexión el contexto de descubrimiento, el fuego real de la vida del autor. Una sustantividad que permite su interpretación en virtud de los criterios que el sujeto que la contempla e interpreta establece, en cada momento de la vida, como ocurre con la estatua de *Los primeros fríos*. Una sustantividad con la que sólo es posible acabar destruyendo la obra. Por tanto, no serían las proyecciones morales de quien contempla la obra las que ponen la interpretación sino la obra misma, ofrecida a la representación, la que permite su interpretación. Así pues, Francisco José Lauriño construye como un escultor, diríamos que su técnica es mucho más virtuosa, casi la de un pulidor de lentes que conoce su trabajo pausado y meticuloso –porque lenta es la lectura que imponen los relatos–. Este virtuosismo se plasma en los detalles, utilizando los procedimientos escultóricos más antiguos, dominando a la perfección la técnica de los paños mojados, como en la protagonista de *El parto*, o concibiendo esculturas de grupo con un acabado helenístico y, por tanto, representando la decadencia como en *Su crimen* donde la vejez se muestra en toda su descarnada obscenidad, o en el titulado *Los primeros fríos*. Esta técnica escultórica se hace presente ya en el primer relato, *El ciclo del trece*, como un relieve que resume en sí mismo toda la historia. Las operaciones escultóricas que emplea el autor se van definiendo golpe a golpe, en cada sintagma, en cada oración, en cada subordinación se notan las huellas de un cincel incansable. Hasta las ciudades son presentadas como esculturas, como si pudieran percibirse a vista de pájaro, como en un plano, como en una maqueta. La lluvia, la niebla, el cielo son materias escultóricas y como tales son tratadas; son blanquinegras, o grises o se cortan como sólidos, lo mismo que si fuesen un mármol lechazo o un granito grisáceo. Esta es la técnica que emplea Francisco José obsesivamente. Uno tiene la impresión de no salir del taller del escultor, la impresión de encontrarse con las superficies frías de la materia rocosa. Pero la materia que se detecta aparece claramente conformada ofreciendo unas cualidades táctiles excepcionales porque el autor la ha trabajado hasta lograr superficies del mejor Gregorio Fernández o incluso cuando aparecen las huellas del cincel o del martillo en la construcción de drapeados ni siquiera son deslices porque se establece su continuidad con el conjunto de la construcción como en el Donatello viejo, el Miguel Ángel final o el Rodin impresionista. En suma, desde el punto de vista de las operaciones hay un trabajo paciente y a la vez barroco que huye del pintoresquismo y de la dulcificación.

Desde el punto de vista de los términos estamos ante relatos de tema completamente diverso y de acción independiente. Una autonomía que les hace describir trayectorias divergentes: desde el punto de vista del narrador, pues unas veces el narrador es un hombre, como en *La rabia*, y otras una mujer como en *Comunión con Manú*; y las más aparece un narrador impersonal que nos cuenta una historia de cuya noticia sólo él conoce los arcanos. Desde el punto de vista de los temas, algunos, que me gustaría apuntar de tema gótico, aunque me resisto, o de tema social como *Su*



crimen, *El cráneo partido*, *El bar*, *Amargura* o *No me olvides*. Pero faltaríamos a la verdad sino pusiésemos de relieve el hecho según el cual estos relatos se comunican entre sí a la manera como en una catedral se repiten los motivos escultóricos en distintos lugares de la misma, y, así, los canecillos, los capiteles y las arquivoltas pueden reproducir una misma figura revelando la mano de un mismo cantero, dando a las obras una unidad de conjunto. Por ello es posible encontrar más de una vez el mismo cielo, la misma lluvia y la misma neblina. A ello responde el paralelismo entre *El ciclo del trece* y *El parto*; ello se demuestra en el caramelo que degusta Medardo en *El sabor de la sangre* y que disgusta a los hijos de Martín en *El peaje*. Pero también se verifica esta unidad en un ????? urbano, como configuración territorial resultante, que se continúa en la mayor parte de los relatos y que se alza con toda su arrogancia en *La plaza*, *El bar*, *No me olvides* y *Metafísico recuerdo en gris*; un ????? que ordena las trayectorias de los personajes, algunas veces encerrados en una vida sórdida, que ellos creen de soledad, pero cuya efectividad está dada entre los hombres. Tal es la construcción que Lauriño nos trae al papel incorporándose a la tradición de los Benet, Ferlosio, o el mismísimo Cela. Nos encontramos con una ciudad precisa pero literaria. Por esta razón podemos decir que, mediados por las operaciones de construcción, los términos de *Su crimen* y *otros relatos selectos* remiten unos a otros, en virtud de su porosidad, ofreciendo una unidad y entregándonos así una obra de la que podríamos decir que está concebida –desde el punto de vista de los *finis operis*– como a partir de “fragmentos de novela”. De ahí, que los personajes, los ambientes y las acciones guarden un aire de familia. No es extraño que el lector tenga la sensación de estar ante los pecios de una novela que sobrepaja tras la historia de cada relato y se cuela por los intersticios de sus junturas.

Las cosas van tomando forma cada vez con mayor distinción, cuando atendemos al sistema de relaciones, y va cristalizando la faz de una obra de arte. Lo primero que hay que destacar es el compromiso realista del autor que sobresale en la factura y acabado del cincelado. Francisco José Lauriño mira de frente a Cervantes pero también a Quevedo, a Galdós y Aldecoa; mas hay aquí un punto hiperrealista que sitúa las descripciones en plena modernidad como se verifica en *Su crimen*: “Ciego de pasión e impotente con su vejez a cuestas, fue precisamente el músculo de la vida el que más marchito se vino a manifestar y cuando su pene, poco a poco blandamente hinchado, se introdujo por fin en la vellosa vagina de la dama de pago, falló y la fibrilación ventricular se transformó en el paro cardíaco que le cortó la vida.” (p.25) Por mucha fantasía que se introduzca a través de los cuentos más –por decirlo así– mágicos, no puede desprenderse del compromiso realista, porque realista es la descripción del caserón de la calle Fernán Laínez y realista es el paisaje que se pinta en *Anda*; incluso casi parece que debemos protegernos nosotros de la humedad que impregna la batería de nichos más apartados de *El parto*. Y, sin embargo, el “realismo hiperrealista” que traspasa toda la novela no es óbice para que aparezca la locura –como una idea presente en más de un relato– desde el primer momento. El arquitecto que restaura el caserón de la calle Fernán Laínez se vuelve loco, y como a loco tratan al destructor de *Els primers freds* del Museo de Arte Moderno de Barcelona. De locura, al menos hasta el final, es la situación de *El bar*; prácticamente loco se vuelve el melómano, aunque con el tiempo parezca recuperarse. Los ojos humanos de la serpiente de *El parto* miran de forma airada, como loco, y sonrisa de loco tenía el hombre que deambula sin piernas en *Anda*. El apéndice nasal de Ortega y Gasset se describe como demencial en *Eutrapelia*. Una



“locura objetiva” parece la situación de *No me olvides* y loco está quien, en un delirio hipostásico, se enamora de un retrato y asesina a su compañera en *Metafísico recuerdo en gris*. Por último, loco de celos hubo de creer el juez a Anselmo para considerar la atenuante del crimen que se le imputó en *El cráneo partido*. Sólo en un ambiente tan insistentemente realista puede aparecer la locura tan nítidamente recortada para manifestar la presencia del Otro.

Así pues, la trama de relaciones se estructura entre los dos polos: el principio de la realidad y el principio de la locura; y, en virtud de ellos dos, se asienta el complejo nudo de las relaciones humanas. Unas relaciones que, como hemos dicho, en su circularidad dominan a la *Naturaleza* y no necesitan a los animales numinosos ni siquiera a *Dios*, pues, en todo caso, es dios el que “necesita del humano”, abundando, por tanto, en su concepción antropológica unidimensional.

En fin, *Su crimen y otros relatos selectos*, desde la perspectiva de los *finis operis*, se configura según una estructura que le confiere unidad por encima de la multiplicidad de relatos y situaciones. La pluralidad a la que hace mención el título, “y otros relatos selectos”, se manifiesta una en virtud de la porosidad de los términos, lo cual, en principio, no es ni negativo ni positivo. Se pone de manifiesto que hay una concepción implícita de totalidad y que la obra de arte que construye Francisco José Lauriño va cristalizando su sustantividad en cuanto tal. Esta arquitectónica -sin paradojas- se levanta conforme a operaciones análogas a las del escultor que, por momentos, es un pulidor de lentes. El resultado final nos ofrece un mundo, el universo de esta obra de fragmentos de novela, en el que la realidad se yergue frente a la locura. Una realidad cementada con ideas filosóficas que urden una Antropología unidimensional. Los términos, las operaciones y las relaciones se dan por encima de la voluntad del autor, al margen de los *finis operantis* que constituyen el fuego real de la propia vida.





BADIOU, *Alain.*: *Le Siècle*. París, Ed. Seuil, 2005. Por Pelayo Perez.



Alain Badiou es ya suficientemente conocido como para no tener que hacer una presentación de este filósofo francés, aunque sospechamos no suficientemente leído y apreciado entre nosotros. Sin embargo, desde la aparición en 1988 de su obra central, *El Ser y El Acontecimiento* (hay traducción al español en la editorial Manantial), Badiou no ha dejado de estar presente tanto en el panorama europeo como en el norteamericano, donde es muy apreciado pese a su radicalismo, o tal vez por ello. Discípulo de Althusser, conoce y recorre desde los años cincuenta la obra de Jacques Lacan, el cual estará presente en todos sus recorridos, como también Deleuze con quien mantuvo una extraña relación. Novelista, dramaturgo, poeta, su *ontología matemática*, lo sitúa en un platonismo materialista, radical y de “izquierdas”.

En los últimos años del pasado siglo, Badiou impartió una serie de conferencias en el Collège de France que componen este libro lúcido y corrosivo, mediante el cual el filósofo francés nos obliga a reconsiderar, de modo muy clásico, la cuestión básica: “¿qué es un siglo?” Badiou pone límites “al suyo”: desde la primera guerra mundial hasta 1980, al resto y hasta hoy en día le corresponde el apelativo de Restauración. La “barbarie”, el crimen, los totalitarismos, la “cuestión del hombre” aparecen bajo un prisma de tallado muy fino a través del análisis de las figuras mayores del siglo: de Lenin y Stalin a Mao, del nazismo al mercado triunfante, del vaciamiento de “lo imaginario” a la “pasión por lo real” que, en clave lacaniana, dominaría este siglo sido. Las subjetividades, y el análisis de alguno de sus hitos, desde Pessoa a Celan, pasando por Brecht, permiten reflexionar sobre las atrocidades “objetivas”, y sobre las trampas del discurso triunfante.

La muerte de Dios, así pues la del Hombre, cierran un libro imprescindible. Sartre, al fondo Heidegger, y Foucault trenzan esta última urdimbre nihilista que tiene su trama dispuesta en el siglo XIX, en Nietzsche y la voluntad de poder, en el superhombre. Pero Badiou no encuentra por ninguna parte a ese hombre nuevo, sino al “hombre natural” de un humanismo biologizante, naturalista, el que promueve las “bioéticas”, la “calidad de vida”, el ecologismo y la vuelta a la “naturaleza”, de ahí lo de la Restauración, y el antiguo régimen. Provocador y buscando el escándalo, él mismo lo confiesa, es además y por ello, necesario, una reconciliación con el compromiso y el radicalismo político-filosófico.

Pese a que sus propuestas son criticables, y en algunos casos difícilmente sostenibles, Badiou es necesario, un espacio abierto y un ejercicio de filosofía mayor donde la “pasión de lo real” se articula con una no menor “pasión por la verdad”, de ahí que su imaginario haya encontrado un aparato simbólico extremadamente poderoso y estimulante para sus lectores, los cuales debemos agradecerle este ejercicio obligado de reflexión crítica.





¿Y por qué? Roman García. Oviedo

MARINA, José Antonio.: *Por qué soy cristiano*. Barcelona, Anagrama, 2005, 153pp.

Hace algún tiempo San Anselmo de Aosta formuló el denominado «argumento ontológico», en el que planteó una versión interesada del principio de identidad. En la actualidad parece que se intenta reivindicar este tipo de argumentación, como por ejemplo, en publicaciones como *España no es un mito*, en la que se formula taxativamente que la palabra «España» no es un mito porque “existe” e igualmente, se concluye en *Porque soy cristiano*, que «El cristianismo, como todas las creaciones culturales, no tiene esencia, sino historia», tesis que si la memoria no me falla reformula una de un autor anterior, que si tenía sentido, en este caso, la devalúa y convierte en la tautología de Aosta. ¿Existe algún producto que no sea cultural?. Incluso, a riesgo de ser quemado en la hoguera (¿o no se refiere a ese proceso cultural?), dados los tiempos que corren, si Dios existiese, el mundo ¿no sería una creación cultural?.



El cristianismo, como fenómeno cultural, es una metáfora que de interpretarse como lo hace Marina, como una “creación coral”, deberíamos decir que se trata de un coro en el que cada uno canta por su lado lo que, como es evidente, desafina como definición.

La confusión terminológica que arrastra el concepto de cristianismo, no es una cuestión casual, sino plenamente intencional. En un principio, “cristianismo” es un amplio movimiento que el propio Marina se encarga de desligar de instituciones y procesos, llegando a identificarse con ateos como Russell; pero no muchas páginas más allá (p.12), el cristianismo, establecido como un proceso histórico, se va identificando con el catolicismo y reconociendo simplemente la escisión protestante. Para nada se habla de la iglesia ortodoxa como siempre desconocida para los españoles que se sitúan a favor o en contra del catolicismo español. No deja de parecernos, más vergonzoso si cabe, el intento de ocultar y de presentar como víctima al verdugo, pues citando a Bonhoeffer, teólogo protestante asesinado por los nazis, parece que se olvida el colaboracionismo de la iglesia católica con Hitler, primero con su papel decisivo en la anexión de Austria al Reich, y más tarde con la complicidad del silencio en el exterminio y finalmente con el ocultamiento de los nazis.

Si la libertad es como la define José Antonio Marina: «la posibilidad de liberarnos de lo ya sucedido» (p.13), la tarea de la filosofía, del hombre sería, al



contrario de lo que señala Marina, la tarea indicada por Nietzsche y Sartre: la de liberarse de esas cadenas que nos arrastran al pozo inmundado de la ignorancia.

En alguna ocasión hemos señalado que una forma de manipulación fotográfica es la propia fotografía en la medida que selecciona el recuadro que fija dejando fuera el resto. Elegir un recuadro ejerce la manipulación de no tratar otro. En este sentido, considerar que uno de los problemas fundamentales de nuestra sociedad es la religión es considerar que este es más importante que el hambre en el mundo, la globalización, la guerra, el problema medioambiental o el cambio climático.

Pretender que existe un Jesús no Teológico, es considerar que el Nuevo Testamento es un documento al margen de la teología; es querer ignorar, intencionadamente o no, que los cuatro testamentos son fijados por el Concilio de Nicea. Pretender dar mas credibilidad a Flavio Josefo que a Monty Piton sobre la vida de Jesús, es ignorar que Flavio Josefo (37 a 100) no conoció a Jesús (aprox. 4 a 37) al igual que Monty Piton y que Josefo realice una biografía demuestra un interés específico, a la vez que no cuenta ni con la documentación, ni la metodología para hacer una versión crítica. Por otra parte, la teoría de la doble verdad no es planteada por primera vez con Marina.

El capítulo primero, del libro *Por qué soy cristiano*, está dedicado a realizar un recorrido sobre las distintas interpretaciones sobre Jesús, intentando saber si se puede establecer si es posible hablar de un Jesús histórico. La falta de un método unido a una toma de posición de partida, hace que las distintas teorías aparezcan como una sucesión, unas unidas a otras como si de una ristra de ajos y cebollas se tratara. Es un recurso muy utilizado en la actualidad para superar la falta de método, e incluso para justificar un cierto relativismo que crea una *époje* en el lector y permite la identificación con la tesis del autor.

El problema del tratamiento de la figura de Jesús recuerda ampliamente a la denominada «cuestión socrática» y creemos que se trata en definitiva de la problemática que ya hemos tratado en otra parte (cf. «El personaje y la imagen», Eikasía. Revista de Filosofía nº0). Añadiríamos a lo expuesto sobre el personaje y la imagen en Sócrates que, en la descripción que hace Marina sobre Jesús, existe un problema de alteridad en la medida que el testimonio y la creencia no están referidos a fuentes directas sino que, en todo caso, hacen referencia a la creencia en el testimonio de otro que se presenta como directo. Yo hago un acto de fe sobre el testimonio del evangelio que, en el mejor de los casos, es un testimonio de alguien que lo oyó de otro, cuestión que ya critica ampliamente Platón en la introducción al Banquete.

En el capítulo II, titulado «a vueltas con la experiencia», Marina confunde abiertamente experiencia con vivencia, pero a nuestro entender, es una cuestión más grave si cabe tratar un problema como de experiencia cuando de lo que se trata es del problema de la verdad. Desde la concepción positivista, de la que nuestra sociedad está ampliamente influida, experiencia es sinónimo de verdad. O lo que es lo mismo: no pide una demostración. En algún momento llega a decir: “la ciencia es experimental” (p.43), como si los desarrollos teóricos o una suma de ecuaciones fuesen pura experiencia.



La diferencia de la experiencia de la ciencia (experimento) y de la experiencia religiosa (vivencia) radica fundamentalmente en su repetibilidad, pero también en la sustituibilidad del sujeto que realiza el experimento.

Marina utiliza el alemán para explicar un determinado sentido del término experiencia, justo la que supone la palabra *erfahren*, que significa “viajar por todo el país”. Pero en español, resulta más clarificador distinguir entre el viajero que «pasa por un lugar» de aquel que «el lugar pasa por él». Pero además, Marina termina asimilando la experiencia con la vivencia, a pesar de las referencias a su maestro *Husserl*. El ejemplo es clarificador, dice Marina: que quien no ha estado en Toledo, sube por sus cuevas, siente el sol de justicia en las calles y el frescor de sus patios, incluso si decidiese vivir en ella iría progresando en experiencia frente a una descripción que pudiera hacerle alguien.

Este tipo de interpretación reduce, en definitiva la “experiencia” a vivencias. Está claro que si usted va en un día de lluvia o del mes de enero la experiencia de las calles sofocantes y el frescor de sus patios sería radicalmente diferente. Incluso si se dedica a vivir en la ciudad, o incluso visita sus monumentos, serán vivencias subjetivas que los reducirán en definitiva a “me gusta” o “no me gusta” y a un conocimiento más o menos amplio de nombres de calles y plazas. En cambio, si una persona conocedora de la historia del arte, aún no conociendo la ciudad, seguro que podría apreciar cuestiones que nuestro supuesto emigrante no. Es más, un estudiante de Historia que utilizase métodos audiovisuales seguramente tendría más conocimiento de la ciudad, más experiencia, que muchos de los habitantes nacidos en ella. Así cuando Rilke, visita la ciudad y escribe a un amigo que Toledo no tiene Historia, sino leyenda, se trata de transmitir una vivencia, o si se quiere una experiencia personal con una imagen. Pero no debemos olvidar que lo propiamente experiencial es la imagen y no el sentimiento que se produce en Rilke ante la visión de la ciudad.

Para concluir, después de una amalgama de datos, más bien de opiniones, en el sentido de exposiciones descontextualizadas de citas y teorías sin categorizar, Marina nos expone su intuición que llega a grados insospechados con un epílogo. Este deja de ser una intuición para convertirse en una revelación, no sabemos cómo, pues como él autor señala, no se debe a su fe sino a la fe de Jesús, pues a Marina sólo se le pide la confianza en Jesús. Nos cabe preguntarnos en que basa esa confianza pues no puede ser en una experiencia ya que utilizando el símil de Toledo Antonio Marina se olvida que él no ha conocido a Jesús y las proposiciones que abarcan toda la página ciento cincuenta y uno, dado que ha renunciado al método argumentativo y que si podemos observar en la obra de referencia de Bertrand Russell: *Por que no soy cristiano*, nos lleva a pensar que recibió una llamada de teléfono del mismo Jesucristo para decirle “que la justicia es el desliece de la obra de Dios”. Habría que recordarle a Marina las disquisiciones de Fray Junípero sobre el problema de la justicia divina ejercida contra los inocentes.

Cienfuegos, Cuba diciembre 2005





2

eikasía
revista de filosofia