



# 3

**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 y Santacreu Soler, José - Miguel  
LA «CUESTIÓN DE ESPAÑA» A LAS PUERTAS DEL SIGLO XXI

2.- Hidalgo Tuñón, Alberto  
CRÍTICA AL “PENSAR” DE M. HEIDEGGER DESDE EL MATERIALISMO GNOSEOLÓGICO (A PROPÓSITO DE LA DISTINCIÓN ENTRE “CIENCIA”, “WELTANSCHAUUNG” Y “FILOSOFÍA”).

3.-Badiou, Alain  
PANORAMA DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE. Versión española.  
PANORAMA DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE. Version française.

4.- Sánchez Corredera, Silverio  
PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA, II. PUNTOS CARDINALES DE LA TEORÍA

5.- García Fernández, Román  
LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD A TRAVÉS DEL LENGUAJE

«Bitácora: El caso Simondon» por Pelayo Perez

Crítica de libros

HEIDEGGER, Martin: Parmenides. Traducción de Carlos Másmela. AKAL Nuestro Tiempo, 2005. Por Pelayo Perez

IBÁÑEZ, Tomás: ¿Por qué anarquismo? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas. Huellas. Problemas: la complejidad negada. Anthropos, 2006 205 pp

LEÓN VEGA, Emma: Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad. Barcelona, Anthropos, 2006 143 pp



# LA «CUESTIÓN DE ESPAÑA» A LAS PUERTAS DEL SIGLO XXI <sup>1</sup>

Fernando Miguel Pérez Herranz y José Miguel Santacreu Soler

*Departamento de Humanidades Contemporáneas  
Universidad de Alicante*

**Resumen:** La cuestión de España es un problema complicado, a la vez, filosófico e histórico. El presente artículo es consecuencia de un diálogo entre un filósofo y un historiador que intentan explicar de dónde arranca la cuestión de España, cuáles son sus características y qué pueden aportar la reflexión filosófica y la Historia a España a las puertas del siglo XXI.

**Palabras Clave:** *problema de España, historia de España, filosofía de la historia, koiné, España.*

**Summary:** The matter of Spain is a complicated problem, both philosophical and historical. This article is the consequence of a dialog between a philosopher and a historian who want to explain where the origin of Spain's matter is, which the characteristics are and how History and philosophic reflection can help Spain at the beginning of the XXI century.

**Key words:** *matter of Spain, history of Spain, philosophy of history, koiné, Spain.*

## Introducción

En un pasaje del *Gorgias* platónico (506a), Calias se rinde ante las abrumadoras preguntas de Sócrates y quiere abandonar la conversación antes de concluirla, conminando al maestro de Platón a que continúe su razonamiento, si quiere, en forma de monólogo. Sócrates sabe, sin embargo, que su discurso no tendrá ningún valor si no están presentes los otros ciudadanos de Atenas, porque la certeza que busca Sócrates ha de encontrarla **con** la ayuda de sus compañeros —«investigo **juntamente** con vosotros», pues la investigación en solitario no tiene sentido. Lo que sigue es la consecuencia de un diálogo que, sin duda, podrá prolongarse.

---

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado en *Anales de Historia contemporánea. Monográfico sobre: La proyección internacional de España ante el nuevo milenio*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2000, págs. 173-197. Los autores damos las gracias a su director y supervisor, el profesor Juan B. Vilar, por el amable permiso concedido para que pueda ser reeditado en la revista *Eikasia*.

El llamado «problema de España» es un tema, desde luego, que también puede llegar a abrumar, porque es un problema complicado, a la vez, filosófico e histórico. Filosófico, porque el proyecto imperial católico, de donde arranca la cuestión de España, exigió una explicación, una justificación, y, en definitiva, una filosofía de la historia, hasta el punto de que Carlos V se vio obligado a recurrir a las Juntas de Valladolid en 1550 para discutir si ese proyecto era o no justo, legítimo y verdadero. El padre Vitoria ofreció, como es bien conocido, una justificación racional filosófica e irreducible a la teología, apelando al *derecho*

*de gentes* o *derecho de comunicación*, fundamento de la unidad del Género Humano regido por unas normas universales.<sup>2</sup> Y es histórico, porque la legitimidad no es sólo racional-abstracta, sino material-histórica. Los argumentos sólo toman sentido dentro de la realidad, de la historia real, de los fines ambiciosos, egoístas o ruines de los hombres, y no de especulaciones e inventos.

Mas, siempre que han acontecido sucesos de escala universal, o considerados así en su tiempo, han exigido la referencia a la filosofía de la historia. A modo de ejemplos: Platón escribe *La república* —cuyo capítulo VII constituye una filosofía de la historia— en respuesta a la derrota de Egospótamos y la decadencia de Atenas; San Agustín escribe *La ciudad de Dios* para salvar a los cristianos de la responsabilidad del saqueo de Roma por parte de Alarico; Hegel escribe *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* tras la Revolución Francesa...

## 1. La «cuestión de España»

A efectos de la argumentación podríamos establecer dos opciones-límite teóricas sobre la «cuestión histórica de España»:

Una, defendida por ejemplo por J.P. Fusi y J. Palafox,<sup>3</sup> según la cual no hay tal «problema de España»: España es un país como otro cualquiera. Esta tesis es una consecuencia de la propia metodología histórica positivista, que tiene presente variables como la producción agrícola o industrial, el PIB, la capacidad de consumo, la administración financiera o judicial, etc. Indudablemente, tras el recuento de los datos, las cifras macroeconómicas tienden a ser semejantes a las de los países vecinos o con los que entra en relación comercial, etc. Puro formalismo. Así estudiada, la historia de España no sólo no induce problema alguno sino que resulta incluso ridículo plantearlo siquiera. A medida que el país se industrializa, se urbaniza, se llena de turistas, de

---

<sup>2</sup> VITORIA, Francisco: *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de gentes*. Madrid. Tecnos. 1998.



música rock y comida-basura, no hay tal cuestión. Esta aseada y elegante tesis interesa a cierta burguesía, a los ejecutivos de las empresas multinacionales, a escritores cosmopolitas... o a los defensores de la globalización. Sin embargo, intelectuales e historiadores se empeñan desde hace mucho tiempo en hacerse un problema de España.<sup>4</sup> ¿Qué es España? Se preguntan en Madrid, en Barcelona, en Valencia, en Sevilla... J. Varela resalta que el problema español existe entre los nacionalismos periféricos incapaces de existir sin la mitología romántica sobre la totalidad nacional, a lo que se suman, sin duda, ciertas voces nostálgicas del glorioso pasado español.<sup>5</sup> Borja de Riquer recuerda que la politización de viejos particularismos y la nacionalización del patriotismo liberal español son procesos coetáneos.<sup>6</sup> Una de las mejores pruebas de esta argumentación es la historiografía regionalista del siglo XIX surgida frente al centralismo uniformador del Estado liberal.<sup>7</sup>

Pero al escribir una historia particular de un estado, nación, etc. hay que tener presente la materia misma de estudio. España no es un país más —«un país normal, pero no tanto» dice Riquer, porque, entre otras cosas, ha sido cabeza de un Imperio «donde no se ponía el sol», y lo ha sido durante mucho tiempo, según la escala temporal de la historia de Europa, incluso de la civilización de cuño helenístico-romano. El imperio español, heredero en cierto modo del imperio romano y del sacro imperio al constituirse como línea de choque entre el cristianismo y el Islam, ha protegido los territorios que se convertirían más tarde en las grandes naciones —Francia, Inglaterra, Holanda, Alemania...— y ha permitido su estabilización. Las grandes fracciones territoriales en Europa tienen un trasfondo teológico-político en el que se debate si es el papado o el emperador quien tiene la representación privilegiada de Dios en la tierra. Estos conflictos, primero en forma de polémica, después en forma de guerras, coinciden con la conquista de América. Las incipientes naciones se enfrentan al Papado romano, lo que conducirá a una escisión muy profunda entre dos zonas de Europa. Estos enfrentamientos se agudizan con la explotación del Nuevo Mundo. Tras dos siglos de luchas entre Holanda e Inglaterra contra España —y junto al siempre encaje de bolillos de la católica Francia (Richelieu, Mazzarino...) para unirse con los protestantes (por ejemplo, con el rey de Suecia), y debilitar en lo posible a los dos imperios, el hispano y el anglosajón— España terminó por perder batalla y guerra.

---

<sup>3</sup> FUSI, J.P. y PALAFOX, J.: *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*. Madrid. Espasa. 1997.

<sup>4</sup> Una guía sobre el asunto en FRANCO, Dolores: *España como preocupación*. Madrid. Alianza. 1998.

<sup>5</sup> VARELA, J.: *La novela de España*. Madrid. Taurus. 1999, p. 20.

<sup>6</sup> Riquer I PERMANYER, Borja de: “El surgimiento de las nuevas identidades contemporáneas: propuestas para una discusión”, en García Rovira, Anna M<sup>a</sup> (ed.), *España, ¿nación de naciones?*. Ayer, 35, 1999, p. 27.

<sup>7</sup> MORENO ALONSO, M.: “Historiografía del siglo XIX”, en *Nation et nationalités en Espagne XIX-XXs.*, París. Fondation Singer-Polignac. 1985.

¿Cómo explicar este «hecho» histórico que es su derrota? O bien acudiendo a las esencias, y repitiendo la leyenda negra: España es un país católico, oscurantista, inquisitorial, analfabeto, mísero, supersticioso... que no supo estar a la altura de los tiempos, que fue sobrepasado por el resto de Europa, ensimismado en sus glorias pasadas. Mientras que Europa, al contrario, significa el progreso, el bienestar, la razón... El propio Azaña asumió esta dicotomía radical: o España se incorpora a Europa o deja de existir.

Esta posición pasa por alto o ignora lo que es el «contexto histórico». Se olvida que la Historia de la Europa moderna es una lucha continua y despiadada en la formación de los estados por su emancipación de Roma. Se olvida sistemáticamente que la Inquisición actuó en Europa y que fue más brutal, si cabe, que en España: Si la caza de brujas en España termina con el proceso de Logroño de 1611, en el que el inquisidor Salazar y Frías racionalista y escéptico prohíbe los procesos colectivos, etc., en Inglaterra la quema de brujas terminará en 1712. Se olvidan todas las barbaries europeas: En el París de 1610 se ordena quemar en la plaza pública el libro del jesuita Mariana, y poco después Jacobo I manda quemar en Oxford la obra de F. Suárez, *Defensio fidei*, etc. Ricardo II asesinó al jovencísimo rey Eduardo V. Enrique VIII mandó asesinar a Tomás Moro y T. Cromwell, y a sus esposas Ana Bolena y Catalina Howard. Isabel I hizo ejecutar a María Estuardo, reina de Escocia. Miguel Servet es quemado por Calvino. Bajo el reinado de Luis XIV en Francia se expulsa a los protestantes: La Noche de San Bartolomé todavía hace temblar. Los ilustrados franceses e ingleses toleran o silencian el esclavismo. Por no hablar del Terror de la Revolución Francesa, de las matanzas de la Primera Guerra Mundial, del holocausto nazi, de la represión tras la Segunda Guerra Mundial en Francia o en Italia, de la guerra de los Balcanes ante nuestros mismísimos ojos, etc. Y no se nos venga a decir ahora que todo esto no es más que un reflejo de la maldad humana, porque no es de recibo aplicar la «historia» a España y la «antropología» a los demás. Digamos que la leyenda negra afectó de manera perversa a la conciencia de un país, en el que a la derrota se sumó el sentimiento de culpa. Sólo así puede entenderse la obcecación casi paranoica de intelectuales tan inteligentes como Menéndez Pelayo exaltando la España católica.

Pero también puede contemplarse el problema de España como el problema de un imperio que tiene sus propios planes y programas, pero que son derrotados por otro imperio que se consolidó precisamente a partir del español y que no tuvo piedad con nadie: ni con los más cercanos, diríamos los católicos, ni con los más lejanos, los indígenas a quienes abandonaban a su suerte, o contemplan con indiferencia. Y, curiosamente, todo ese expolio y explotación que la denuncia de Marx y Bakunin identificaron con el Capitalismo, el imperio anglosajón lo justificó por medio de una teoría filosófica que se presenta como lo más respetable del mundo: una teoría del

individuo —el individuo lockeano, contrafigura del *cogito* cartesiano, y una teoría del pacto social, por el cual, una vez se pacta, el individuo transfiere todo el poder y toda la violencia al estado (el *Leviatán*), el cual monopoliza la coacción (Hobbes). El Imperio católico español justificaba el poder en América de una forma muy distinta. La escuela de Salamanca —Vitoria, Soto, Suárez...— defendió la organización del mundo sin limitación alguna desde la ley de Dios. No de cualquier dios, sino del Dios de la teología natural que conoce a todos los hombres y se preocupa por la libertad de todos ellos. Doctrina que se enfrentaba radicalmente a la que sostenían los tratadistas del otro Imperio cristiano —el protestante anglosajón, que defendía, en la tradición de Maquiavelo, el derecho natural de los más fuertes (Hobbes) y que la literatura inglesa ha cantado y loado sin dudas ni culpas *ad maiorem Isabelae gloriam* —Conan Doyle, Rudyard Kipling, etc. Si el ideólogo inglés Locke consideró la propiedad privada como derecho natural, la tradición española la consideró como derecho positivo. El valenciano Luis Vives o el granadino-salmantino Francisco Suárez sostuvieron que las cosas de la naturaleza ¡y aun el trabajo humano! son comunes a todos los hombres, pero no porque haya que repartir positivamente las tierras o los bienes, sino porque nadie puede considerar definitivamente suyo lo que los demás puedan necesitar: no hay que dar todo a todos, sino a cada uno según él pueda utilizar. Ahí se encontraría ya en germen el eslogan revolucionario de Marx: «Cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades». No hay que olvidar que, en la Junta de Valladolid de 1550-51, vencieron las tesis de fray Bartolomé de las Casas sobre las de Ginés de Sepúlveda, más cercano a las teorías anglosajonas.

## 2. Catolicismo español frente a protestantismo anglosajón

Como estas dos posiciones ante la Historia de España son incompatibles, parece que no queda más remedio que plantearse la «cuestión de España». ¿O es que acaso nuestros intelectuales son unos estúpidos por hacerse una y otra vez esta pregunta? ¿No responde a la realidad? ¿Se lo inventan? ¿No se puede añadir nada a un conjunto de estadísticas económicas o demográficas? ¿Acaso no toma partido todo historiador al narrar los acontecimientos?

Pero que un Imperio pierda la guerra, la posición central y articuladora del mundo, no es cosa baladí. Como reconocen muchos historiadores, por ejemplo Berend y Ranki, España es aún a comienzos del siglo XXI uno de los países más ricos del mundo.<sup>8</sup> Muchos de los herederos de esa derrota no se resignarán y vivirán esperando una revancha histórica, posición que se confunde o identifica con el reaccionarismo y la nostalgia, y se inventan una genealogía de héroes traicionados por personajes

---

<sup>8</sup> PRADOS DE LA ESCLOSURA, L.: *De imperio a nación. Crecimiento y atraso económico en España (1780-1930)*. Madrid, Alianza, p. 25.

demoníacos. Otros supondrán que todo lo que es vencido es inferior y que la única salvación de España sería la de incorporarse a los vencedores, posición que defendieron ciertos krausistas, la generación del catorce y muchos autodenominados progresistas. Y, entonces, el dualismo se presenta inevitable: O España es lo mejor del mundo o es lo peor del mundo. O España ha de volver a su esplendor o debe desaparecer absorbida por el Imperio vencedor (las dos Españas que cantó Machado). Pero habría que ponerle algo de sordina a este sonido tan puro y tan simple.

En rapidísimo resumen: la idea de España como unidad tiene sus antecedentes en unos planes y proyectos contra el Islam. Un proyecto de esta envergadura requiere poner en marcha una gran energía en hombres, máquinas, estrategias.... Y fue la Iglesia Católica, por medio unas veces de unos reinos y otras de otros, quien consiguió organizar la resistencia. En esas luchas, el cristianismo, imitando el expansionismo musulmán, se va viendo a sí mismo como un imperio que quiere «re-cubrir» el Islam mismo. Pero una vez superado ese peligro, los distintos reinos entran en devastadoras guerras para escapar del poder —mediador y superior— de Roma. Guerras atroces que Erasmo denuncia escandalizado. Carlos V ve en la Reforma un movimiento que puede dar al traste con el proyecto de imperio católico. Felipe II se empecina contra los protestantes porque los ve como enemigos internos, como terroristas. De ahí que utilizara a la Iglesia contra los reformistas. Trento es un arma de Felipe II más que de la Iglesia.<sup>9</sup> Lo que quizá no pudo entender Felipe II es que el movimiento reformista era autosuficiente y que estaba dando lugar a otro Imperio que se consolidaría a lo largo del siglo XVII y ya en el XVIII «superaría» a España en poder militar. El Imperio español se quedó a medio camino: sus leyes, sus proyectos, sus planes no se pudieron desarrollar, porque no tenía tiempo para rectificar, para asimilar sus propios errores (en esto se diferenciaba del Imperio romano, cuyos enemigos se encontraban en las fronteras y, por así decir, murió de muerte natural). España perdió la guerra sin haberse agotado y sin haber sido absorbida, porque ya tenía una cultura muy poderosa —lengua, jurisprudencia, literatura, filosofía... De ahí que unas veces se interprete esto como «decadencia» (Ortega), otras como «fracaso de la revolución industrial y burguesa» (Tortella, Nadal), otras como «preocupación» (Dolores Franco), otras como «nación absurda y metafísicamente imposible» (Ganivet), otras como «falta de voluntad política» (Azorín)...

\* \* \*

¿Qué postura adoptar ante una derrota de esta envergadura? Por una parte, no se trata de defender la bondad esencial de España; pero, tampoco se puede admitir que en Europa esté todo lo bueno y en España todo lo malo. Si las ciencias etológicas,

---

<sup>9</sup> Así lo sugiere PEÑALVER, P.: *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid. Akal. 1997, p. 46.

biológicas y sociales ponen de manifiesto algo es que los hombres somos todos muy parecidos y todos somos, por así decir, igual de malos. Nos vamos diferenciando en algunas cosas que hacemos —las culturas, pero de las que tampoco puede decirse que son buenas por definición, según sostiene el relativismo histórico, porque hay culturas simplemente aborrecibles, como la cultura nazi.

Por otra, hay que tener presente la cuestión de la *ciencia*, que el marxismo clásico consideró como superestructura, pero que aquí hemos de considerar como un elemento más de las sociedades modernas. Lo que el marxismo ortodoxo consideraba superestructura, yuxtapuesta a la realidad infraestructural, nosotros lo consideramos como partes que vinculan otras partes del entramado social. La ciencia no es ni pura ideología ni pura técnica, porque comporta un modo de comprender la realidad. Decimos entonces que las partes están conjugadas *diaméricamente*.<sup>10</sup> Es decir, la ciencia, como parte del todo histórico y, por tanto, homogéneo a él, se intercala por entre otras partes históricas, como la economía y las técnicas. Por ejemplo, las formas que han de tener los barcos remite a la Geometría con la que han de contar los artesanos, los carpinteros, etc.; pero, también en otras partes, quizá menos evidentes, aunque no menos importantes, como los sistemas de propiedad. Recuérdesse que las técnicas de medición de meridianos, que fueron determinantes para decidirse por la teoría de Newton frente a la de Descartes, se iniciaron con un proyecto del ministro francés Colbert para conocer las tierras sobre las que ejerce el poder el monarca Luis XIV, quien, al conocer los resultados, comentó irónicamente que había perdido con los astrónomos más territorios de los que pudo conquistar con las armas.

El Imperio anglosajón admitió, desarrolló y utilizó la nueva mecánica, mientras que España —por defender quizá el dogma de la Eucaristía a través de los jesuitas que eran el brazo intelectual de la Iglesia contra la Reforma— no admitió siquiera la física galileana y menos aún la newtoniana.<sup>11</sup> Ciertamente que había razones que favorecían una buena acogida en los países de la Contrarreforma, pues el protestantismo, a través de las doctrinas luteranas de la predestinación, se plegaba más rectamente al determinismo de la ciencia. El mundo católico era muy reacio al determinismo, porque defendía la libertad del hombre: en cualquier pacto social, al hombre siempre le queda a salvo una parte de libertad irreductible. Pero la admisión de la ciencia conlleva consecuencias muy importantes en la ontología, es decir, en lo que una sociedad considera realidades o entidades. No es lo mismo creer en los dioses olímpicos o en ángeles y en demonios, que en un mundo mecánico hecho a imagen y semejanza de un reloj. Sobre todo cuando

---

<sup>10</sup> PÉREZ HERRANZ, F.: “Emigración/inmigración, conceptos conjugados”, en Santacreu, J.M. y Vargas, M.D., *Las migraciones del siglo XX*. Universidad de Alicante. 1999.

<sup>11</sup> Una excelente exposición en REDONDI, P.: *Galileo herético*. Madrid. Alianza. 1990.

la elección de unas entidades u otras se constituye en un discriminador entre las naciones.

Y éste es, a nuestro modo de ver, una de las cuestiones centrales, para comprender lo que ocurrió realmente en España. Y debemos resaltar aquí que Cataluña quedó incorporada a este lado de la ontología católica, que defendió el catolicismo, ahora que a Cataluña se la presenta identificada con la razón moderna «europea». Que Cataluña mire a la península en vez de a Francia o a Italia más que a “una noche de amor poco meditada” [Fradera (1999), pág. 87],<sup>12</sup> quizá fuera debido a una amistad de juventud y, suponemos que ya se le habrá ocurrido a alguno de los antropólogos-historiadores de los que tanto abundan que, más que un matrimonio de conveniencia, pudo ser un matrimonio impuesto o co-determinado por las reglas de parentesco de la época, si es cierto que todos los pueblos de la península miraron al mismo sitio, que era la lucha contra el Islam. No se puede elegir a Jaume I como símbolo impunemente, puesto que fue un conquistador «contra el moro» y que, por cierto, entregó el reino de Murcia a Alfonso X el Sabio. Esta unión de fines y planes del cristianismo frente al islam ha dado como resultado, entre otros, que el protestantismo en España haya sido un fenómeno más de esnobismo que de arraigo social, y que se desarrolló en el plano de la ilegalidad y del esoterismo.<sup>13</sup>

Y así, por ejemplo, si bien son Jaume Balmes y Pere Mata y sus discípulos, los hombres de la *Reinaxença*, Manuel Milá y Fontanals y Pau Piferrer, quienes inician ese movimiento de recuperación del pasado medieval catalán, de la mitificación de valores ancestrales, lo hacen en el marco de una cosmovisión católica, anti-moderna y anti-industrial. Rubió y Milá, por ejemplo, refuta el libro de J.W. Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*. En general, es un movimiento que ataca al liberalismo, un círculo en el que se encontraba bien a gusto el símbolo de la España católica y eterna, Marcelino Menéndez Pelayo.

Una historiografía de buenos y malos que identifica al explotado, al marginado o al colonizado, como un ser bondadoso por naturaleza, sólo malogrado por la sociedad (Rousseau), no sale de su asombro cuando tiene que asumir los crímenes de Stalin, las aberraciones de Nicolae Ceaucescu, la brutalidad de la KGB o de la STASI, el caso Gal o la corrupción durante el gobierno del PSOE, etc.

---

<sup>12</sup> FRADERA,, Josep M. “El proyecto liberal catalán y los imperativos del doble patriotismo” en García Rovira, Anna M<sup>a</sup>, *op. cit.*, p. 87.

<sup>13</sup> VILAR, Juan B.: *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. (Los orígenes del Protestantismo español actual)*. Prólogo de E. Carr. Madrid. Ediciones Itsmo. 1994.

### 3. Capitalismo y anticapitalismo

Por esto, habría que abrir otras perspectivas. La socio-económico-política, por ejemplo. ¿Qué significan las rebeliones, las revoluciones socialista, comunista o anarquista? ¿No es un ataque al individualismo egoísta del Beneficio y la Ganancia por encima de toda justificación social? ¿Acaso no son revoluciones contra el individualismo ontológico y la explotación capitalista del pacto de los más fuertes? El capitalismo, al constituirse en un concepto abstracto lo tritura todo. Pero ¿por qué no asociarlo precisamente a su propia materialidad, concreta, que es la forma de explotación del Imperio anglosajón? Porque las reivindicaciones —llamémoslas en general «marxistas-socialistas»— actúan contra el Capitalismo, pero no contra un capitalismo cualquiera, sino contra el capitalismo de cuño anglosajón, que se va imponiendo por todo el mundo. El punto de referencia de Marx es la revolución industrial en Inglaterra. Pero lo que puede sorprender a algunos es que, desde el Imperio Católico español, ya se había tratado de resolver la «cuestión social» por una vía de reforma social; cuestionando la propiedad privada de derecho positivo (Vives o Suárez) frente a la propiedad privada, y la denuncia al abuso de poder justificando, incluso, el regicidio (Mariana).

¿Cuál es el problema español? Pues nos parece que, desde esta perspectiva, se encuentra en la frustración de no haber concluido de manera natural, según procesos objetivos, sus planes y sus proyectos, **al ser derrotado por el imperio anglosajón, pero sin ser absorbido por él, porque el catolicismo nunca se dejó absorber por el protestantismo.** Por una parte, un estado que está tratando de administrar un imperio desde un compromiso católico-universal de justicia, etc. Y, por otra, un estado que pierde ese poder y, entonces, tiene que incorporarse a un tipo de economía y a una jurisprudencia muy diferente y ajena a su tradición: lo que podemos llamar, por simplificar el «liberalismo».

A partir de las guerras napoleónicas se pretende la construcción de un nuevo estado que no reivindique las antiguas instituciones.<sup>14</sup> Este liberalismo será defendido desde Andalucía (las Cortes de Cádiz) por todos los liberales españoles. Un liberalismo que será atacado por otros andaluces, castellanos o catalanes... que tenían intereses e ideologías irreductibles a la defensa de la propiedad en el sentido lockeano. “Los grupos dirigentes catalanes —comenta Fradera refiriéndose a la primera mitad del siglo XIX— compartieron siempre sin reservas el proyecto general español”.<sup>15</sup> El liberalismo se pensaba identificado con la nación política española desde Alcalá Galiano hasta Ramón Xanadró y Fábregas. Las Cortes de Cádiz introducen el concepto liberal de propiedad

---

<sup>14</sup> Cf. en VARELA, J. *Jovellanos*, Madrid. Alianza. 1986.

<sup>15</sup> FRADERA, Josep M. *Op. cit.*, p. 91

tomado de Locke. “La nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad, y los demás derechos legítimos de todos los Individuos que la componen”(Art. 4). Y la propiedad deja de ser libertad subjetiva, para constituirse en derecho objetivo.

Y entonces se inicia uno de los procesos más curiosos —por singular— de descomposición de un Imperio. El Estado Español, heredero del Imperio de Carlos V, tiene que liberalizarse (Cortes de Cádiz, Trienio liberal, desamortización...) para entrar en la economía europea, que se piensa ya como un predicado universal económico. Pero el catolicismo se opondrá frontalmente a esta sociedad mercantil e industrial y, cuando no le queda más remedio que admitir el mundo fabril irreversible, será siempre muy reticente (como caso bien reciente, la oposición del obispado y del ayuntamiento de Ávila a admitir la fábrica Renault, porque los ingenieros y obreros llevarían la corrupción y el pecado). Prados defiende la debilidad de la industria que “no supo o no quiso” buscar mercados exteriores y entrar en competencia con las otras naciones Y de estas descompensaciones se nutren los conflictos entre las distintas regiones de España: mientras que el Estado central —junto con las burguesías de toda España— se va liberalizando, modernizando (con mil altibajos y problemas), las periferias mantienen los valores tradicionales del catolicismo. Pero, por su estructura geográfica e histórica —los molinos de agua y las minas de carbón en el País Vasco, la manufactura textil en Cataluña... hacen que en estos lugares se mezclen los intereses de la sociedad capitalista e industrial, con todo lo que esto conlleva de nuevas formas de vida: proletariado, asociacionismo reivindicativo, anti-maquinismo, etc., articulados por un pensamiento de cuño calvinista y puritano y los intereses de la iglesia católica. En el terreno educativo-propagandístico, la contradicción se hace perfectamente manifiesta: desde el interior, el sistema público se verá debilitado por la competencia de las órdenes clericales y el acoso ideológico de la Iglesia. Todos los historiadores están de acuerdo en subrayar la débil nacionalización de la ciudadanía española. Desde el exterior, España se ve como un país católico y supersticioso al que se ataca su componente eclesiástico: la literatura erótica anglosajona y francesa utilizará a los sacerdotes y monjas católicos como seres perversos, que sólo piensan en bárbaras orgías y comilonas, etc.<sup>16</sup>

Así que si consideramos los tipos de Imperio —Depredador-anglosajón y Católico-español— y los tipos de gobierno —Liberal y Barroco, llamando Barroco al imperio alternativo al Liberal, encabezado por los jesuitas, obtenemos el siguiente cuadro combinatorio [**Cuadro 1**]:

---

<sup>16</sup> VELARDE FUERTES, J.: *El libertino y el nacimiento del capitalismo*. Madrid. Pirámide. 1981.



Capitalismo			
		<i>Depredador</i>	<i>Católico</i>
Gobierno	<i>Liberal</i>	1. Depredador-Liberal	2. Católico-Liberal
	<i>Barroco</i>	3. Depredador-Barroco	4. Católico-Barroco

**Cuadro 1**

Estas cuatro figuras muestran la complejidad del asunto (que impiden la reducción del problema de España a un enfrentamiento entre europeístas-progresistas y casticistas-reaccionarios) y la dificultad que tienen los políticos a partir de las Cortes de Cádiz para saber a qué atenerse. Por ejemplo: una posición que se instala en la situación 2, puede considerar al Estado —según le convenga— como un puro reaccionarismo (situación 4) o como un puro explotador (situación 1) o, lo que ya es el colmo, reaccionario y explotador a la vez (situación 3), mientras que él se protege contra la denuncia de ser arcaico por ser liberal, y contra la denuncia de ser explotador por ser católico. Así se puede explicar por qué es posible identificar nacionalismo con izquierda contra la explotación, defendido por un gobierno de derecha: la explotación se coloca en el Gobierno al que se identifica con Capitalismo, y a Madrid como símbolo (paradójicamente, a partir de las Cortes de Cádiz, el *centralismo* comenzó siendo *federalismo*, y a Madrid le correspondía ubicar la Junta Central, donde se dirimían los intereses de las zonas ricas periféricas y los tráficos de influencias). Pero esto no se sostiene, porque también los trabajadores madrileños quedan sometidos a ese capitalismo. ¿Entonces? En las periferias, las burguesías católicas y apoyadas no sólo por símbolos religiosos sino por los propios sacerdotes y frailes católicos se involucran también en la lucha contra el liberalismo (carlismo...), que identifican en el límite con el Estado... madrileño.

\* \* \*

Este cuadro abstracto puede irse haciendo más concreto, si vamos dando valores históricos a las variables que representan todas las posibilidades. Así, tendríamos [Cuadro 2]:

Capitalismo			
	<i>Depredador</i>	<i>Católico</i>	
Gobierno	<i>Liberal</i>	1. Liberalismo / Federalismo (Pi y Margall) Nación-contrato	2. Centrismo, consenso sentido común... <i>Koiné</i> (?)
	<i>Barroco</i>	3. Militarismo Nacional-catolicismo (tradición de los espadones hasta Primo de Rivera, Franco).	4. Doctrinarismo (Cánovas del Castillo) Nación-estado

**Cuadro 2**

La superposición de las cuatro situaciones manifiesta ya la inestabilidad enorme que sufre la incipiente «nación española». Porque ese esquema ha de articularse sobre el concepto de *propiedad* ¿Cómo llegar a un acuerdo sobre lo que ha de considerarse «derecho de propiedad» en sistemas tan diferentes como el catolicismo de cuño aristotélico y tomista que parte de la sociedad, y el protestantismo que afirma el pacto originario entre individuos aislados e iguales?

Ahora bien, estas posiciones se definen no sólo por lo que son, sino también por lo que no son, por sus propias negaciones o alternativas, por movimientos antagónicos o solidarios, que sólo adquieren sentido y legitimidad en el marco de la polémica primitiva. Y así tendríamos [**Cuadro 3**]:

Capitalismo			
	<i>Depredador</i>	<i>Católico</i>	
Gobierno	<i>Liberal</i>	1.Socialismo, Democratismo, Libertario... en el ámbito del: Liberalismo / Federalismo	2.Eclecticismo  en el ámbito del Centrisimo.
	<i>Barroco</i>	3. Pacifismo y terrorismo en el ámbito del Militarismo	4. Las naciones-Espíritu en el ámbito del Doctrinarismo

**Cuadro 3**

La situación española, por tanto, no se pliega al análisis marxista ortodoxo, según el cual a cada grado de desarrollo económico le corresponde una ideología, porque conviven dos ideologías excluyentes, que sólo pactarán cuando se encuentren muy debilitadas. No hay dificultad de encontrarse con catalanistas decimonónicos, por ejemplo, recuperando muchos componentes del tradicionalismo español (Llorens y Barba y Manuel Milá y Fontanals los maestros muy queridos de Menéndez Pelayo). Para el catalanismo incipiente, por ejemplo, para el obispo de Vich, el castellano no es tanto «lengua del Imperio» como «Religión extranjera», que es cosa muy diferente. Mantener la lengua es mantener las esencias católicas, frente al liberalismo que invade la península (algo común a lo que ocurría entre muchos comunistas y socialistas de los sesenta y setenta que se negaban a estudiar inglés, la lengua del Imperio norteamericano). Ya había sostenido Antoni Campmany (en *Carta a Godoy*) —mucho antes que Unamuno— que la nación se identifica con las virtudes morales que proceden de la fe católica y la exaltación de lo español frente a la corrupción francesa. Pero una vez que la Iglesia se ha dinamitado, que se han configurado las distintas naciones, el barroco-católico queda como residuo en zonas que se van aislando en lo cultural, pero que han de incorporarse al capitalismo liberal, que es la economía real. Hay que tener en cuenta la mano de la Iglesia contra los procesos de industrialización. Pues los señores eclesiásticos —como los laicos— administran justicia, deciden la fiscalidad y sólo en las ciudades (en los realengos) era posible aplicar la ley del Estado nacional. España se define ideológicamente contra la pérfida Albión (que había pecado contra el espíritu en su separación de Roma) y contra la atea e ilustrada Francia, y ya toda guerra es «cruzada». Y entonces ¿cómo asimilar el capitalismo mundial? Un historiador ha de tomar partido aquí: ¿Es historiador del capitalismo-depredador o del capitalismo-católico? ¿Cómo ser historiador del capitalismo sin enfrentarse al poder de los señores? ¿Cómo ser historiador de los fueros, de los privilegios, de las cédulas reales, de las pragmáticas, de la multiplicidad de leyes... con las que el monarca-empedrador ha ido sometiendo revueltas, pagando favores, combinando poderes... sin oponerse a los nuevos ricos? Es imposible la neutralidad. Es cierto que todos estos fenómenos no son propios ni exclusivos de España: “Los nuevos ricos de todos los países —escribe Michael Man— se incorporaron tanto a los regímenes nacionales como a las redes de poder segmental y local-regional del antiguo régimen”.

Pero en España esta imbricación fue muy conflictiva porque, como señala Bueno,<sup>17</sup> España fue un Imperio que tenía planes y proyectos perfectamente asumidos por la población de la península —lo que él llama «ortogramas», y que era de la misma envergadura que el Imperio triunfante anglosajón. Esta tesis nos parece que clarifica todo el asunto. Por eso no era fácil para los liberales salir airoso, porque los católicos

---

<sup>17</sup> BUENO, G.: “España”, *El Basilisco*, nº 25. 1998, pp. 27-50 y *España frente a Europa*. Barcelona. Alba, 1999.

españoles no sólo no reconocían estar en la superstición —como querían hacer creer los franceses, que, por cierto, fueron quienes se inventaron esta España folclórica, de cantes y bailes, bandoleros y serranías, hombres de palabra y mujeres bravías,<sup>18</sup> sino que estaban convencidos de encontrarse en la verdad frente a una filosofía jurídica y una teología que eran criticados por un pensamiento alternativo ¡en sus propios términos! ¡En los términos de la tradición helenista y romana! y no desde el exterior como pudiera hacerlo un budista hindú en las colonias inglesas del pacífico.

Uno de los méritos de la reflexión de G. Bueno es el de sacarnos del acomodaticio y falso esquema dualista de las dos Españas, que sólo sirve para que todo españolito se crea de la España buena y el resto de españoles de la otra (exacerbado en el progre que ha leído (?) a Las Casas o Herder en reseñas de los periódicos). El esquema se ha hecho muy complejo y aquí nadie puede estar ya orgulloso de una unidad nacional, como lo estaban los novelistas ingleses del XIX de su imperio. Por decirlo en fórmula cuasi paradójica: aquí los buenos son también los malos y los malos, los buenos. Los buenos-buenos ya no pueden existir porque el franquismo caricaturizó el concepto de Imperio católico en tanto lo convirtió en ideología fantasmagórica y retórica vacía ¿De cuántas bombas atómicas, de cuántos portaaviones, de cuánto petróleo... disponía Franco para hacer sombra a EEUU o a la Unión Soviética? Si los hubiera tenido la cosa hubiera cambiado, como ha cambiado la posición de las naciones árabes por tener petróleo en su territorio. Sin petróleo ¿quién se acordaría del desierto de Arabia, del Islam? Y los malos-malos (los capitalistas duros y puros) están mezclados con ciertos buenos en el Estado central y en la periferia (las *stock-options*, símbolo del mejor capitalismo financiero son bendecidas por un gobierno al que se acusa de nacionalista y católico).

Nada de extraño tiene que la izquierda española proceda de los círculos más comprometidos y activos de la Iglesia —Acción Católica, HOAC, etc.; o que la teología de la Liberación sea de cuño jesuítico (barroco); o que las ONG, como las antiguas misiones, estén llenas de españoles generosos. Pero, al mismo tiempo, los partidos de izquierda destacan los valores norteamericanos del progreso, si bien sea de modo atenuado: el predominio del mercado, el individualismo, el egoísmo racional económico, etc. España es un crisol que no se puede despachar con lamentos: ¡Ojalá no hubiera conquistado América! ¡Ojalá no hubiera habido Inquisición! ¡Ojalá no hubieran expulsado ni a moros ni a judíos (¿pero sí a los cristianos-jesuitas?)! ¡Ojalá, ojalá...!

\* \* \*

---

<sup>18</sup> PÉREZ GARZÓN, Juan: “El nacionalismo español en sus orígenes: factores de configuración” en García Rovira, Anna M<sup>a</sup>, *op. cit.*

*Dos modelos para la comprensión de la historia: atributivo/distributivo.* Antes de meternos en cualquier discusión es necesario tener en cuenta que al hablar de «nación», no estamos hablando de algo evidente o dado unívocamente, porque como todo que es, podemos estar refiriéndonos a los todos a sus partes, todos que pueden entenderse como distributivos o atributivos. Cuando se consideran las naciones como entidades que pertenecen a totalidades distributivas, todas serían homologables entre sí, tendrían los mismos derechos y deberes, independientemente de los acontecimientos históricos que ocurren en ellos; éstos sólo serían accidentes, muchos de los cuales habría que entenderlos como retardatarios para el reconocimiento de esa nación, eterna, dada ya en los orígenes de los tiempos (*in illo tempore*). Pero también puede verse la nación como un todo distributivo que, independientemente del resto de naciones distribuye en sus partes, consideradas inviolables, las características o esencias de esa nación.

Cuando se consideran las naciones como entidades atributivas, cada una de ellas poseerá características propias, agrupamiento de acontecimientos pasajeros, efímeros (romanos, godos, reyes cristianos, Austrias, Borbones...), que todos reunidos pueden justificar un estado de hechos. Pero también puede verse la nación como una parte atributiva que se engloba junto a otras partes en una totalidad superior que la envuelve.

Si, para definir el concepto de «nación», tenemos además en cuenta otros criterios —por ejemplo, el carácter intensional o extensional del todo— y los combinamos sistemáticamente, se puede obtener un conjunto de posibilidades que se ajusta a muchas de las concepciones usuales. Por ejemplo: España identificada con las tierras que se encuentran al poniente de Europa o una de las trece diócesis del Imperio; un conglomerado de pueblos (España multicultural); una unidad autosuficiente (Valentín Foronda propuso suprimir los nombres de las regiones y sustituirlos por números, nombres que sólo eran origen de disputas crueles, pueriles y funestas); un estado que pertenece a las Naciones Unidas o una de las mil quinientas culturas del mundo o que acepta la declaración de Derechos Humanos; una unidad equivalente entre sus partes (allá donde se reconozca una parte de España, allá está España entera); pluralidad de partes vinculadas a algo común: las Españas; España es una sociedad católica; España es una sociedad occidental... y así, sucesivamente.

#### **4. La carencia ontológica de la nación española**

Si se acepta la complejidad del planteamiento del «problema de España» y si se progresa más allá del siglo XVII, se hacen inevitables las preguntas por el Estado de la nación española en el contexto de la nueva economía anglo-sajona ¿Por qué la *monarquía plurivasallática* —como la llama Pérez Garzón, de los borbones ilustrados,

no pudo lograr un Estado centralizado para entrar en la vía capitalista como hizo Francia y más tarde hará Alemania por la férrea mano de Bismarck? ¿Por qué el siglo XIX no consiguió hacer de España un país moderno e ilustrado? Cuando entra en liza la Revolución Industrial, la lucha por la coordinación de esa nueva forma de trabajo y de propiedad que se impone, encontrará fortísimas resistencias en una estructura que no sólo no está preparada para ello, sino que se considera a sí misma Estado Universal, superior, por tanto, a las formas político-jurídicas alternativas. Aquí es dónde nos parece encontrar el verdadero núcleo de la cuestión el problema de España: ¿Cómo articular la cultura católico-barroca —vencida, pero creyente en sí misma— y la industria protestante-depredadora —vencedora, pero despreciada?

Tendremos que aceptar que si un estado ha conformado un proyecto, unas *posibilidades* de poder; entonces ha de contemplar el futuro, porque al legislar hay que tener en cuenta no sólo el pasado (*anamnesis*), sino lo que puede ocurrir en el futuro (*prolepsis*). Y esto se hace con un conjunto de leyes y con sus fundamentos. Es en este punto donde el historiador positivista y el historiador filósofo se separan. El primero estudiará los hechos que se producen y el segundo los acontecimientos que aun no produciéndose, habrían de ser contemplados porque se encontraban dentro de las posibilidades de ese conjunto de leyes, de expectativas que crea una situación dada (igual que ocurre con los *ortogramas* que empiezan a generarse en Cataluña en el siglo XIX a partir del Ensanche de Barcelona, la construcción del Liceo... o, más recientemente, en el País Vasco suponiendo que su futuro se encuentra en la integración en Europa). Los políticos españoles tenían la obligación de contemplar las líneas por las que habría de discurrir la historia.

Por eso, hemos apelado a una visión general, a partir de un Imperio en el que todos los reinos peninsulares tienen unos mismos planes y proyectos, que no son sino el recubrimiento del Islam. Los orígenes de la nación española, según esto, no se pueden explicar con la hipótesis de Vicens Vives que ha tratado de romper por lo sano este esquema global y constituir una especie de *puzzle* a partir de pequeñas piezas que son las historias regionales —Cataluña, País Vasco, Galicia...— a las que se han ido incorporando las regiones que han podido y como haya sido.

Indudablemente son necesarios los estudios particulares económicos y políticos de la Historia de España para comprender su desarrollo. Por eso la labor de Ramón Carande es fundamental con su *Carlos V y sus banqueros*. Y los estudios subsiguientes de Elliot, Ortiz Domínguez... y del mismo Vicens Vives, por supuesto. Toda interpretación materialista ha de tener en cuenta todos estos resultados. Pero no se pueden convertir en meros hechos positivos, porque los elementos llamados superestructurales, según el materialismo filosófico, están *diaméricamente* conectados

con la llamada infraestructura, como venimos diciendo. El mismo Fusi reconoce que el anglicanismo de Inglaterra, el protestantismo de Alemania o el catolicismo de la España de los Austrias tuvieron mucho de religiones nacionales.<sup>19</sup> Pero esto no es sólo un nombre sino un compromiso con valores, con leyes, con normas, con costumbres, etc. Y, efectivamente, como Caro Baroja ha mostrado, hay multitud de costumbres, fiestas, rituales-ceremonias en España; pero es significativo que todos tienen a santos y vírgenes como patrones o referencias, frente a los rituales protestantes, sobrios, ascéticos, sin imágenes, etc.

\* \* \*

¿Posee la reflexión filosófica algún criterio de decisión para poder orientarnos en esta España que mira hacia el siglo XXI? El problema de España es el de un estado que viene de una derrota económico-política que, sin embargo, no fue absoluta. Que los españoles, quizá oscuramente, sabían que ellos tenían una razón muy profunda de verdad. Y si en lo que concierne al proyecto político España podía ponerse en paralelo y aun superar en el sentido de justicia y honradez al Imperio protestante, tuvo una carencia muy profunda, la carencia, nada menos que de la verdadera ontología como consecuencia de sus reticencias, cuando no su frontal rechazo, a la ciencia, a la física newtoniana que había cerrado categorialmente Newton. Una verdad que cayó del lado de Inglaterra, dada la imposibilidad de llevarla a cabo en los países católicos, por el dogma de la transustanciación. La **«carencia ontológica de España»** significa que las entidades con las que trataba el español medio ya no constituían verdades —la verdad científica, sino que eran falsedades y sobre la falsedad no se puede construir un estado capaz de organizar el mundo porque ese mundo se convierte en un imaginario. Y esto significó que la educación normal de los españoles carecía de criterios críticos poderosos de realidad. El mito, la leyenda, el oscuro recuerdo de glorias pasadas, el oscurantismo... reemplazó a los criterios rigurosos de la racionalidad científica. Jorge Juan con mucha cautela advierte a los teólogos de que la religión no ha de temer nada de la ciencia:

“No es posible que su Soberano, lleno de amor y de sabiduría tal consienta: es preciso que vuelva por el honor de sus vasallos, y absolutamente necesario, que se puedan explicar los Systemas, sin la precisión de haberlos de refutar. Pues no habiendo duda en lo expuesto, tampoco debe haber en permitir que la ciencia se escriba sin semejantes sujeciones”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> FUSI, J.P.: *España. La evolución de la identidad nacional*, Temas de Hoy, Madrid, 2000, p. 43.

<sup>20</sup> JUAN Y SANTACILIA, Jorge: *Estado de la astronomía en Europa, y juicio de los fundamentos sobre los que se erigieron los Systemas del mundo, para que sirva de guía al método en que debe recibirlos la*

Y esa falta de realidad comporta consecuencias muy perniciosas incluso en la política. La falta de una ontología rigurosa permite construir, por ejemplo, ciertos proyectos políticos contemporáneos basados en la mitología de una Atlántida originaria (Krutwig en el País Vasco) o cosas por el estilo.

En España se habría producido un **defecto ontológico** no tanto por desconocer a Newton como por desconocer la ontología que ponía patas arriba (*umstülpung*) la ontología de la sociedad, de la moralidad, del derecho y de la filosofía de la época. Defecto que ha querido ser corregido en muchas ocasiones: desde la Ilustración en el ámbito filosófico del racionalismo y el empirismo; desde el krausismo en el ámbito filosófico del idealismo; desde la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias de 1908 en el ámbito filosófico del positivismo;<sup>21</sup> hasta el Proyecto 2.000 en el ámbito filosófico del pragmatismo. Éste será el precio que ha de pagar el catolicismo barroco por su confrontación con todo lo que viene de la Reforma protestante. En este sentido, la aportación de la filosofía de la historia a la España del siglo XXI es la de contribuir a construir una **ontología verdadera**, que abandone la mitología, y más aun, lo que ha generado la complejidad de un Imperio que salió derrotado de su proyecto de Sociedad Universal.

## 5. Carencia y necesidad de *koiné* de la nación española

El esquema formal que hemos sugerido para explicar la complejidad de los *finés* particulares que se cruzan entre sí —estado liberal, iglesia católica, militarismo, eclecticismo— tras la desaparición de los *planes* tradicionales del Imperio español —dirigidos a todos los hombres— y una vez que el Imperio ha tenido que admitir la imposibilidad de absorber al protestantismo por mediación de su *programa* de cristianización —en cuya formalización ha cumplido un papel muy sintomático el lenguaje universal creado por Ramón Llul— puede servirnos de orientación, como una Idea regulativa; pero conviene asomarnos a cuestiones más específicas que se presentan en el siglo XIX, y dar un giro a nuestro estudio.

Veamos, en primer lugar, la historia de la denominación de los reyes. Los reyes no fueron siempre, de una vez y por todas, reyes de España sino *Rex Hispaniarum* — Reyes de las Españas— y sus Españas eran diversos reinos que se unían

---

*nación, sin riesgo de su opinión, y de su religiosidad.* Madrid. Imprenta Real de la Cazeta. 1774, pp. 14-15.



patrimonialmente bajo su corona y que compartieron, en origen, el proyecto (planes y programas) de recubrimiento del Islam. Los reinos tenían lenguas distintas y leyes distintas, pero un mismo proyecto y un solo monarca sobre cuya cabeza reposaba la corona de cada reino. El Rey de España, siempre jurídicamente hablando, sólo nació cuando la Monarquía Hispánica terminó por perder batalla, guerra y coronas, y salió derrotado su proyecto de Sociedad Universal. Sólo entonces se consiguió delimitar el concepto *España* y desde entonces se proyectó hacia el pasado como algo que había existido desde siempre, desde tiempo inmemorial; pero su proyección de futuro tropezó con el problema del reconocimiento de la nueva autoridad, que siempre había sido un conjunto de coronas acumuladas sobre una cabeza por la «gracia de Dios». Ahora se pactaba —es decir, se representaba una situación ejercida implícitamente— en una carta constitucional, que tendrá la necesidad de un consenso entre los diversos territorios que habían compartido la religión católica, el proyecto —el de recubrir el Islam— y el rey, que acumulaba coronas de reinos distintos; pero en el pacto se mantenía la confesionalidad católica y sus tradiciones, su herencia greco-latina... incluso se mantenían entre los que no compartían el proyecto político de la España Estado-nación centralizado y unificado.<sup>22</sup>

El primer texto constitucional que estableció explícitamente el título de Rey de España fue la Constitución de 1876 (preámbulo y art. 59), aunque Amadeo I ya había sido denominado Rey de España pocos años antes de acuerdo con la Constitución de 1869. En los textos constitucionales anteriores se les denomina Rey de las Españas. El artículo 50 de la Constitución de 1837, el 49 de la de 1845 y el 55 de la de 1856 decían que Isabel II era la reina legítima de las Españas. El preámbulo y el artículo 179 de la Constitución de 1812 decía que el Rey de las Españas era Fernando VII, aunque el artículo 174 prohibía la división del Reino de las Españas y pretendía garantizar su integridad territorial. La Constitución de Bayona de 1808 también habla de las Españas y establece a José I como Rey de las Españas.

Pero los textos constitucionales españoles no van más hacia atrás de los primeros años del siglo XIX y hemos de agudizar el ingenio para encontrar pruebas irrefutables de nuestra afirmación sobre los primeros reyes de España. Si en lugar de consultar los textos jurídicos hacemos una lectura adecuada de las monedas acuñadas en Segovia, Sevilla, Barcelona, Valencia, Madrid, etc. durante los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, una de las muchas nuevas fuentes cuyo uso estamos reivindicando y utilizando

---

<sup>21</sup> GARCÍA SIERRA, P. “La evolución filosófica e ideológica de la asociación española para el Progreso de las Ciencias (1908-1979), *El Basilisco*, nº 15. 1993, pp. 49-81.

<sup>22</sup> STALLAERT, Chr.: *Etnogénesis y etnicidad. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona. Proyecto a ediciones. 1998.

últimamente para hacer la historia contemporánea, podemos encontrar la respuesta.<sup>23</sup> En esta misma revista se hizo una lectura particularmente fecunda de estas monedas<sup>24</sup> y se defendió una hipótesis según la cual la creación de la peseta en 1868 sirve para marcar el punto culminante del tránsito de la Monarquía Hispánica al Estado Liberal, si aceptamos la nomenclatura defendida por Artola.<sup>25</sup> En 1868 se producía el momento definitivo de la ruptura con el pasado y el comienzo de España nacional, única y unificada como concepto jurídico de la monarquía que sustituía al concepto jurídico de acumulación de reinos. El artículo 6 del Decreto de 1868 que creó la peseta estipulaba que las monedas cuyo tamaño lo permitiese ostentarían “una figura que represente á (sic) España, con las armas y atributos propios de la soberanía nacional”. La Academia de Historia elaboró un informe sobre el escudo de armas y atributos de carácter nacional que debían figurar en los nuevos cuños. España fue representada mediante una matrona sentada, recostada o de pie, según se tratase de monedas de cobre, plata u oro respectivamente, entre unas montañas (Los Pirineos) y un peñón (Gibraltar). En su mano derecha tenía una rama de olivo mientras miraba a su izquierda. El escudo de armas estaba cuartelado de Castilla, León, Aragón y Navarra, con remate de Granada. El escudo transmitía un mensaje de unión y unificación territorial de España porque agrupaba en el mismo escudo a los antiguos reinos. Esto significó una modificación importantísima con respecto a los escudos de la Monarquía Hispánica acuñados en las monedas peninsulares y americanas desde Carlos III hasta el final del reinado de Isabel II. En ellos estaban cuartelados dos veces Castilla y León, con remate de Granada y un escudete de la casa de Borbón en el centro, pero no figuraban ni Navarra ni Aragón. En la leyenda de las nuevas monedas de peseta también se incluyó la palabra *España* en singular. Hasta entonces ninguna moneda contenía en sus leyendas dicha palabra en singular; siempre aparecía en plural, tanto en latín como en castellano. Por ejemplo, Felipe II acuñó sobre los 4 reales de la ceca de Segovia desde 1588 la leyenda “PHILIPPUS D.G. HISPANIARUM ET INDIARUM REX”, leyenda que se repite en las monedas de 8 reales del mismo monarca acuñadas en Lima, Méjico, Potosí... La leyenda de las monedas de 8 reales de Felipe III acuñadas en Segovia desde 1607 decía “PHILIPPUS III D.G. HISPANIARUM REX”. Las leyendas de las monedas de 8 reales de Felipe IV y Carlos II eran idénticas, con las únicas diferencias del numeral “IIII” y el nombre “CAROLUS II”. Los borbones no rompieron la tradición y en las piezas de 8 reales de Felipe V acuñadas desde 1701 las leyendas se repiten: “PHILIPPUS III D.G. HISPANIARUM REX” o “PHILIPPUS V DEI G. 1723 HISPANIARUM ET

<sup>23</sup> SANTACREU, J.M. (Coord.): *Historia Contemporánea y nuevas fuentes*, Universidad de Alicante. 1995. ALCÁZAR, Joan del: “Nuevas fuentes documentales en el estudio de la historia presente de América latina”, en *Actas del Congreso de Historia del Tiempo Presente*. Cáceres. Universidad de Extremadura. 1998.

<sup>24</sup> SANTACREU, J.M.: “La revolución monetaria española de 1868” en *Anales de Historia Contemporánea*, 10, Universidad de Murcia. 1994.

<sup>25</sup> ARTOLA, M.: “De la Monarquía Hispánica al Estado Liberal”, en *Historia contemporánea (Revista del Departamento de Historia Contemporánea del País Vasco)*, nº 4. 1990.

INDIARUM REX”. Igual en las de Carlos III, Carlos IV, Fernando VII e Isabel II. Es muy significativo que en las monedas de 20 reales acuñadas en Barcelona por Isabel II entre 1857 y 1863 la leyenda decía “ISABEL 2ª POR LA G. DE DIOS Y DE LA CONST. REINA DE LAS ESPAÑAS”. En breve resumen, los reyes de la Monarquía Hispánica, incluida Isabel II, acuñaron sobre sus monedas peninsulares y americanas las palabras «*Rex Hispaniarum*» o «*Reina de las Españas*», lo cual transmitía un mensaje patrimonial para la unión de los distintos reinos de España bajo una corona, pero en el escudo de sus monedas sólo estaban cuartelados dos veces Castilla y León, con remate de Granada.

El Imperio se transforma en un Estado desde el punto de vista jurídico en paralelo a la constitución de los otros estados europeos. España adquiere el concepto jurídico de Estado y Reino de España en 1868 y el primer rey que utilizó la denominación Rey de España fue Amadeo I de Saboya, y los siguientes Alfonso XII, Alfonso XIII y nuestro actual monarca Juan Carlos I (Artículo 56 de la Constitución de 1978). Esto complica más la cuestión de España. En las páginas anteriores de este artículo, siempre que nos hemos referido al período de la historia anterior a 1868, deberemos sustituir la palabras «*España*» por «*Reinos Hispánicos*» o «*las Españas*», «*Imperio Español*» por «*Imperio Hispánico*», «*Estado*» por «*Monarquía Hispánica*» y «*Rey de España*» por «*Rex Hispaniarum*» o «*de las Españas*». Esto significa que los liberales españoles crearon España cuando la Monarquía Hispánica ya no poseía el Imperio ni las Indias y perdió las coronas, que la Nación española unificó en una sola y devolvió a los monarcas como una sola. No es del todo cierto, porque sigue la refluencia del Estado Imperial, y España hereda algunas islas en ultramar, que luego perderá con la intervención de la armada de los Estados Unidos contra la flota española entre abril y agosto de 1898 y tal pérdida cuestionó la existencia de España tal cual era.<sup>26</sup> También poseía algunos territorios en África, que generaron un enfrentamiento entre los militares españoles del primer tercio del siglo XX —juntistas y africanistas.

Veamos, en segundo lugar, otro hecho y planteemos nuevos problemas a partir de la historia de los tratados internacionales. La paz de Utrecht de 1713, que puso fin a la guerra dinástica entre los Habsburgo y los Borbones por la herencia del imperio, marcó el final de la dimensión europea del mismo, iniciada por los Reyes Católicos y, sobre todo, con Carlos I y sus cuatro herencias de Felipe I, Margarita de Borgoña, Fernando V y Juana. En la paz de Utrecht Felipe V se quedó con la Monarquía Hispánica y las Indias, pero no heredó los territorios europeos y, además, tuvo que ceder, entre otros, una porción del territorio recubierto —Gibraltar— a los ingleses. Felipe V y su dinastía abolieron los fueros y privilegios de los Reinos Hispánicos, pero mantuvieron al Consejo de Castilla como suprema magistratura y al castellano como

<sup>26</sup> SERRANO, Carlos: *Final del imperio. España 1895-1898*. Madrid. Siglo XXI. 1984.

lengua. Además unificaron la administración de los Reinos mediante capitanías generales, audiencias e intendentes según el modelo castellano.

La complejidad de la «cuestión de España» se manifiesta claramente tras la paz de Utrecht de 1713. Por un lado, la dinastía de los Borbones sustituyó a la de los Habsburgo en los Reinos Forales Hispánicos. Por otro, se concretó la Monarquía Hispánica porque desapareció de la cabeza del monarca la dimensión europea de sus coronas, que quedaron en manos de los Habsburgo y de sus aliados, y fue abolido el foralismo en casi todos los Reinos. Si en las páginas anteriores de este artículo, siempre que nos hemos referido al período de la historia anterior a 1713, sustituimos las palabras «España» por «Reinos Forales Hispánicos», «Imperio Español» por «Imperio de los Habsburgo», «Estado» por «Monarquía de los Habsburgo» y «Rey de España» por «Rex Hispaniarum et Imperator», se puede inferir que los borbones crearon la Monarquía Hispánica cuando el monarca perdió la herencia de dimensión europea. No es del todo cierto, porque continúa la refluencia imperial: la Monarquía Hispánica de los Borbones, que heredó los Reinos Forales Hispánicos y las Indias, luchó en Europa con el fin de garantizar una futura herencia territorial para sus hijos, y participó en los pactos de familia contra el imperio anglosajón.

Nada tiene de extraño, entonces, que se empiece a proyectar hacia el pasado el concepto contemporáneo de *España*, que fue acuñado por primera vez sobre las monedas en 1868 y registrado en las constituciones del siglo XIX, pero sin la denominación *Rey de España* hasta la Constitución de 1876 y 1978. ¿España es una nación atemporal o una creación? ¿Si es una creación, es una creación reciente o antigua? La atemporalidad o la creación reciente de las naciones fue uno de los temas que más preocupó a Gellner<sup>27</sup> durante toda su vida y sigue siendo el tema más polémico del nacionalismo aún en nuestros días para quienes siguen considerando la historia como una totalidad distributiva, enmarcada por Dios o la Cultura. Es esta una polémica generada en el romanticismo que ve en las naciones partes de una esencia (Herder apela directamente a Dios, Hegel al Espíritu...) que se distribuye por cada una de las naciones efectivas o que se consideran tales. Pero la historia, según la entendemos, es el resultado de partes diferentes que confluyen (atributivamente), cada una con sus propios sistemas operatorios, que se cruzan, que entran en conflicto, que se absorben unos a otros, que se yuxtaponen, etc.

Veamos, en tercer lugar, la creación de España reciente como concepto jurídico. En breve resumen: El primer proyecto común de los reinos cristianos de la Península Ibérica fue el recubrimiento del Islam, que también fue el motivo originario que condujo a estos reinos hacia América. El proyecto compartido hizo que un monarca

---

<sup>27</sup> GELLNER, Ernest (1998). *Nacionalisme*. Valencia. Afers. 1998.

acumulase sobre su cabeza la corona de varios reinos, después de diversas uniones matrimoniales, y que se denominase jurídicamente rey de cada uno de ellos. A medida que fue debilitándose el proyecto común de recubrir el Islam fue debilitándose el motivo originario que unió a los Reinos Forales Hispánicos y se reforzó el papel del monarca como nexo de unión, porque acumulaba sobre su cabeza las coronas de los distintos reinos y, tempranamente, los monarcas resumieron en sus monedas todos estos títulos con la denominación *Rex Hispaniarum* (Carlos y Juana a principios del siglo XVI).

El enfrentamiento dinástico por el dominio de las posesiones de dimensión europea hizo que los Habsburgo se apoyasen cada vez más en los Reinos Forales Hispánicos y, sobre todo, en Castilla. Para mantener la acumulación de coronas y defenderse de la monarquía británica, tras la desmembración de dimensión europea que supuso la Paz de Utrecht, **fue necesario construir otro proyecto común: la nación (administrativa)**, pero sobre las herencias del viejo proyecto imperial del recubrimiento, el cual no sólo había afectado al Islam sino también al Nuevo Continente americano y a sus civilizaciones no islámicas, que también se recubrían. Este proyecto fue el antecedente y la raíz de la España contemporánea.

El primer gran impulso del proyecto se desarrolló durante la nueva dinastía de los Borbones, que eliminaron los fueros de casi todos sus Reinos, centralizaron y unificaron la administración de los mismos y de las Indias, incorporaron en el comercio del proyecto americano a los Reinos que no participaban, aceptaron al Consejo de Castilla como suprema magistratura y fijaron como lengua de su proyecto la lengua de Castilla, que se convirtió en la lengua española, el español. El segundo gran impulso lo desarrollaron los liberales españoles con el constitucionalismo del siglo XIX y la construcción del Estado liberal español y de su mercado nacional. En el proceso, la educación, el ejército y la iglesia tuvieron un papel fundamental. La pérdida de las Indias y la invasión peninsular de las tropas francesas fueron dos elementos esenciales para la articulación del patriota español y la nación defensiva frente al francés y los que le habían expoliado sus posesiones americanas. Por un lado, la nación se identificó con la monarquía de los Borbones y bajo su corona construyó el Estado liberal, no sin problemas ni guerras como la carlista. Por otro, los restos de aquellas posesiones perdidas fueron incorporadas al territorio nacional como posesiones, primero, y como provincias de ultramar, después. España se estaba construyendo como un solo territorio dividido en provincias sobre los antiguos reinos.

Cuando el Estado liberal estaba casi construido —su parlamento, su hacienda, sus escuelas, su ejército, su iglesia, su administración con gobernadores civiles, diputaciones provinciales, ayuntamientos, capitanías generales y gobiernos militares—

la Monarquía Hispánica tenía que transformarse en Monarquía Española para que naciera el Reino de España. En 1868 empezó el proceso y en 1878 Alfonso XII aceptó la Constitución que decía que era Rey de España. Igualmente, la Academia de Historia elaboró un informe sobre el escudo de armas y atributos de carácter nacional y los historiadores buscaron las raíces históricas de la Nación española y de su Estado. Pi y Margall, uno de los muchos historiadores que reunían la condición de político en el siglo XIX, decía que una de las principales misiones de la Historia era rastrear dichos antecedentes, los de la Nación Española y su Estado.<sup>28</sup>

Pero la unidad territorial de las provincias sufrió una desmembración en 1898: las provincias de Ultramar. Es muy significativo el título de un artículo de Carlos Serrano publicado en la revista *Estudios de Historia Social* nº 44-47: “1898. España en cuestión”. Según el profesor Borja de Riquer,<sup>29</sup> la guerra de Cuba fue vista por las elites liberales españolas más como una guerra civil, interior, de insurgentes separatistas, que como una guerra exterior, imperialista. Los cubanos cuestionaban y rompieron la unidad nacional española. La tibia autonomía que concedió a los cubanos el primer Consejo de Ministros del gobierno liberal de Sagasta el 6 de octubre de 1897, que debía entrar en vigor el 1 de enero de 1898, fue un antecedente de la futura descentralización administrativa. Cuando España perdió la guerra en 1898 ya era evidente la existencia de una crisis de la conciencia nacional centralista y unitaria española. Para el profesor Borja de Riquer el problema no era España, como decían los regeneracionistas, sino el nacionalismo español de las elites políticas del siglo XIX que habían confundido uniformar y centralizar con nacionalizar. Articularon un estado unitario y centralista pero no habían consolidado la nación.

\* \* \*

¿Qué modelos podían desarrollarse para consolidar esa nueva nación española después de 1898? Si volvemos la mirada al Cuadro 2, entonces podremos suponer que hay, al menos, cuatro modelos genuinos, sin perjuicio de que cada uno de ellos pretenda absorber a los restantes. Mas, debido a la complejidad de fines y proyectos cruzados a partir de la derrota del Imperio católico universal tienden a reducirse a dos modelos — las dos Españas de Machado— al establecerse las alianzas de unos *contra* los otros, y de ahí que se presenten como figuras de la falsa conciencia.

---

<sup>28</sup> PI Y MARGALL, Francisco: “La Historia”, en *La ilustración Ibérica*, 7, I, pp. 3.4.

<sup>29</sup> RIQUER, Borja de: “Aproximació al nacionalisme espanyol contemporani”, en *IIIes. Jornades de debat, orígens i formació dels nacionalismes a Espanya*, Reus, Centre de Lectura. 1994, pp. 255-256.

*Modelo federalista.* Hace varios años que defendemos la tesis de que la coyuntura de 1898 propició una dimensión nueva en la escena política legal española con la incorporación de los nacionalistas posibilistas vascos y catalanes a algunos cargos electivos y de gobierno. En septiembre de 1898 el nacionalista catalán Luis Doménech Montaner negoció con el general Camilo García de Polavieja, ex gobernador de Filipinas que en 1896 ordenó la ejecución del independentista José Rizal, un proyecto de autonomía para Cataluña. El acuerdo pactado, que incluía un concierto económico y la Diputación única, encontró el apoyo de los empresarios catalanes y del joven catalanista posibilista Enric Prat de la Riba, entre otros. A este acuerdo se opusieron los sectores más románticos del nacionalismo cultural del Principado. Los resultados del acuerdo se materializaron en marzo de 1899 con el Gobierno de regeneración nacional de Francisco Silvela que colocó en la cartera de Gracia y Justicia al catedrático de la Universidad de Barcelona Manuel Durán Bas, cercano al catalanismo conservador. Los también catalanistas Bertomeu Robert, Pau Font y Josep Ixart fueron nombrados respectivamente alcaldes de Barcelona, Reus y Tarragona, y Josep Morgades y Josep Torras Bages, destacados miembros del catalanismo católico, fueron instalados en los obispados de Barcelona y Vic.<sup>30</sup> También en septiembre de 1898 el nacionalista vasco Sabino Arana, con el apoyo del empresario minero Ramón de La Sota, fue elegido diputado provincial de la minoría por el distrito de Bilbao con 4.462 votos en las elecciones para renovar la Diputación de Vizcaya. A la presencia de Arana en la Diputación provincial siguió la elección de cinco concejales nacionalistas en el Ayuntamiento de Bilbao, cinco más en el de Bermeo, etc.<sup>31</sup>

Antes de 1898 los nacionalismos periféricos y los regionalismos, en España, eran más culturales y antropológicos que políticos; pero la coyuntura de 1898 les facilitó alcanzar la dimensión política, a vascos y catalanes. El desastre de 1898 no fue la causa de los nacionalismos periféricos en España, pero sí que propició una dimensión nueva en la actividad política de éstos y en sus relaciones con el centralismo liberal español. La razón profunda de la eclosión de los nacionalismos y de los regionalismos como consecuencia de la crisis de 1898 hay que buscarla en la existencia de una generación de comerciantes, industriales, profesionales... que iniciaron nuevos proyectos (nuevos ortogramas) alrededor de programas urbanos distintos (por ejemplo, Barcelona, a partir del Ensanche, el Liceo, la arquitectura de Gaudí...), que confluyó en aquella coyuntura y que había proyectado los conceptos contemporáneos de las diversas

---

<sup>30</sup> Vid. RIQUER, B. de: *Liga Regionalista: la burguesia catalana y el nacionalisme (1898-1904)*. Barcelona. Edicions 62. 1977. Y MIR CURCÓ, C.: *Actitutats polítiques i control social a la Catalunya de la Restauració (1875-1923)*. Lleida, Virgili & Pagès. 1989.

<sup>31</sup> Vid. CORCUERA ATIENZA, J.: *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*. Siglo XXI. Madrid. 1979.

nacionalidades periféricas hacia el pasado, en la pluralidad de los antiguos reinos, coetáneamente a la nacionalización del patriotismo liberal español.<sup>32</sup>

*Modelo doctrinarista.* Los antecedentes de la respuesta del Estado de la Nación española están en las políticas de Cánovas y Sagasta hacia Cuba. Cánovas intentó resolver el problema separatista de las colonias mediante las duras acciones de guerra de los generales Polavieja en Filipinas y Weyler en Cuba. Sagasta combinó la dureza de las armas con tímidas y tardías concesiones autonómicas. Los nacionalistas periféricos peninsulares e insulares acogieron las concesiones autonómicas a Cuba del gobierno de Sagasta como un futuro posible para sus respectivas regiones.

*Modelo militarista.* Durante el siglo XX, los generales Weyler, Primo de Rivera y Franco desarrollaron la vía intolerante del Estado-nación española contra los nacionalistas periféricos. No los toleraron. Siendo ministro de la Guerra Weyler (1902), fueron encarcelados por motivos diversos Sabino Arana y Enric Prat de la Riba. En 1923 Primo de Rivera disolvió la Mancomunidad Catalana. Franco disolvió las autonomías del País Vasco y de Cataluña durante la Guerra Civil y, después, persiguió y reprimió a sus políticos, muchos de los cuales se fueron al exilio.

*Modelo ecléctico.* Durante las etapas de gobiernos constitucionales fue posible la vía tolerante del Estado-nación española contra los nacionalismos periféricos. Los catalanes negociaron con Canalejas la mancomunidad, que finalmente consiguieron y desarrollaron hasta el golpe militar de 1923. Los catalanes y vascos consiguieron sendos gobiernos autónomos en el marco constitucional de 1931. Los artículos 1, 11 y 12 de la Constitución republicana regulaban la posibilidad de la existencias de regiones autónomas en España. Después de la Transición Democrática, la Constitución de 1978, con su artículo 2 y muchos más, ha permitido la creación de 17 comunidades autónomas más 2 ciudades autónomas. Por tercera vez en la historia del siglo XX los catalanes han desarrollado sus aspiraciones, pero con un grado mayor de autonomía que el alcanzado en las dos ocasiones anteriores.

El problema de España, ahora mismo, es el de cómo se desarrollará la Constitución de 1978. Si abre la posibilidad de la *koiné*, o conduce al fraccionamiento, o a una federación de estados, etc.

\* \* \*

¿Cuál sería la aportación que la Historia puede hacer a España a las puertas del siglo XXI? No nos parece que sea tanto la «tolerancia», un concepto ambiguo y aun

---

<sup>32</sup> RIQUER, Borja de: “El surgimiento...”, en *op. cit.*



equivoco, porque implica una asimetría entre quien tolera y quien es tolerado, y que indica una efectiva posición de fuerza del primero sobre el segundo. Nos parece una respuesta más eficaz el despliegue de la Idea de *koiné política*, una *koiné* que vaya más allá del ámbito lingüístico en el que se utiliza habitualmente,<sup>33</sup> una *koiné* que incorpore todas las lenguas de España y que todos tenemos que conocer y usar como propias: el idioma catalán pertenece tanto a un barcelonés como a un salmantino. *Koiné* significa además de «comunicar», «poner en común», «en interés común». La tarea del historiador tendría que ser, según esto, enseñar la *koiné* hispana frente a la nación fraccionaria, la *koiné* que se ha ido con-formando a través de procesos que han unido a muchos hombres, muy diferentes entre sí, pero que han compartido proyectos y objetivos comunes (reales, efectivos: edificios, carreteras, instituciones escolares, jurídicas, militares...), y han creado valores no sólo comunes, sino de alcance universal. España es la historia de una *koiné* que tuvo un momento imperial, que no podemos ni olvidar ni excusar, que se enfrentó a otras *koinés* que consideró «malignas», y, por tanto, a las que había que destruir —luteranismo, calvinismo... o incompatibles, y, por tanto, tenía que poner límites —el Islam... Nada tiene de escandaloso, si recordamos que estamos haciendo historia, que no es sino el estudio y explicación de las guerras, de las revoluciones, de los cambios..., y que hoy también se sigue considerando *malignos* a aquellos estados que no respetan los Derechos Humanos —el nazismo, el Chile de Pinochet...— o incompatibles, como aquellos estados que creen en otros valores económicos —el comunismo de la URSS, el fundamentalismo de Irán...

El historiador ha de enseñar esta *koiné*, como Andrés Bello, quien a pesar de ser un convencido nacionalista, enseñaba la unidad idiomática del español. Una *koiné hispano / latina / americana* que posee valores universalizables. Valores que no tienen que remitir a trascendentalismos, sino a valores de la vida cotidiana, como los de guardar el nombre de la mujer cuando se casa y el heredar los hijos los apellidos del padre y de la madre. Y si en esta *koiné* no se han inventado las naves espaciales, sí se ha inventado un utensilio revolucionario por su humanidad: la «fregona», patentada por el ingeniero catalán Manuel Jalón Corominas, que evita a todo el mundo arrodillarse para fregar el suelo ??

---

<sup>33</sup> Cf. LÓPEZ GARCÍA, Ángel. *El rumor de los desarraigados. Conflicto de lenguas en la península ibérica*. Barcelona. Anagrama. 1985

# CRÍTICA AL “PENSAR” DE M. HEIDEGGER DESDE EL MATERIALISMO GNOSEOLÓGICO

(A PROPÓSITO DE LA DISTINCIÓN ENTRE “CIENCIA”, “WELTANSCHAUUNG” Y “FILOSOFÍA”)

Alberto Hidalgo Tuñón.  
Universidad de Oviedo

## RESUMEN.-

Partiendo del cuestionamiento del propio Heidegger («¿Es la filosofía, o bien ciencia, o bien cosmovisión, o es la filosofía *tanto* ciencia *como* cosmovisión, o no es la filosofía *ni* ciencia *ni* tampoco cosmovisión?»), se reconstruye la situación biográfica e histórico-cultural que posibilita tales alternativas a principios de siglo XX. Tras reconocer la validez de las críticas de Heidegger a las posiciones de Husserl y Dilthey, se detectan, sin embargo sus incongruencias respecto a la prioridad ontognoseológica que atribuye a la filosofía y a las *Weltanschauungen* respecto a las ciencias, mostrando las trampas, las ambigüedades y anfibologías en que incurre de forma premeditada para preservar el “halo de misterio” que otorga a la *pregunta por el sentido del Ser*, en la que se demora. Desde el planteamiento “materialista” de los *contextos determinantes*, lo que se oculta tras el preguntar heideggeriano, más que la destrucción de la metafísica o del “pensar occidental”, es un conservadurismo idealizado de la tradición, en el que sucumbe su “criticismo”. Lejos de buscar una explicación ideológica al vínculo entre su filosofía y el nazismo, se sostiene aquí que es este idealismo gnoseológico (que no ontológico) acerca del papel de la filosofía, así como el *descripcionismo gnoseológico* el que nutre su elitismo conservador y su incapacidad de superar el privilegio óntico-ontológico de su *Dasein singular* como punto de partida de todo filosofar.

## 1.- PLANTEAMIENTO: SITUACIÓN Y LÍMITE.

No basta proclamar ideológicamente el pluralismo filosófico para practicarlo. Sólo el cruce de argumentaciones puede ser fecundo. Las excelentes traducciones que muchos textos de Martin Heidegger han recibido en español durante la última década, junto a la floración de especialistas hispanos en su pensamiento (Acevedo, Benedito, Berciano, Cortés, Duque, Jiménez Redondo, Arturo Leyte, Llinares, Molinuevo, Oñate, Patricio Peñalver, Rivera, Ramón Rodríguez, etc.) permiten hoy, no sólo que su pensamiento resulte mucho más inteligible, sino que pueda ser discutido y criticado sin que los especialistas en lo arcano se escuden en la «falta de comprensión o de conocimiento de los textos originales»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Es cierto que nunca han faltado en España y en Latinoamérica cultivadores y admiradores de su pensamiento y que no faltan versiones de sus obras desde la pionera traducción de *Ser y Tiempo* del asturiano José Gaos en 1951, cuando no había más que una versión japonesa anterior del libro a otros idiomas. Una compilación fácilmente accesible a través de internet es la que mantiene Horacio Potel en su página web «Heidegger en castellano», cuya bibliografía recoge las traducciones al español de la Primera Sección, escritos publicados: *Gesamtausgabe. (GA) I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Klostermann, Francfort/Main). Como se sabe la obra completa no estará finalizada hasta 2020 y está previsto que aparezcan 102 volúmenes en su mayoría de escritos inéditos para regocijo de historiadores y especialistas que tienen por delante tajo garantizado. Aunque, por razones obvias, no están recogidas todas las traducciones en la meritísima página de Potel, por lo que a este trabajo respecta sólo deseo hacer notar dos ausencias: la *Einleitung in die Philosophie* [que es el curso que impartió Heidegger el semestre de invierno 1928/29,

Como se sabe, Heidegger defendió la tesis de que sólo se podía filosofar en griego o en alemán, pues la filosofía es la forma genuina de pensar europeo. Más allá de la irritación que este argumento provocó en Victor Farías y otros hispanos que sufrieron en sus carnes el desprecio teutón, es preciso entrar a juzgar su validez con “otros” argumentos<sup>2</sup>. Descalificar a Heidegger por nazi no es más que practicar la recíproca ideológica, mediante la cual los nazis se permitieron el lujo de prohibir la teoría de la relatividad porque su autor era judío. El imperio del funcionalismo pragmatista nos ha hecho olvidar los aspectos sintácticos y semánticos del conocimiento, que gozan de materialidad propia, y son capaces de imponer su lógica relacional, a veces por «encima de la voluntad de poder». Que el conocimiento sea una «construcción» no implica que sus constructos sean meramente sociales, «sociofactos», ni exclusivamente técnicos, «artefactos». Las vitaminas o los plásticos no sólo han cambiado ontológicamente la composición del mundo, sino también gnoseológicamente la cosmovisión y las estructuras cognitivas de las culturas y civilizaciones coetáneas. De la misma manera que la superioridad militar mengua el juicio sobre los aspectos sociales y culturales de las civilizaciones, la espectacular influencia filosófica de

---

en Friburgo], que apareció en GA 27 y está excelentemente traducida al español por Manuel Jiménez Redondo como *Introducción a la filosofía*, (Cátedra, Madrid, 1996) y la nueva versión de *Ser y tiempo*, ejecutada por Jorge Eduardo Rivera C sobre el texto aparecido en GA 2, que, además de estar revisada por el propio Heidegger y por Gadamer, contiene las notas marginales del *Hüttenexemplar*, que no aparecían en la edición de Max Niemeyer en la que se basó la tan criticada (por literal) como influyente versión de Gaos (Editorial Trotta, Madrid, 2003)

<sup>2</sup> Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989. Han corrido ríos de tinta sobre las tesis de Farías y hay varias páginas en internet discutiendo su obra, como, por ejemplo, en francés [http://www.editions-verdier.fr/philosophie/titres/heidegger\\_nazisme.htm](http://www.editions-verdier.fr/philosophie/titres/heidegger_nazisme.htm); son definitivas en ese contexto las contribuciones de François Fedier: *Heidegger: anatomía d'un scandale* (Robert Laffont, Paris, 1988) y su edición de los *Écrits politiques* (Gallimard, Paris, 1995) del maestro alemán; en alemán (<http://www.wsws.org/de/2000/apr2000/hei1-a28.shtml>); y en español, tanto a favor (<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug16/7elrectorado.html>), como en contra y (<http://www.quepasa.cl/revista/2000/07/16/t->). Así, mientras Jürgen Habermas parece apoyar a Farías al prologar el libro y Ernst Tugendhat al reseñarlo, Jacques Derrida sentencia que "no se puede reducir la obra de Martín Heidegger a la de un ideólogo nazi cualquiera". Pero son los heideggerianos chilenos quienes se resisten más a la versión pseudopoliciaca de su compatriota. Según Farías el carnet nazi y las cuotas que abonó al partido hasta el final de la guerra son una prueba de que el núcleo del pensamiento heideggeriano proporcionaba la base de los elementos teóricos articulados por el nacionalsocialismo en relación con la tradición alemana. Félix Duque ha intentado zanjar el asunto con sensatez, no exenta de indignación: «A este respecto, he de confesarles que, si tengo desde luego por correcta la indicación de Kart Löwith, a saber: que el peculiar nacionalismo profesado por Heidegger hunde sus raíces más profundas en su propia filosofía, me parece en cambio insensata la propuesta inversa, es decir: que la filosofía heideggeriana sea nazi-fascista, o sea que se explique desde y se agote en las doctrinas oficiales nacionalsocialistas, debiendo en consecuencia ser arrumbada para evitar su «infección» (o al contrario, utilizada por neonazis estudiosos - alguno habrá, digo yo- como un nuevo y más abstruso *Mein Kampf*). Esta opinión es tan insensata como la creencia de que la filosofía de Aristóteles es esclavista porque en la *Política* se defiende la esclavitud con «buenas» razones, es decir, con argumentos no *ad hoc*, sino tomados de las concepciones éticas y metafísicas del Estagirita» (*En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002, p 14) *Ceteris paribus*, tan insensata, añadiría yo, como creer que el materialismo filosófico de Gustavo Bueno es *aznarista* o, peor aún, que es ideológicamente heredero de la Falange Española de las JONS por el hecho de que su autor haya llevado camisa azul en su juventud, o haya tenido la veleidad de defender peregrinas (más que discutibles) y nunca justificadas decisiones políticas, como nuestra participación en la guerra de Irak, utilizando algunos argumentos extraídos de su filosofía política y de su potente reelaboración de la idea de Imperio.

Heidegger en el siglo XX, exacerba la confrontación entre «adeptos» y «detractores», haciéndonos renegar del sobrio razonar que constituye la esencia de la filosofía y obligándonos a incurrir en la deleznable condición de fabricantes de ideologemas. En otro lugar he contrapuesto las *funciones sociales* a las *funciones gnoseológicas* de las ciencias para poner en evidencia la necesidad de declarar circularmente el bagaje gnoseológico desde el que se opera al investigar en sociología del conocimiento<sup>3</sup>.

Hay que hacer lo mismo en filosofía. Lo interesante de Heidegger es precisamente su esfuerzo constante por retornar a la *reflexión metafilosófica* y por eso esta confrontación entre su pensamiento y el materialismo filosófico se ejecutará en tal terreno, si bien ciñéndonos por razones de espacio a sus planteamientos en la década de los veinte, centrados en la *pregunta por el Ser* y en los que ya aparece su peculiar concepto central de *Dasein*, así como su obsesión por la temporalidad<sup>4</sup>. Si recordamos el diálogo platónico de *El Menón* en el momento en el que Sócrates demuestra que el esclavo sabe que todo lo que se aprende es recuerdo de lo ya sabido y que ese saber es común a todos los hombres, parece deducirse de ahí una condición suficiente: *que el esclavo sepa griego*. Si la condición es necesaria, entonces la filosofía sólo podría decirse en griego. El círculo parece bien cerrado: si la filosofía surge como precipitado de notas y características fundamentales de la actividad reflexiva helenística, mediante la formulación del “problema del Ser” por parte del *Dasein* o *Existenz*, sólo es posible repensarla o “repetirla” en la lengua de origen, el griego, (o en la que legítimamente la sustituye, el alemán, según Heidegger).

No olvidemos, sin embargo, que en la segunda parte, anunciada pero no escrita, de *Ser y Tiempo*, se pretendía, una vez concluida la analítica ontológica del *Dasein*, llevada a cabo con el método fenomenológico, la destrucción de la historia misma de la ontología de acuerdo con un proceder dialéctico, que, sin embargo, no se explicita, salvo por el ejercicio de la negatividad: «Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción* (*Destruktion*, cursivas en el original), hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la

---

<sup>3</sup> Hidalgo, A. «¿Ciencia para qué? Funciones sociales *versus* funciones gnoseológicas», *Cuando se apagan las luces de la razón. Actas de las Jornadas sobre Superstición, Creencia y Pseudociencia*, SAF, Oviedo, 2003, pp. 37-76.

<sup>4</sup> Además de la obra publicada en esa década, tomaré en cuenta sus cursos de 1919 (*Zur Bestimmung der Philosophie* [GA 56/57] y *Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 58]), los de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [GA 63] y *Einführung in die phänomenologische Forschung* [GA 17]) y, sobre todo, el del Semestre de invierno 1928/29, ya citado (*Einleitung in die Philosophie* [GA 27]) y que muchos consideran la mejor exposición para el gran público de las abstrusas elucubraciones de *Ser y Tiempo*, su divulgación exotérica.

ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas»<sup>5</sup>

Pero si, como argüimos desde el materialismo filosófico, esas experiencias originarias por las que se determina como precipitado «lo que hay» (el Ser, la Materia, etc.) surgen, no de las fórmulas de la Metafísica Presocrática, sino de la *aparición de la ciencia* y de la geometrización de las cosmologías de donde proceden estas, que presuponen a su vez operaciones técnicas de control y dominio del mundo, entonces la salida del círculo se realiza por medio de la asunción de la ciencia. Estamos en el corazón mismo del razonamiento heideggeriano, cuya más profunda astucia contra el positivismo decimonónico (e incluso contra el neopositivismo que le vituperó<sup>6</sup>) consistió en haber identificado “Técnica” y “Metafísica”, retrotrayendo ambas, a la vista sobre todo de los desastres de la Primera Guerra Mundial (1914-18), a una genealogía común: el denostado “nihilismo”. Mientras para el materialismo filosófico, la Filosofía lejos de ser un saber originario, constitutivo de las distintas formas de *Menschenheit*, no ya de la abstracta *Menschheit* ilustrada (una construcción ella misma histórica ciertamente), es un «saber de segundo grado», fechado históricamente en Grecia, tras largos procesos de «crítica», cribas, desarraigos y exilios y, precisamente por aplicación de la misma «razón científica» que hace inteligible y reproducible el proceder técnico, en una situación pluralista y mestiza, donde el conflicto debe ser neutralizado («nadie entre aquí que no sepa geometría»), para Heidegger la Filosofía no consiste en otra cosa que en el originario preguntar por el «ser» y por el «sentido del ser», algo que acaece cada vez que un *Dasein* cualquiera se expone a la pregunta por el *destino del ser*, que es el suyo, por lo que es posible remontarse dialécticamente (*anábasis*) antes y después de los griegos, *hic et nunc*, pero también «ahora y siempre» por los siglos de los siglos, e incluso antes de los siglos.

Se comprende la fascinación que Heidegger ejerció sobre los jóvenes alemanes, atenazados entre el *malestar generalizado postbélico* y la *auto-relativización* de la cultura de la que empezaba a nutrirse una incipiente e hipercrítica sociología del conocimiento de la mano de Scheler y Mannheim, entre otros<sup>7</sup>. H. G. Gadamer rememora el «arte que llegó de golpe, cuando el joven

---

<sup>5</sup> Cito *Ser y Tiempo* [GA 2] a partir de ahora por la ya mencionada edición de Jorge E. Rivera como *ST*, § 7, p. 46.

<sup>6</sup> Rudolf Carnap que se burló con saña del lenguaje de Heidegger y evaluó *Ser y Tiempo* como el ejemplo más deleznable de la metafísica *sin sentido* («La superación de la metafísica mediante el análisis lógico-lingüístico», 1932, en A. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965) puede considerarse destinatario de este lapidario diagnóstico: «Los movimientos en contra de esta metafísica le pertenecen a esta. Desde la muerte de Hegel (1831) no hay más que movimiento en contra, y no sólo en Alemania, sino en Europa», Cfer. «Überwindung der Metaphysik» (1936/53), en *Vorträge und Aufsätze* [GA 2]. Hay traducción de E. Barjau en Serbal, Barcelona, 1994, pp. 63-89.

<sup>7</sup> «El problema de la sociología del saber nació, pues, de la intervención combinada de cuatro factores: a) la autorrelativización del saber y el pensamiento; b) la realización de un nuevo sistema de referencia, la esfera social, desde y en el que poder relativizar el pensamiento; c) el surgimiento de una nueva forma de relativización que se

Heidegger pisó por primera vez la tarima de su cátedra después de la Primera Guerra Mundial. Fue algo nuevo, inaudito». La nueva seriedad en la tarea de pensar que impregnó la vida universitaria alemana y sirvió de modelo a su generación, consistió en acabar con el desarrollo rutinario de las clases con «libros», «ir a las cosas mismas» como quería Husserl, pero con un «nuevo impulso en el atrevido planteo de preguntas filosóficas radicales», que apuntaban más allá del mero «principio de la autoconciencia. En este aspecto él era hijo del nuevo siglo, dominado por Nietzsche, por el historicismo, por la filosofía de la vida, y para él las afirmaciones de la autoconciencia se habían vuelto sospechosas de no ser legítimas»<sup>8</sup>. Hannah Arendt se refiere a su raro éxito profesoral como «el rumor sobre la existencia de un rey oculto», que precedió al extraordinario éxito de *Ser y Tiempo*: «Aquel rumor decía simplemente: El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son puestos en lenguaje de modo que resulta que dicen otras cosas completamente diferentes a las que de manera desconfiada se había supuesto. Hay un maestro: quizá el pensamiento se pueda aprender. Hay, pues, un rey oculto en el reino del pensamiento, el cual se esconde completamente de este mundo y, sin embargo, está oculto en él de tal manera que nunca puede saberse exactamente si existe, pero cuyos habitantes son, no obstante, más numerosos de lo que se cree. ¿Cómo, si no, podría aclararse la extraordinaria y frecuentemente subterránea influencia del pensamiento y de la lectura pensada de Heidegger, que sobrepasa tan ampliamente el círculo de sus discípulos y de lo que comúnmente se entiende por Filosofía?»<sup>9</sup>.

Acudo al testimonio de esta genial e inconformista observadora judía, cuya indiscutible capacidad para distanciarse objetivamente de sus avatares vitales quedó bien demostrada con su estudio sobre el nazismo<sup>10</sup> (para irritación de los propios sionistas), no en tanto que amante («nadie daba las clases como él»), sino como representante paradigmática del tipo de persona sensible a dicho rumor. «Profesores y alumnos, en todas las facultades que eran algo más que meras escuelas profesionales, y todos los estudiantes para los que sus estudios significaban algo

---

verificó con la aparición de la «conciencia desenmascaradora», y d) la tendencia hacia la totalidad de una relativización, según la cual se relacionaba no un pensamiento o una «idea», sino un sistema de pensamiento completo con su ser social subyacente», Karl Mannheim: «Das problem einer Soziologie des Wissens», *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Luchterhand, Berlin/Neuwied, 1964, pp. 317 (traducción de Juan Carlos Gómez, Tecnos, Madrid, 1990, p. 18)

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer (comp.) «El pensador Martin Heidegger» en *Los Caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 67-72, ( Traducción de Angela Ackermann Pilari)

<sup>9</sup> Hannah Arendt, «Martin Heidegger, octogenario», *Revista de Occidente*, Madrid, nº 84, 1969, pp. 255-271

<sup>10</sup> Me refiero naturalmente a su obra capital y clásica *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Bruce, New Cork, 1951, en tres partes, la primera de las cuales investiga las bases del antisemitismo antes incluso de su adopción por la Alemania nazi (Hay traducciones en Taurus, 1976 y de Guillermo Solana en Alianza, Madrid, 1981, 3 vols, ambas reeditadas)

más que la preparación de su profesión. La Filosofía no era una carrera para ganarse la vida, sino más bien la carrera de unas personas que estaban decididas a pasar hambre y que, precisamente, por eso, eran, con razón, exigentes». Sociológicamente, así pues, estamos hablando de esa «casta de universitarios», ahora extinta, que se consideraba a sí misma una suerte de *Intelligentzia* aristocratizante, llamada a dirigir los destinos de la Nación (a veces formando parte de cuerpos interclasistas de “funcionarios”) y para los que la profesionalización tecnocrática y la comercialización del saber significaban una degradación sin paliativos. ¿Y cuál era el mensaje que Heidegger desgranaba ante tan selecto público y que sobrepasaba tanto el «charloteo académico sobre Filosofía», como la rebeldía ínsita en proyectos similares al suyo, como los de Husserl, Scheler y Jaspers, que Arendt cita? Según la politóloga judía puede dudarse si hay una Filosofía de Heidegger, pero su «pensamiento» ha determinado decisivamente la fisonomía del siglo XX, porque «tiene una cualidad que sólo a él atañe y que, si se quiere mostrar y captar al nivel del lenguaje, está en el uso transitivo del verbo «pensar». Heidegger no piensa nunca «sobre» algo, sino que piensa algo. En esta actividad totalmente no contemplativa se sumerge en la profundidad, pero no para descubrir o sacar a la luz en esta dimensión ... ningún fundamento último y asegurador, sino (permaneciendo en la profundidad) para abrir caminos y poner *señales de camino*». En realidad, para Arendt, Heidegger es un «pensamiento *apasionado* en el que pensar y ser viviente se convierten en una misma cosa» y cuya contribución fundamental ha consistido en oficiar con su palabra los funerales filosóficos de la Filosofía: «a él y sólo a él, hay que agradecerle que dicho hundimiento se ha llevado a cabo de una manera digna respecto a lo que le precedió; hay que agradecerle que ésta, la Metafísica, ha sido pensada como habiendo llegado a su fin, y que no solamente fue atropellada de cualquier manera por lo que le siguió. Es el «fin de la filosofía», como dice Heidegger en su *Zur Sache des Denkens*, pero un fin que hace honor a la filosofía y la honra, dado por el que estaba en lo más profundo apresado a ella. Durante toda una vida ha tomado este como base para sus seminarios y clases los textos de los filósofos, y hasta su vejez no se ha atrevido a cambiar de actitud y a que un seminario tratase de un texto propio»<sup>11</sup>

Esta apasionada defensa de la singularidad de Heidegger hace de él, sin duda, un «verdadero filósofo», pero Arendt fracasa en su intento de preservar su «pensar» de la crítica, colocándolo más allá de la filosofía, pues aún aceptando que «el pensamiento se relaciona con sus resultados de una manera propiamente destructiva y crítica», que la filosofía se parezca al velo de Penélope y que todo pensador en su vejez liquida su propio pensamiento, porque lo piensa de nuevo, no

---

<sup>11</sup> Hannah Arendt: «Martin Heidegger, Octogenario», *Ibid.*, pp. 258-60

puede negar ese resto de «terminología», de «lengua acuñada», en los que materializan sus tesis filosóficas que desde el materialismo filosófico sometemos a discusión porque no se ajustan, como pretenden «a las cosas mismas», o se basan en apreciaciones gratuitas, cuando no equivocadas. Y si bien es cierto que Heidegger tiene todo el derecho del mundo a rectificarse, no lo es menos que su texto paradigmático y más influyente, *Ser y Tiempo*, contiene tesis filosóficas bien explícitas, juicios gnoseológicos e interpretaciones de Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, etc. que son perfectamente discutibles, si no refutables, tales como: «Del mismo modo que Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietas*, en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades “valiosas” logra poner siquiera ante la vista el ser como estar-a-la-mano, y menos aún convertirlo en tema ontológico» (ST, p. 125), «La ontología sólo es posible como fenomenología» (ST, p. 58). «Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia* (“Existencia” en el sentido de la ontología fundamental, e.d. referida en sí misma a la verdad del Ser, ¡y sólo así!, añade el ejemplar de la choza), ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto donde éste *surge* y en el que a su vez, *repercute*» (ST, p.61), etc.

No se trata, sin embargo en este artículo, de discutir en detalle todas las tesis heideggerianas de *Ser y Tiempo*, sino tan sólo de analizar su posición en dos problemas metafilosóficos clave. El primero, las relación de la filosofía con las ciencias, pues incluso *Ser y Tiempo*, que es susceptible de una lectura gnoseológica, podría interpretarse desde el materialismo gnoseológico como una respuesta al problema de la *crisis de la ciencia*, en cuya atmósfera germinó el pensar heideggeriano, pues no en vano el argumento que usa para sostener «la primacía ontológica de la pregunta por el ser» es típicamente gnoseológico, más que ontológico.

Heidegger, en efecto, comienza admitiendo en *Ser y Tiempo* que en la captación de las distintas regiones del ser gozan las ciencias de *cierta prioridad temporal*: «La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales» (ST, p. 32). Pero esta primera “positivación” de los “conceptos fundamentales” no produce “progreso”. «El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente por sí misma) de los conceptos fundamentales». Obsérvese que esta concepción de la ciencia no encaja ya de entrada con la definición “proposicionalista” de la misma que asumirá convencionalmente dos páginas más



abajo<sup>12</sup>, puesto que los resultados coleccionados en los “manuales” en forma de proposiciones no recogen el cuestionamiento de las estructuras fundamentales que son las que remiten “esencialmente” a las cosas mismas, en la que toda ciencia halla su justificación. Pero, por encima de esa incongruencia, Heidegger ya ha colocado la “crítica filosófica” en la raíz misma de la investigación científica y la “crisis misma de fundamentos” (un fenómeno histórico ocurrido a caballo de los siglos XIX y XX) en los orígenes mismo de su investigación: «En estas crisis inmanentes de las ciencias - remacha- se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas» (*ST, ibid.*). Casi por arte de magia, Heidegger logra en sus lectores el efecto de poner ante su vista la más rabiosa actualidad (el problema de las crisis de las ciencias, una evidencia compartida por la comunidad universitaria) como algo que habría estado produciéndose siempre desde el mismo momento en que la investigación científica comenzó a “moverse”. Lo que *hoy* está ocurriendo no es más que la enésima verificación de lo que *siempre* ocurrió y puede ser mentado con la máxima naturalidad, objetivándolo y generalizándolo, es decir, quitándole cualquier atisbo de singularidad: «Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación».

Uno de los párrafos que han pasado más desapercibidos en *Ser y Tiempo* es la sucinta y exacta reseña que hace del estado de la ciencia de su época, caracterizada por la «crisis de fundamentos y la proliferación paradigmática». Aventaja en este punto Heidegger a todos los positivistas y empiriocriticistas, al fijarse en el «problema filosófico» respecto al cual confrontan sus posiciones «el formalismo y el intuicionismo» en *matemática*, en el «problema de la materia» como fondo de «la teoría de la relatividad en la *física*», la disputa entre las «definiciones de organismo y de vida dadas por el mecanicismo y el vitalismo» en la *biología*, la dificultad de llegar «a la realidad histórica misma mediante la tradición y los documentos» en las *ciencias históricas del espíritu*, o, en fin, la busca de la *teología* de «una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios», que el «sentido de la fe... encubre y desfigura» (*ST*, pp. 32-3). Puesto que en todos estos casos las exigencias husserlianas (y de toda *Wissenschaftlehre* que se precie) de justificación y fundamentación postula una «previa investigación de la región esencial misma», Heidegger comete el anacronismo de «retrotraer» al origen del conocimiento científico el problema gnoseológico que plantea su constitución misma.. Arguye que las «cosas mismas», o

---

<sup>12</sup> «La ciencia en general puede definirse como un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre si por relaciones de fundamentación» (*ST*, p. 34). Definición proposicionalista de la ciencia que es el tributo pagado por el ex seminarista Heidegger, por aceptar, sin crítica racionalista, la cientificidad de la teología.

sus *esencias*, están dadas, antes que las ciencias las construyan, descubran o tematicen, porque, según él: «el trabajo de Platón y Aristóteles es prueba de ello» (*sic. ibid.* p. 33)

La demostración de que Heidegger vende la piel antes de cazar el oso corre pareja al hecho de que este extraordinario párrafo haya pasado desapercibido para los analistas. Por lo demás, que se acepte como prueba de la primacía de la filosofía sobre las ciencias en el orden objetivo-científico la sola mención de Platón y Aristóteles es un mero anacronismo. Para Heidegger sus trabajos «prueban» que la investigación filosófica sobre los fundamentos conceptuales *puede* y «*debe preceder* a las ciencias positivas» (ST, p. 33). Para el materialismo filosófico, en cambio, son las ciencias las que pueden y deben preceder a la reflexión filosófica de segundo grado, pues Platón presupone la existencia de la matemática y Tales la de la astronomía científica. Sólo en el momento en el que una cultura humana ha asumido la ciencia, la filosofía se hace posible. Y por supuesto que la “crisis de fundamentos misma” es un problema gnoseológico que sólo acaece cuando el desarrollo institucional ha madurado históricamente hasta alcanzar una masa crítica de especialistas suficiente. La cuestión de la *génesis* de las ciencias a partir de técnicas precedentes (tesis materialista) o a partir de la filosofía (tesis idealista) sigue siendo crucial en este punto al que debemos retornar una y otra vez. De hecho, Heidegger comete el mismo error que Comte, sólo que en dirección inversa. Aquel metaforizó el hecho sociológico del surgimiento de las ciencias positivas como fragmentación y especialización de las Facultades de Filosofía y Artes en los siglos XVIII y XIX, mientras éste proyecta los problemas gnoseológicos de su tiempo hacia la época presocrática. Pero la raíz de este equívoco estriba en la subsunción de todas las actividades institucionales cognitivas bajo la denominación genérica de pensamiento, del pensar, *Denken*, (cuestión que ya está explícita en la publicaciones de los años veinte), por más que la pregunta *Was heisst Denken?*, sólo se hará recurrente y obsesiva en el pensamiento de Heidegger como *regressus usque ad fundamenta* en la década de los cincuenta<sup>13</sup>.

La dificultad que existe en la actualidad para ejercitar estas distinciones no procede, sin embargo, de una toma de posición política previa o de la asunción de un fe determinada, sino de un hecho histórico coetáneo bien material: el capitalismo industrial ha difuminado las diferencias entre tecnología y ciencia. Pero esta es una cuestión que exige contar la “historia” con el análisis filosófico pertinente, es más una cuestión histórica que una cuestión de principio o de origen. De hecho, la postura de Heidegger en relación al nacional-socialismo como sistema social se irá

---

<sup>13</sup> *Was heisst Denken?* Fue el curso de 1951/52 [GA 7] que apareció publicado en 1954 [GA 8] y del que hay temprana traducción de H. Kahemann en Nova, Buenos Aires, 1958.

modulando dialécticamente con respecto a ese trasfondo tecnológico<sup>14</sup>. No obstante, desde nuestra perspectiva la filosofía no sería un “pensamiento” por relación a la lengua nacional en el que se expresa (en contra también de la teoría del *Ereignis* en la que se refugia Heidegger desde 1936)<sup>15</sup>, sino en relación a los problemas planteados, incluidos los ontológicos (si aceptamos resucitar el término con Husserl y su entorno). En realidad, desde el materialismo filosófico el concepto *filosofía* no admitiría sino un predicado interno en relación a los métodos o estrategias utilizadas: fenomenología, analítica, dialéctica, hermenéutica, etc. y, si bien sería independiente del ámbito regional en el que se realice, no lo es respecto al *contexto histórico determinante* en el que se suscita. De ahí la necesidad de regresar al contexto histórico-cultural y biográfico en el que Heidegger plantea la cuestión.

Es cierto que cuando hablamos de «pensamiento» incluimos bajo este nombre tanto a las “ciencias”, como a las “cosmovisiones”, como a la “filosofía”. Se tratan aquí como formas de conocimiento que gozan de cierta elaboración intelectual e incluso académica, al margen de las fuentes prácticas, experienciales y culturales de las que se alimentan. En realidad, hay varias maneras de distinguir estos tres tipos de entidades culturales o, en términos hegelianos, “figuras del Espíritu Objetivo”, aún reconociendo que están emparentadas entre sí. Lo que interesa destacar aquí, sin embargo, es la peculiar forma en que todas estas formas se encadenan en el pensar heideggeriano, no sólo por ser probablemente el filósofo que más ha influido en la «moda» de *identificar el Pensar con la Filosofía*, al modo parmenídeo, a lo largo del siglo XX, sino por la centralidad metafilosófica del asunto. De ahí la necesidad de definir la posición del *materialismo filosófico* respecto a la “teorización” de Heidegger en este punto, al objeto de denunciar la asociación “idealista” del pensar con la esencia del hombre: «Todo camino del pensar se mueve siempre dentro de la relación entre el Ser y la esencia del hombre; de otra forma no es tal pensar»<sup>16</sup>. Justamente, porque ya desde sus escritos formativos en la década de los veinte,

---

<sup>14</sup> François Fédier ha interpretado sagazmente la frase «Los griegos son el pueblo impolítico por excelencia» como una crítica al nazismo totalitario en el semestre de invierno de 1942/3, verificando lo que Walter Biemel siempre ha señalado: «Hablemos, por favor, de política», *Heidegger, Sileno*, núm 11, 2001, pp. 18-23. Ya en 1935 insinuó que la filosofía del nacionalsocialismo coincide en el fondo con las dos grandes manifestaciones de la misma gigantesca «maquinación» (*Machenschaft*), que significan el americanismo el bolchevismo: «Rusia y América son lo mismo... la desolada furia de la desenfundada técnica y de la excesiva organización del hombre normal» [GA 40] (*Introducción a la metafísica*, traducción de A Ackermann, Gedisa, Barcelona, 1993). Para una evaluación ajustada de esta evolución véase también Felix Duque: «III. Heidegger: en busca de otro inicio», *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea* (Nobel, Oviedo, 2003, pp. 40-73; y, a su modo, remedando palabras del alemán: Modesto Berciano: *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas*, Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1996.

<sup>15</sup> Cfer. Modesto Berciano: «El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger», en *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1991, pp. 91-118

<sup>16</sup> *Was heisst Denken? ...Op.cit.* p. 74

Heidegger arguye que la base de la que arranca toda la comprensión que tenemos del mundo circundante y del mundo de los otros no es otra que la que *ya siempre* tenemos del mundo propio (*Selbstwelt*), interesa retornar a estos orígenes, que no quieren ser subjetivistas, ni humanistas, pero que se afincan en un *yo idealista*. Observar cómo ese yo se va borrando progresivamente a medida que el ser fáctico y concreto va desvaneciéndose en el horizonte del Ser en general puede servir para iluminar mejor un pensamiento dialéctico, cuyas sendas se pierden en la Selva Negra.

## 2.- LA CAVERNA, EL CARACOL Y LA CHOZA. APUNTE BIOFILOSÓFICO.

Ha sido Hans Blumenberg quien nos ha colocado tras una pista fiable para interpretar adecuadamente la *implantación* de Heidegger en la filosofía, cuando narra con detalle las distintas interpretaciones que recibe el *mito de la caverna* de Platón hacia 1919, año de gracia en que se acaba «para siempre la era de la filología platónica, conclusa con el monumental *Platón* de Wilamowitz», y termina la «recepción teórica» de los clásicos para dar paso a la *fragmentación* (al «preparado fragmentario» frente al «preparado sistemático») artificial de los textos, que reinstaura el arcaico estilo hermenéutico de reinventar «mediante selección y circuncisión una multiplicidad de sentidos cuya correcta recepción necesita “libertad”»<sup>17</sup>. Es el estilo Heidegger, quién ese mismo año hace su propia salida de caverna, subiendo a la tarima profesoral. Llamados a declarar otros académicos coetáneos, Max Weber, Paul Natorp y Heinrich Rickert, mentor y maestro de Heidegger, constata Blumenberg que tanto la conferencia de Weber sobre la *Wissenschaft als Beruf* («La ciencia como profesión») del 19, en la que intenta disociar radicalmente la investigación moderna de las *vivencias* prácticas, de manera que hoy, a diferencia de lo que ocurría en la antigüedad, *la política no tiene lugar en el aula*», como la réplica de Rickert en la revista *Logos* del año 26, destinada a vindicar para la filosofía, al menos la misma «excelencia cognitiva y teórica» (e idealista), que se le otorga a la ciencia, hacen una utilización «desconsiderada» del «referente imaginario de la caverna platónica», no ya sólo porque en ambas «se evoca de manera inexacta, y en todo caso, irresponsable desde el punto de vista filológico e histórico», sino, sobre todo, porque al haber eliminado las «referencias antropológicas al mundo vital», ambos se habrían hecho reos del sesgo «neoplatónico» que Paul Natorp habría realizado en

---

<sup>17</sup> Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1989 (Traducido como *Salidas de caverna* por José Luis Arántegui, para A. Machado Libros, S.A., 2004) p. 598. Agradezco al sabueso Pelayo Pérez esta pista.

su canónica *Platos Ideenlehre* en 1903, «un sesgo para el que no era la menor de las razones que se pudiera volver a aducir a Platón como predecesor de la idea moderna de ciencia»<sup>18</sup>.

Pero la controversia entre Weber y Rickert entroniza la «desidia como método académico», de modo que, según Blumemberg, este sería el *caldo de cultivo* apropiado para el triunfo de la hermenéutica, que prefiere el «fragmento» al «sistema», y que, por lo que a la filosofía se refiere, encuentra en la edición de los presocráticos de Diels, también de 1903, la *biblia* que estaba necesitando. Sobre esta *biblia* reconstruye Heidegger la pregunta originaria sobre el *sentido del ser*, sobrepujando el renacimiento platónico del neokantismo, incoado por Natorp como una suerte de “introducción al idealismo”. «Los “presocráticos” no podían convertirse en “introducción” a ninguna clase de filosofía... no eran más que testimonio de la salida de una época arcaica desconocida, en relación con la cual sólo era olvido y decadencia sin paliativos ésa que con resignación, incluso ya en el nombre, se llamaba “de la filosofía”... Así vino a rehabilitarse el mito de la caverna como texto central en la eclosión de una remodelación del pensamiento, merced a la conferencia que Heidegger pronunció por primera vez en 1930 y puso por escrito en 1940, *Platons Lehre von der Wahrheit*, a modo de último contragolpe propinado a Natorp y al neokantismo ya expulsado del campo en 1929, en Davos, frente a Cassirer»<sup>19</sup>. El punto importante de esta “revolución hermenéutica” de Heidegger, que hoy pasa desapercibido, es que con ella culmina la destrucción de la *autoridad* y de las *funciones de control* de la filología en la comprensión de los textos. El carácter “crítico” que para sí reclama la “hermenéutica” es una simple rebelión contra la “cientificidad positiva de la filología”. Convertido el mito de la caverna en un fragmento presocrático, metamorfoseado en una “sentencia” que le salió algo larga a Platón, el *orador* Heidegger está en condiciones de exigir a su rendido público que siga sus enrevesados *étimos* hasta convertir la *verdad* en puro “desvelamiento” de la *aletheia*, sin compromiso alguno con ninguna correspondencia o semejanza exigida. Blumenberg conecta este «libertinaje filológico» del que hace gala Heidegger no sólo con el estilo retorcido de *Ser y Tiempo*, sino con la famosa cita de *La República* de Platón (VI, 497 d,9) con la que concluye su discurso de toma de posesión del rectorado de Friburgo, que traduce al gusto de las *Sturmtruppen* nacionalsocialistas

---

<sup>18</sup> Ibid. p. 596. De la conferencia de Max Weber hay traducción española, ( ), pero no del artículo de Rickert: «Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft», *Logos*, XV, 1926, pp. 222-237.

<sup>19</sup> Ibid. p. 598. Se refiere Blumemberg a las *Jornadas de Davos* en marzo del 29, en las que Heidegger rompe doctrinal y políticamente con la Escuela de Marburgo y especialmente con Ernst Cassirer. Heidegger se aparta de la concepción racionalista de la cultura según el espíritu del siglo XVII, el mismo año que deja Marburgo y es nombrado profesor *Ordinarus* en la universidad de Friburgo, en sustitución de Husserl, quien se retira y quien lo propone para su cátedra.

como «todo lo grande se tiene en medio de una tormenta»<sup>20</sup>. Así resulta que en la “interpretación” heideggeriana de la parábola de la caverna hay que buscar *«aquello que en su decir queda sin decir, a lo que el ser humano queda expuesto, a disiparse por ello...»* Entonces lo que no se dice en el decir ya no tienen nada que ver con lo dicho, y podría decirse incluso sin lo dicho»<sup>21</sup>.

Ya no se trata sólo de que en la reseña de la parábola no se diga ni una palabra del «fuego» o que se diga dos veces que los encadenados «ven sus propias sombras en el muro frontero» o que lo que se hace desfilar por detrás del murete no sean «imágenes», sino «útiles o instrumentos de la vida cotidiana» con el obvio propósito de reducir todo el valor gnoseológico de la metáfora a un componente meramente «existencial», el de servir de «morada», la «cotidianeidad» del habitar habitual»<sup>22</sup>. Tampoco se trata de que la *anamnesis* se remita exclusivamente al «olvido de la inicial esencia de la verdad», que desaparezca también la *paideia* platónica o se desvanezcan los «arquetipos ideales» ante el Sol, la Idea de *bien*, convertido en «demiurgo» y reducido a la mera *función productiva* para casar mejor con su recurrente interpretación de la decadencia de la metafísica en mera ciencia positiva acerca del mundo de los entes. Quizá lo más interesante de la minuciosa crítica de Blumenberg a la «salida de caverna» de Heidegger consista en habernos desvelado que, como «ilustración del ser-en-el mundo», metáfora por metáfora, ya desde 1925 prefería el pastor godo de la Selva Negra, el amante de los «senderos ciegos», una comparación más rural que encajaba mejor con la tarea de pensar, tal como él la entendía. Frente a la oscura *gradación del conocimiento* (de la *eikasía* a la *dianoia*), que Platón propugnaba para salir de la caverna, utilizando para “racionalizarlo” el *símil* geométrico de la línea, hay otra metáfora vital:

«Creo que las dificultades con el mito platónico de la caverna están preparadas por anticipado en ese ser-en-el-mundo de la analítica existencial de *Sein und Zeit*. Antes incluso, en el curso de verano impartido en Marburgo en 1925, había aclarado Heidegger el “ser-en” del existir con una peregrina comparación, cuyos derechos analógicos hacía derivar de que “vivir”, *hablando en términos formales*, tiene por modo de ser el “estar ahí” [*Dasein*]; por tanto, también otra criatura viviente aunque no fuera humana podría ofrecer “fenómenos” para la analítica de la existencia. El sujeto y su esfera íntima admiten compararse con *el caracol con su concha* [*Haus*, tb. “casa”]. El caracol puede arrastrarse fuera de su casa y aún así retenerla consigo al tiempo que se arrastra hacia otro ¿A resultas de “cuidado” de alguna clase? No se dice. Lo importante es aquí otra cosa: *¿Sólo así llega por vez primera a una relación del ser con el mundo? ¡No! Arrastrase fuera sólo es una modificación de su estar-ya-en-el-mundo. Aún cuando está en su concha, su ser correctamente entendido es ser-ahí-fuera.* Aquí puede leerse perfectamente cómo la relación

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 600. Ramón Rodríguez traduce así: «Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*. Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha (*Aufbruch*) sólo los comprenderemos cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduría griega pudo decir: ... μ , «todo lo grande está en medio de una tempestad» (Platón, República, 497 d,9)» (M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1996,

<sup>21</sup> *Ibid.* pp. 601-2

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 603

entre sujeto y objeto, tema del que parte toda teoría del conocimiento, deja escapar eso que es trazo originario de la vida: *Pero no es que el caracol esté primero en su casa y aún no en el mundo, un mundo frente a él, como suele decirse, y sólo al arrastrarse fuera llegue a salir por vez primera a ese ser-frente a él. Sólo se arrastra fuera en la medida en que, conforme a su ser; es ya en un mundo.* Luego esto rige también para la “acomodación” de su capacidad sensorial a lo que es perceptible. Si es tangible, él toca, *porque su ser no dice otra cosa sino ser en el mundo.* Idealismo y realismo, las posiciones epistemológicas clásicas, desaparecen de un soplo ante esa aplicación en la que se reconoce la concepción biológica mundo de señales-mundo de efectos. Que la analítica existencial trate sólo del ser humano, de ese que vendrá a ser más tarde pastor del ser por cuanto propietario del lenguaje, es extremo aún por decidir. Con lo que hablar de “vida” (en 1925) es aún lícito, y debidamente vitalista»<sup>23</sup>

Que la escenografía del caracol y su concha no haya podido con la imagen de la caverna, mucho más potente histórico-culturalmente (e incluso antropológicamente), no empece su significado autobiográfico. Se trata de un *regressus fenomenológico* fallido allende la caverna antropológica, **peri touV ousiaV**, de un intento de superar el *horizonte* (fenomenológico) en que Platón había anclado la filosofía, con el obvio propósito por parte de un engreído Heidegger, convertido en el ídolo de los estudiantes de Marburgo, por construir *para-sí* ese lugar imposible, llamado «ex-sistencia» o *Dasein* (en alemán), que ya en *Ser y Tiempo* comienza a resumirse en el simple «da». Pero ese movimiento (¿zoológico?, ¿naturalista? ¿romántico?) no cuaja, quizá porque ya en 1922 Heidegger había construido una choza o cabaña (*Hütte*) en Todnauberg (conquistada hoy por el *turismo de masas* como *souvenir* filosófico), al que acuden los alumnos de cátedra. Frente al espacio público de la caverna, la «morada privada del pensador», es la choza en que se refugia, «da», a escribir a resguardo de las tormentas, de los avatares políticos e incluso de la pasión de su vida<sup>24</sup>. Más allá, sin embargo de las interpretaciones naturalistas («Las antenas de los escarabajos de la cavernas son más sensibles que las de sus predecesores que viven a al luz»<sup>25</sup>) o romántico-psicoanalíticas («Heidegger ama a Hannah y la amará por mucho tiempo; la toma en serio, como una mujer que lo comprende, y ella se convertirá en su musa de *Ser y tiempo*; él le confesará que sin ella no habría podido escribir la obra»<sup>26</sup>), la metáfora del caracol no podía prosperar desde el punto de vista del materialismo filosófico precisamente por ser, no ya *genérica*, o *cogenérica*, sino *trans-genérica*, al salirse del ámbito, no ya de la filosofía, sino de la especie zoológica humana, donde se juega el significado histórico-cultural mismo de las metáforas, incluidas las teológicas. En este sentido, es mucho más acertada la interpretación de Arturo Leyte,

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 604. El texto comentado en *Prolegomena Zur Geschichte des Zeitgefriffts*, Frankfurt, 1979 [GA 20] 223 y s.

<sup>24</sup> Sobre la relación de Heidegger con Hannah Arendt y la situación de la misma en 1925, cuando aparece la metáfora del baboso lamelibranquio, que tal vez sea una mera proyección psicoanalítica, véase Rüdiger Safranski. *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997 (Traducción de Raúl Gabás).

<sup>25</sup> Ernst Jünger, *Zwei Mal Halley*, Stuttgart, 1987, p. 96 (*Apud* Blumenberg... *op. Cit.*)

<sup>26</sup> Safranski, *op. cit.*

quien contextualiza las «figuras constructivas» de Heidegger en los movimientos arquitectónicos («De Stijl», «Bahaus», etc.) que modificaron definitivamente la forma de construir y de «habitar» después de la Primera Guerra Mundial: «Mies y Heidegger, tan aparentemente extraños el uno al otro, están guiados por la misma pregunta: ¿qué significa habitar?, ¿acaso estar en el límite? Para ambos, la residencia tiene que ver con ese encontrarse en el límite»<sup>27</sup>.

Aclara, en efecto, Leyte que la metáfora de la caverna se «deconstruye» entre la figura constructiva de la cabaña de *Ser y Tiempo* y de la casa de la *Carta sobre el humanismo*. Si Heidegger construye su «cabaña» como un rechazo del «edificio» instalado en la *ciudad*, figura a su vez del *Estado político*, de la democracia que, al realizarse como sustancia metafísica, habría destruido a un tiempo la posibilidad de retornar a la naturaleza (quien entra en la caverna «da la espalda» a la naturaleza) y de construir la «comunidad auténtica» (quien alecciona a los esclavos con la *ciencia* cavernaria se limita a sustituir una sombras por otras), tiene sentido considerar la caverna platónica como la expresión máxima de las instituciones políticas, económicas, psicológicas y entender la desazón (*angustia*) que le producía como descripción de nuestro ser-en-el-mundo. Ahora bien, si para él: «El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. (y) *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*» (ST, p. 211), la interpretación gnoseológica de la caverna consiste en que mientras la ciencia se queda dentro haciendo juegos de sombras, la filosofía consiste en salir fuera, en «ex-sistir». Pero en ese *salir-fuera* se queda a medio camino entre lo físico y lo psíquico, entre lo biológico y lo metafísico, de modo que la filosofía es sólo ese «entre», ese «intermedio», que Leyte interpreta como «da» y como «no-estar». Y otra vez topamos con la biografía, con el hombre Heidegger que experimenta la angustia que trata de apresar en vano. Como recuerda Leyte: «El tema de la cabaña ... ha sido utilizado para enfatizar una concepción ruralista de tinte reaccionario que ilustraría el tono de la filiación nazi de Heidegger. Pues si la cabaña no fue simplemente el lugar donde Heidegger terminó su obra principal (tal vez su única obra), sino tal vez el tema de ésta, ¿se puede extender la sospecha a la totalidad de esta?»<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Arturo Leyte: «Figuras constructivas del paisaje», en *Heidegger. Sileno*, Vol. 11, dic., 2001, pp. 15

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 12, donde se cita un fragmento del artículo periodístico de 1933: «¿Por qué permanecemos en la provincia?», en el que se describe el contexto del filosofar en estos términos: «Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno a la choza y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía... El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los inhiestos abetos contra la tormenta... Y el trabajo filosófico no transcurre cual la apartada ocupación de un extravagante, sino que tiene una íntima relación con el trabajo de los campesinos.»



Y aunque Leyte reconoce que la *ilusión* constructiva del comunismo y del nazismo pudo engañar tanto a los arquitectos de la Bauhaus como al filósofo de *Ser y Tiempo*, ambos obsesionados por descifrar el signo de los nuevos tiempos «entre» la naturaleza y la técnica, también subraya que lo que diferencia al último es la búsqueda del «origen previo al construir: el habitar, ese habitar que necesita de lo que hemos llamado *paisaje*, de lo que llamamos *lugar*»<sup>29</sup> Las metáforas que jalonan la obra de Heidegger, intentando superar la caverna, tales como el *caracol*, la *choza*, pero también el *templo* (como origen de la obra de arte) o el *punte* como síntesis entre las *dos* orillas, más que sucesivos «programas de urbanismo» podrían verse, al revés, como intentos por convertir la arquitectura en filosofía. En ambos casos se impone la crítica a la caverna como crítica al humanismo: «La modernidad se instaló como subjetividad traspasando la caverna al exterior, en el mundo secularizado, convirtiendo definitivamente la lógica en gramática. El humanismo, así, no hace más que reiterar la caverna, pero no construir la casa». Más allá de las metáforas, sin embargo, la pregunta que se impone es: ¿Quién es el que sale de la caverna? ¿Es el *Dasein* un caracol con su concha de moradas interiores a cuestras o un pastor del ser que se ha construido una precaria choza en la ladera mimetizando el paisaje? En ambos casos «estar-en-el-espacio», la especialidad de *Dasein*, su corporalidad interna [*Leiblichkeit*], tanto como su corporeidad física [*Körperlichkeit*], implica en su estructura esencial [ST p. 82] no estar en casa, es decir, quedar a la intemperie. Pero ¿qué clase de casa es una filosofía que sólo regala intemperie, inseguridad?

### 3.- CRÍTICA GENÉTICA A LA IDENTIDAD ENTRE PENSAR Y FILOSOFAR. EL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO EN SU CONTEXTO HISTÓRICO.

Al final de la página 100 de *Ser y Tiempo*, tras efectuar una demoledora crítica de Descartes por haber reducido la investigación ontológica, incluida la concerniente al *Dasein*, a la mera aclaración materialista de la *extensio*, anticipa Heidegger los cuatro problemas que habría de resolver la nunca escrita primera parte de la Tercera Sección del libro: «1. ¿Por qué se pasó por alto, en el comienzo de la tradición ontológica decisiva para nosotros - explícitamente, en Parménides- el fenómeno del mundo? ¿De dónde procede el constante retorno a este pasar por alto? 2. ¿Por qué el ente intramundano reemplaza como tema ontológico al fenómeno pasado por alto? 3. ¿Por qué este ente es encontrado en primer lugar en la “naturaleza”? 4. (y, por último) ¿Por qué la complementación de tal ontología del mundo, sentida como necesaria, se realiza con

---

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 16

la ayuda del fenómeno del valor?» (ST, p. 126) La única respuesta que aquí se anticipa remite, sin embargo, a *Kant y el problema de la metafísica* como horizonte (es decir, a la publicación de 1935, cuando el distanciamiento con respecto a Husserl se ha consumado): «Con el descubrimiento radical de la *extensio* como *praesuppositum* para toda determinación de la *res corporea*, Descartes preparaba la comprensión de un *a priori* cuyo contenido sería fijado luego más rigurosamente por Kant» (Ib.). Este guiño al *apriorismo* no es gnoseológicamente circunstancial, sino que remite directamente al enfoque fenomenológico de Husserl del que Heidegger se declara explícitamente seguidor todavía en *Ser y Tiempo*, (pese a las anotaciones posteriores del ejemplar de la choza). Si para aclarar la naturaleza del *Dasein*, vale decir, del hombre, no sirven de nada los resultados científicos de la antropología, la psicología y la biología, ello es debido a que hay que evitar toda *cosificación positiva* del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona. «Desde el punto de vista de una “teoría de las ciencias”, esas demarcaciones son necesariamente insuficientes, ya por el sólo hecho de que la estructura de dichas disciplinas - y no la “cientificidad” de los que trabajan en su desarrollo- es hoy enteramente cuestionable, y necesita de nuevos impulsos que deben brotar (otra vez) de la problemática ontológica» (ST, p.71). Desde un punto de vista filosófico Heidegger parece insinuar que las mencionadas ciencias siguen dentro de los límites explorados por Descartes sobre «el *cogitare* del *ego*», mientras la analítica del *Dasein* que él propone intenta dilucidar «el ser del *sum*. Sólo cuando este haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las *cogitationes*». Con ello queda establecido otro argumento a favor de la prioridad o el *a priori* de la filosofía sobre las ciencias, pues «estos fundamentos ontológicos nunca se dejan inferir hipotéticamente a partir de material empírico, sino que, por el contrario, ellos ya están siempre “allí” en el momento mismo de reunir el material empírico» y son «problemáticos en un sentido más radical que aquel en que puede serlo jamás una tesis de las ciencias positivas» (ST, p. 75).

En nota a pie de página aclara Heidegger esta superioridad *a priori* de la filosofía apelando a Husserl, gracias al cual «hemos aprendido no sólo a comprender nuevamente el sentido de toda auténtica “empiría” filosófica, sino también a manejar el instrumento que ella requiere. El “apriorismo” es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Y como apriorismo no tiene nada que ver con construcción, la investigación del *a priori* exige la correcta preparación del terreno fenoménico». Ahora bien, ¿significa este alineamiento inequívoco con el *Herr Profesor*, al que dedica *Ser y Tiempo*, que Heidegger suscribe no ya sólo la tesis de la filosofía como «ciencia estricta» (*strenge Wissenschaft*), sino también el diagnóstico de que la

*Krisis* de las ciencias se debía a la degeneración sufrida por las especialidades que se apartan cada vez más de sus orígenes y del universalismo griego? Pero ¿acaso no resulta forzado este alineamiento por parte de quien se presenta, precisamente gracias a la analítica del *Dasein*, como superador de la concepción «intelectualista» de la antropología antiguo-cristiana, que definía al hombre como y como «imagen misma de Dios»? ¿No hay olvido del ser y de la mundaneidad tanto en las determinaciones del *Dasein* como «conciencia pura» de Husserl cuanto en los científicos que han despedazado la filosofía en especialidades regionales?

Hay cierta incongruencia, en efecto, entre la crítica a la tradición cartesiana y la aceptación de la superioridad de la filosofía sobre las ciencias porque su empiria no es «construida» y, a su vez, hay cierta inconsistencia en aceptar el descripticismo proposicionalista y trascendental en *teoría de la ciencia* par acto seguido desautorizarlo en *ontología*. Heidegger «salva el día» ciertamente identificando la filosofía con el «pensar» y ese será el objeto de nuestra crítica. En realidad, nada habría que objetar a la idea de que «el pensamiento se revela a través del lenguaje», que Heidegger considera en su *Carta sobre el Humanismo* (1946) como la «casa del Ser», si esas poéticas elucubraciones no conllevasen en la década de los 20, como veremos, una disputa acerca del «liderazgo» en el que la filosofía parece adoptar una estrategia imperialista, pues sólo ella puede proporcionar «una reflexión constantemente renovada acerca de las posiciones básicas o actitudes básicas de la existencia respecto al conjunto del ente»<sup>30</sup>. Puesto que son precisamente la «investigación científica universitaria», por un lado y *ahora*, y las cosmovisiones o «*Weltanschauungen*», por otro y *en el pasado*, los dos «poderes» bajo los que está o estuvo puesta nuestra existencia, es la identificación de la esencia del hombre con el filosofar («Existir como hombres... significa filosofar. El animal no puede filosofar. Dios no necesita filosofar») lo que está obligando a Heidegger a plantear en el primer semestre de 1928-29 las siguientes cuestiones: «¿es la filosofía, o bien ciencia, o bien cosmovisión, o es la filosofía tanto ciencia como cosmovisión, o no es la filosofía ni ciencia ni tampoco cosmovisión?»<sup>31</sup>

Se trata de una *cuestión disputada* en la filosofía alemana a principios del siglo XX, cuando el gremio de filósofos ve amenazado su liderazgo no sólo por las ciencias sociales y humanas emergentes, sino también por el declive de la última gran escuela unificadora, el “neokantismo”, y la implantación creciente de filosofías “populares” como el marxismo [Cfer. Blumemberg]. La primera disyunción exclusiva (*o bien, o bien*) apunta directamente al planteamiento de Husserl

---

<sup>30</sup> *Einleitung in die Philosophie* [GA 27], versión española citada (Cátedra, Madrid, 1996), p.23. Se ve que Heidegger sigue todavía las orientaciones del Husserl que hace a los filósofos hegelianamente «funcionarios de la humanidad».

<sup>31</sup> *Ibid.* (1996) p. 24

para quien la filosofía es, en efecto, una ciencia (la “más rigurosa y estricta”), pero no una cosmovisión: «La “idea” de cosmovisión es distinta para cada época (...) la idea de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época»<sup>32</sup>. Ahora bien, cuando Husserl argumenta contra la consideración de la filosofía como una cosmovisión tiene en el punto de mira a Dilthey y al historicismo, quienes hacen depender el conocimiento y, en general, todas las «figuras del Espíritu Objetivo» de la historia. Para Husserl una filosofía con valor universal no puede subordinarse a la historia, ni degradarse a ser una mera cosmovisión, porque ello supondría un «debilitamiento del impulso científico», que caracteriza a Europa. De ahí que, cuando Heidegger niega en su texto que la filosofía sea una ciencia, dándoles la razón aparentemente a Schopenhauer y a Nietzsche, pregunte intencionadamente: «¿Es que entonces el esfuerzo de la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl, pasando por Hegel y Kant, de elevar la filosofía al rango de una ciencia, no solamente es vano, sino también equivocado de raíz en su intención?»<sup>33</sup>. «Sí y no», responde citando expresamente el célebre artículo de Husserl en *Logos* de 1911.

Ahora bien, el concepto de “cosmovisión”, cuya historia estudia Heidegger desde su acuñación kantiana en el siglo XVIII, alcanza en Wilhelm Dilthey la formulación que le sirve como hilo conductor: «En la estructura de la cosmovisión se encierra siempre una interna relación de la *experiencia de la vida* con la *imagen del mundo*, una relación que siempre puede seguirse o derivarse un *ideal de vida*»<sup>34</sup>. La interna conexión de esos componentes hace referencia a que las culturas dan a su vida un significado y un sentido (forjan un *ideal de vida*) sobre la base de una imagen del mundo (*imago mundi*), cuya formación no está definida primordialmente desde la apuesta del conocimiento, sino desde la experiencia de la vida, que es aquella *acción vital* entendida como un «arduo y lento trabajo (...) en el que confluyen: La *elevación* de la vida a *conciencia* en el conocimiento de la realidad, la *estimación* de la vida y la realización de la *voluntad*»<sup>35</sup>. Puesto que no sólo la conciencia, sino también la afectividad y la voluntad son rasgos fundamentales de una concepción del mundo, cada una de ellas, cada espécimen conlleva una estructura a la que están ligados los hombres de una sociedad específica en un momento definible de la historia, en que cada pueblo, trata de poner como absoluto y válido esa “*estructura de mitos*” que se manifiesta especialmente en el arte, en la religión, en la filosofía y en las demás formas

---

<sup>32</sup> Husserl, (1911) «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos I* (Ver. Esp.en Nova, Buenos Aires), p. 23

<sup>33</sup> Heidegger (1996) p. 30

<sup>34</sup> Dilthey (1907) *apud* Heidegger (1996) p. 252

<sup>35</sup> Dilthey (1974) p. 49

culturales. La lucha entre las cosmovisiones, -añade Dilthey-, impone a unas sobre otras, pero ninguna es destruida completamente hasta que sus raíces producen en su momento otras formaciones: «La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos quedan en pie independientes, indemostrables e indestructibles».

De esta manera Dilthey representa la segunda alternativa de Heidegger: «la filosofía es *tanto* ciencia *como* cosmovisión», porque hay filosofía, históricamente hablando, siempre que se construye una síntesis que pretende ser válida para todos y su dinámica es tal que «la filosofía de cada pueblo y de cada tiempo acentúa una relación vital con las demás, parte de ella y a ella subordina el resto. Y siempre es proyectada esa síntesis como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus junturas y rendijas, forzando a reabsorberla en la subjetividad»<sup>36</sup>. Según eso para Dilthey la filosofía aparece como una *predisposición natural* y una *necesidad* del hombre que se remonta a las ideas primitivas del hombre, pero que en nuestra época dominada por los métodos de las ciencias naturales triunfantes lleva aparejada la obligación de construir una «visión científica del mundo», para lo que debe acometer dos tareas: a) aclarar «la significación de las ciencias positivas en la actualidad. Estas exigen *fundamentación*»; y b) «El *establecimiento de la conexión entre ellas*. Esta conexión residía primero en la metafísica», pero ahora se ha cedido al positivismo, que si bien es «insatisfactorio», ya no permite el retorno a la metafísica<sup>37</sup>. Pues bien, Heidegger abomina de esta diagnóstico diltheyano y le acusa de caer en una formulación «vulgar» del problema, pues «como (conforme a la visión corriente, la cual irrumpe una y otra vez) *la filosofía es conocimiento científico* y, por cierto el conocimiento *primero y supremo*, y el conocimiento científico se endereza a lo universalmente válido, a la seguridad y certeza últimas y a la justificación apodíctica del conocimiento, resulta que el filosofar tiene que consistir en el *desarrollo científico de una visión del mundo universalmente válida*. Y de conformidad con ello habla también Dilthey de la cosmovisión filosófica como la «empresa de elevar lo que llamamos cosmovisión o visión del mundo a una validez universal» y tal empresa la entiende a la vez Dilthey como la esencia de la Metafísica. Y esta es de hecho la opinión reinante, solamente que Dilthey considera imposible el cumplimiento de tal tarea, y ello porque la metafísica no puede cumplir las exigencias de la ciencia»<sup>38</sup>.

Una vez descartadas las posiciones de sus dos maestros (Husserl y Dilthey), debe desarrollar Heidegger su interpretación original, que, como buen dialéctico hace consistir en una doble

---

<sup>36</sup> Dilthey (1974) p. 107 []

<sup>37</sup> Dilthey (1974) p. 118-9

<sup>38</sup> Heidegger (1996) pp. 372-3[]

negación: «*ni* la filosofía es una ciencia, *ni* tampoco es una cosmovisión». No es una ciencia, ni tiene necesidad alguna de serlo, porque esta negación no supone un déficit, una carencia que deba suplir, ya que ella es «más original que cualquier ciencia, porque toda ciencia tiene su raíz en la filosofía, empieza brotando de ella»<sup>39</sup>. Para solaz de los filósofos, Heidegger se pavonea acudiendo a la etimología griega, sobre todo a Aristóteles, y mostrando que lejos de imitar y envidiar a las ciencias como ocurre en la modernidad, «la filosofía no cae bajo las ciencias, sino a la inversa: las ciencias son «filosofías» de un determinado tipo» [*Ibid.* p. 33] Para entender por qué Heidegger puede expresarse con tanto desparpajo sin provocar reacciones más violentas que las burlas de Carnap, no debe olvidarse el contexto de crisis de fundamentos y de «incertidumbre gnoseológica» que se ha vivido entre 1880-1920 antes de que se formulen las grandes síntesis paradigmáticas. Citamos antes a Dilthey y Husserl, voceros de esta crisis, que Heidegger atribuye a que su generación no entiende *ni la esencia de la ciencia ni* la de la filosofía. Mientras Heidegger discurre en términos generales e introductorios, y traduce a su propia jerga generalidades del estilo de definir con Heráclito al Ser como «*logos*» o mientras se entretiene en explicar minuciosamente la función ontológica que cabe adscribir al lenguaje como *sede materializada* del pensamiento, nuestras disputas podrían mantenerse en un tono menor, pues es bien cierto que desde el *materialismo filosófico* estamos de acuerdo en que «*ni* la filosofía es una ciencia, *ni* es una cosmovisión», aunque por razones bien distintas.

#### 4.- FILOSOFÍA Y CIENCIAS. EQUÍVOCOS EN EL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO DE LA CUESTIÓN.

Los problemas vienen cuando se explican *las razones de tales negaciones*, porque no basta apelar a la institucionalización de los saberes en Grecia o en la Edad Media para mantener la superioridad de la filosofía sobre las ciencias. Por supuesto que ambas, ciencia y filosofía, buscan la verdad. Pero la cuestión suscitada en relación al planteamiento de Dilthey es el hecho de que, como a Heidegger no le queda más remedio que reconocer, *vivimos en la época de las ciencias positivas* y son ellas quienes tienen el liderazgo porque son las que están transformando nuestro mundo, incluso ontológicamente. Dicho en su jerga: «Nuestra actual *ex-sistencia* europea-occidental es una *ex-sistencia científica* en cuanto que el desocultamiento del ente viene co-determinado y marcado por conocimientos científicos. También la existencia de un hombre actual no científicamente formado es una existencia científica en este sentido... Incluso la comprensión

---

<sup>39</sup> Heidegger (1996) p. 32. De ahora en adelante cito *IF* con la página en el texto entre [ ]

actual de la fe cristiana viene atravesada y determinada por una Teología influida por la ciencia..., y ya no nos es posible borrar de nuestra existencia esa científicidad» [IF, pp. 172-3] Es obvio que, si tal es el caso, ha variado sustancialmente «el papel de la filosofía en el conjunto del saber». Ha dejado de ser la reina del baile y se ha convertido en una especie de extranjera sin papeles en la república de las ciencias<sup>40</sup>.

Es un tópico cultivado por el propio Heidegger con su jerga particular identificar la *ciencia* con el *problema del ente*, de *lo óntico*, en tanto que se revela en su des-ocultamiento tal como es-ahí, y atribuir a la *filosofía*, en tanto que posición básica y fundamentante, el *problema del ser*, de *lo ontológico*, de manera que entre el «pensamiento científico» y el «pensamiento filosófico» se estatuye una «*diferencia ontológica*», pues el «preguntar de la filosofía y de la ciencia pertenecen a ámbitos distintos». Las explicaciones heideggerianas son mucho más minuciosas, pues su pretensión es diferenciar la ciencia de la filosofía penetrando hasta su propia esencia. Eso quiere decir que hay que *regresar al concepto original de verdad para aprehenderla*. En este regreso, sin embargo, en tanto que la verdad viene referida primariamente al *Dasein*, al *ser-ahí*, al hombre, hay que reconocer que la «ciencia» es sólo *una forma* de desocultamiento del ente, necesariamente precedida por otras formas, en particular, el que acontece en la existencia precientífica. Así pues, «la existencia precientífica antecede necesariamente a la existencia científica, y, lejos de estarle subordinada, sucede más bien al contrario: es la existencia precientífica la que empieza suministrando la base a la científica» [IF, p. 172] Insisto en esta *idealización constante de lo arcaico*, en esta *nostalgia por el pasado precientífico* idealizado al que se concede la prioridad, porque es aquí donde naufraga la crítica, al tener que identificar la filosofía con esa *mítica situación «originaria»* en la que se constituye la estructura misma del hombre (que Heidegger llama *Existenz* o *Dasein* para vindicar la temporalidad como horizonte trascendental de la pregunta por el Ser [ST, p. 351 y s.]). Si el hombre no puede desmarcarse de la filosofía, no puede salirse fuera de ella, existe en ella, está claro que estructuralmente Heidegger exige que haya filosofía *siempre*, antes y después de la ciencia. La relación entre ambas, por tanto, es forzosamente estéril, porque las ciencias, por mucho que progresen, no alteran el filosofar. No es que la caracterización de la esencia de la ciencia que hace Heidegger sea irrelevante, ni acierte en nada (como veremos), sino que su empeño fundamental reside en rebajar sus pretensiones, haciéndola subordinada de la filosofía tanto ontológica como cronológicamente. Por eso,

---

<sup>40</sup> G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970

«el filosofar no sólo se distingue simplemente de la ciencia, sino que hay más: lo que posibilita la esencia de la ciencia, es decir, la *positividad*, es algo que radica en un trascender, y eso como tal es filosofar. En el trascender, la filosofía tiene original y expresamente aquello que a la ciencia solamente le conviene o adviene *en un aspecto*, y, por cierto, de suerte que la ciencia no puede apoderarse de aquello que sostiene a su esencia. Y si la esencia de la ciencia en tanto que posibilidad reside en el trascender, entonces el filosofar, en tanto que trascender, es más científico que lo que nunca pueda serlo una ciencia. Así que el calificativo de «científica» aplicado a la filosofía no solamente es superfluo - tal cosa se podría aún disculpar -, sino un *malentendido* que brota de una fundamental falta de claridad acerca de la esencia de la ciencia y sobre todo de la esencia de la filosofía» [IF., p. 233]

Contra este orden de prelación, la *tradición materialista* ha venido sosteniendo desde el siglo XIX que la Filosofía no es ese saber originario e indiferenciado que se confunde con el mero reconocimiento de formas, asociadas a la percepción y solidificadas en el lenguaje. Lejos de identificar ontogenética y filogenéticamente la filosofía con la adquisición del lenguaje, sostendré que la aparición de la Filosofía es un acontecimiento histórico relativamente tardío en el proceso de hominización y que, como *saber de segundo grado*, exige un desarrollo cultural previo, altamente sofisticado. Entre las cosas que exige la filosofía como *forma de conocimiento práctico específico*, incluso como *modelo previo* para constituirse a su imagen y semejanza, está el conocimiento científico (médico, geométrico, matemático, astronómico, etc.), de donde se sigue que, aunque diferentes, “filosofía” y “ciencias” están emparentados como *saberes críticos de índole racional*, porque utilizan la misma herramienta (la *razón*), con una actitud similar (la *crítica*) y propenden hacia un objetivo común: (la *verdad*).

De este emparentamiento profundo se vale Heidegger para realizar sus enrevesadas exégesis hermenéuticas de una forma que, a primera vista, parecen razonables e incluso convincentes. Subyace de todas formas en su discurso un *malentendido* o una *ambigüedad calculada*. Es evidente que en sus lecciones de Friburgo de 1928-29 no se refiere a la “ciencia” y a la “filosofía” como simples *formas de conocimiento*, sino más bien como *conductas de enfrentamiento* entre el *Dasein* y el “ser de los entes”, confrontación que acaece como un *destino ciego*, lo que parece desbordar la mera consideración hegeliana de figuras del Espíritu Objetivo. Es desde esa perspectiva desde la que se afirma *la prioridad* que no es sólo *cronológica*, sino sobre todo, *ontológica*, de la filosofía sobre las ciencias. De hecho, las razones que esgrime Heidegger para anteponer la filosofía a las ciencias proviene de la demostración de que, por su propia naturaleza, *toda ciencia se limita a un campo de objetos*, es por esencia *particular*, debido a que efectúa una suerte de «proyección ontológica» (*Entwurf*) que supone una delimitación que «por mor de su verdad» alcanza siempre y sólo hasta donde puede volver manifiesto al ente que está-ahí a través de sus interrogatorios. Pero sus claridades relativas no pueden penetrar en la oscuridad de la



totalidad del ser, que requiere otro tipo preguntas. La trampa reside en hacer de esta constatación estructural, sincrónica, una realidad diacrónica, un argumento histórico. Como quiera que antes de producir verdades científicas, hay culturas precientíficas que son conscientes de la existencia de realidades de toda índole, Heidegger denomina filosofía tanto a las conceptualizaciones precientíficas como a las post-científicas. La cuestión es si merece el nombre de filosofía la mera constatación perceptiva de que existe una realidad o ser exterior que se resiste a ser dominada por el *Dasein*, pues, si se admite eso, no hay diferencia entre *mito* y *logos*, ni entre *magia* y *ciencia*:

«El límite reside en ella misma como lo otro que ella es y de lo que precisamente como ciencia ya no puede apoderarse, ya no puede dominar... La ciencia convierte al ente en objeto y sólo puede convertirlo en objeto mediante la *proyección ontológica* (*Entwurf*), mediante el trascender en que la *ex-sistencia* o *Dasein* se «comporta» respecto a el «ser» (mundo entre otras cosas). Y ese trascender es precisamente lo otro, de lo que la ciencia como tal no puede apoderarse, lo otro que la ciencia como tal no puede dominar, pero que precisamente lo necesita para ser lo que ella puede ser... La delimitación sucede en el trascender, y sucede necesariamente si es que la ciencia ha de ser existente, es decir, ha de ser efectiva y real. Precisamente porque la ciencia se propone como tarea hacer manifiesto el ente en sí mismo tiene que efectuar la proyección ontológica (*Entwurf, pro-iectio*), es decir, comportarse en su esencia respecto a aquello que a ella no le resulta accesible con sus medios, y que en el fondo viene, por tanto, oculto. Y, así, la ciencia no tiene más remedio que atreverse a adentrarse en un círculo de lo oculto que constantemente la rodea. El *estar-en-la-verdad* de la ciencia es, precisamente, un estar rodeada de ocultamiento... Pues también en la proyección ontológica que acontece en la *fundamentación* y desarrollo y, en general, en la historia de la ciencia, se entiende ciertamente el ser y *ese ser en cierto modo viene delimitado, pero no aprehendido*, es decir, no propiamente traído a concepto (es decir, conceptuado) en tanto que ser. Pero el entender del ser sucede en el trascender... Y si la trascendencia constituye el fondo de la existencia o *Dasein* humano, entonces... el trascender es filosofar, ya suceda de forma oculta e inexpressa, ya se le aborde expresamente» [IF, pp. 225-27]

Considero más adecuada para evitar malentendidos la caracterización que hace el *materialismo filosófico* de la distinción entre el *ser* y los *entes* y la famosa *diferencia ontológica* (tan cara a los teólogos) como una distinción entre “Materia Ontológico General” o “*Natura Naturans*” y “Generos especiales o mundanos de materialidad” o “*Natura Naturata*”, es decir, como una *distinción estructural, sincrónica* que afecta a las cosas, objetos o realidades en sí, más que al orden de los sucesos históricos, *diacrónicos, de índole cognitiva*<sup>41</sup>. Para el materialismo filosófico es el propio progreso histórico de las ciencias el que refina, actualiza y replantea constantemente nuevos problemas ontológicos de gran calado. Así por ejemplo, la mecánica cuántica y la física de partículas son más relevantes para la determinación de la estructura de la materia (o del ser) que las especulaciones de Platón en el *Timeo* o que el hilemorfismo de la Física de Aristóteles, que, a su vez, plantearon los problemas filosóficos a la altura del conocimiento

---

<sup>41</sup> Bueno, G, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972; y otros (1987)

científico más refinado que había en su época. Pero que las ciencias y la filosofía se hayan desarrollado en esa vecindad no avala la *prioridad gnoseológica, temporal e histórica* de la filosofía sobre la ciencia, salvo que se ceda a la *tentación teoreticista* de hacer derivar la filosofía no de la reflexión crítica sobre los saberes de primer grado, sino directamente de las *especulaciones míticas*, una tentación que ronda constantemente las aclaraciones heideggerianas acerca de las cosmovisiones, como veremos. De hecho, refiere el origen común de la ciencia (y de la filosofía) al tipo de praxis característica del . [IF, 179-91].

Por lo demás, al margen de que el Sol se haya formado antes de que ningún *Dasein* se comportase respecto a él en modo alguno, lo que quitaría a los hombres el privilegio ontológico de ser los primeros entes finitos *cabe-el-Sol* (recordemos la metáfora del caracol), todas nuestras investigaciones paleontológicas y prehistóricas (incluidas las dataciones sobre los diversos australopitecinos y, dentro del género *homo*, desde el *habilis* al *sapiens*) apuntan en la dirección de conceder prioridad práctica y gnoseológica a las *técnicas* y a las ciencias sobre la filosofía en la historia de las culturas humanas tal como se han dado. La maestría con que Heidegger transita entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* permite toda suerte de *anfibologías exegéticas*, muy útiles dialécticamente, pero poco apreciables a efectos prácticos, salvo para los «tahures del lenguaje» o para quienes reducen el conocimiento idealistamente a «juegos del lenguaje». Por ejemplo, en lugar de constatar el proceso de *neutralización del sujeto gnoseológico* en las Ciencias Naturales, Heidegger explica la acción científica como un “retirarse”, un “dar un paso atrás” para dejar que se manifieste “el ser de los entes”. En realidad, Heidegger, al analizar el proceso de construcción de la ciencia, debe reconocer que esta se produce gracias a una suerte de *paso al límite* que le permite desprenderse de las adherencias técnicas ligadas al operar concreto, pero lo explica como una suerte de *a priori* que sólo podría sostenerse desde el *idealismo* kantiano: «La simple ampliación del campo de experiencia no puede conducir sino a nuevas cosas de uso... Por muchas que fueren las cosas de uso que comparásemos, nunca llegaríamos a algo así como «naturaleza», a no ser que *de antemano empecemos considerando ya las cosas precisamente como naturaleza*» [IF, p.196-8].

Salvando estos malentendidos, nada habría que objetar, en principio, a muchas observaciones y comentarios gremialmente precisos de Heidegger de este tenor: «Nosotros no comparamos, como por lo general suele hacerse, ciencia y filosofía como dos magnitudes fijas, sino que, precisamente en la interpretación y a través de la interpretación de la esencia de la ciencia, nos topamos o damos con la filosofía» [IF, p.170] Desde el *materialismo filosófico* compartimos esa

*crítica del pensamiento analítico*, porque también para nosotros las ciencias y la filosofía están existencialmente enraizadas en la materialidad de la historia, de la producción, aunque probablemente Heidegger no suscribiría la tesis de que la esencia de la ciencia se cifra en la *construcción de identidades sintéticas*, que son sin duda “trascendentes”, pero en un sentido técnico-material y operatorio muy preciso<sup>42</sup>. De modo que, aunque no sea incorrecto decir que «todos los grandes esfuerzos de la filosofía occidental consisten siempre en un intento de dominar a su vez ese poder de la Lógica misma (*Lógica: ratio* – Descartes...); pero tal cosa sucede de suerte que en cierto modo la Lógica misma queda introducida en casa, en la casa de la filosofía, con lo cual le queda transferido todo el poder; es lo que sucede en Hegel; sólo en Kant se produce una tentativa esporádica, pero que él mismo niega,...donde se decide el destino de la filosofía occidental...» [IF, p. 412], de ahí no cabe deducir que *las ciencias y la Lógica sean una consecuencia de la filosofía*, porque ocurre al revés: la lógica precede tanto a la racionalidad científica como a la filosófica, y aquella precede tanto genética como ontológicamente a esta.

En suma, Heidegger acierta cuando levanta contra los positivistas la bandera de una filosofía que no es una ciencia (porque toda ciencia es particular y porque «una ciencia universal es un contrasentido»), pero sus presupuestos metafísicos le conducen a justificarlo de manera arcaica, aristocrática y no, por altiva, menos pintoresca. Como su apelación al *horizonte de la temporalidad* es puramente retórica, porque afecta solo a la *singularidad de cada Dasein*, la historicidad propiamente dicha desaparece. Sólo desde presupuestos ahistóricos y desde la ignorancia gnoseológica de las relaciones ente técnica/ciencia/tecnología, que no se percata ni siquiera de los cambios operados por las revoluciones industriales, ni de las consiguientes metamorfosis en el significado del término «ciencia», cabe adoptar este tono oracular para demarcar tan tajantemente el bloque científico-técnico de la dialéctica filosófica:

«La  $\mu$  no solamente es una forma previa de  $\mu$ , sino que entra esencialmente en la *episteme*; dominar el ente, dirigirlo, hacer utilizable el conocimiento, no es algo a lo que sólo aspire la técnica en sentido estricto, sino también la praxis profesional. La ciencia tiene siempre por meta el «rendimiento», la filosofía la «formación», la *Bildung*, en el fundamental sentido de la  $\mu$  platónica. En la ciencia, que siempre es inconclusa, hay, por tanto, necesariamente progreso y desarrollo, resultados, cosas que, por tanto, envejecen. En la filosofía, como no cabe registrar resultado alguno, tampoco hay nada que pueda envejecer... La filosofía, en el sentido productivo del filosofar, tiene en el existir más íntimo y en el existir entero del filósofo una raíces completamente distintas a las que tiene la investigación científica en el investigador científico. Básicamente el trabajo científico de un investigador es siempre representable o sustituible por el trabajo científico de otro; los descubrimientos científicos de uno podrían haber sido hechos también por otro. Nunca ocurre eso en la filosofía; en la filosofía cada uno es él completo, y además único. Por eso

<sup>42</sup> G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, 5 Vols., Pentalfa, Oviedo, 1992/93

el filosofar sólo se vuelve vivo, sólo se vuelve operante cuando otros lo despiertan a su vez original autónomamente, y lo «repiten» en este sentido y sólo en este sentido... (que) no puede ser nunca un doblete...(y de ahí que) la posición tanto social como oficial y profesional de los profesores de filosofía está lejos de garantizar que quien se dedica a contar cosas de filosofía sea un filósofo» [IF, pp. 238-9]

Pero ¿no habíamos quedado en que por el mero hecho de ser hombre filosofamos, que el «estar-en-el-mundo» exige constitutivamente filosofar? ¿A qué viene este privilegio elitista del «filósofo» que se aparta del común de los mortales? ¿No es contradictorio colocar los orígenes históricos de la «pregunta por el Ser» en Platón y Aristóteles y afirmar al mismo tiempo que «ser-ahí como hombres significa filosofar»? ¿O todos los hombres son filósofos o sólo una parte exigua y privilegiada de la humanidad alcanzan tal condición?

## 5.- FILOSOFÍA Y WELTANSCHAUUNG. OBSCURECIMIENTOS Y MÍSTIFICACIONES DEL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO.

En el mismo orden de confusiones, puede que no resulte extravagante, ni histórica ni sociológicamente, afirmar que ambas, tanto la “ciencia” como la “filosofía”, se nutren de un fondo común de pensamiento, que bien podría denominarse “visión del mundo”, cosmovisión o *Weltanschauung*, pero siempre que no se explique esta relación nutricia de la *Weltanschauung* o del pensamiento respecto a la filosofía, alegando que «la ex-sistencia o *Dasein* como tal, en cuanto que existe, en cuanto se caracteriza por su *Existenz*, por su existir no tiene más remedio que filosofar» [IF, pp. 373]. Aunque tras este galimatías se encuentre la huella de Kant, cuando distinguía entre «filosofía mundana» o *concepto cósmico* de la filosofía y «filosofía académica» o concepto profesional de la Filosofía, Heidegger enreda innecesariamente con su jerga esta problemática. Claro que, si la filosofía consiste en enredar o, como decía Ortega, «es el cuento de nunca acabar», hasta el propio Kant, si levantase la cabeza, reconocería que el filósofo de la Selva Negra es un «artista del *logos*».

Heidegger explica, en efecto, que la palabra alemana «*Weltanschauung*», aunque es un «concepto equívoco y de límites difusos», mantiene una relación estrecha con la filosofía (y más específicamente, a través de Kant con la *Cosmología* en tanto que rama de la *Metafísica*) en la medida en que el reconocimiento de la *historicidad de las visiones del mundo* conecta directamente con la idea misma del *Dasein*, es decir, con la esencia misma del hombre, cuya «ex-sistencia» consiste precisamente en su «ser-en-el-mundo», siendo el «conocimiento del mundo» precisamente un «estar-en» por medio de un modo fundado [ST, pp. 86 y ss]. Contra los positivismos y contra Dilthey, Heidegger arguye, sin embargo, que es un *vulgar* pretender que la

filosofía «deba desarrollar una visión científica del mundo». Ahora bien, para el *materialismo filosófico* es obligatorio que la filosofía de cada época se haga cargo del desarrollo del conocimiento de su tiempo, incluida las técnicas y las ciencias, para poder pensar el mundo y el significado ontológico del propio *Dasein*, precisamente porque, por ejemplo, «el materialismo inherente al trato científico con la molécula de hidrógeno es, por si mismo, un materialismo ejercido, pero no menos materialismo ejercido que aquel que la propia filosofía materialista puede y debe reivindicar en la conducta de un brujo, de un político o de una reformador religioso»<sup>43</sup>. De ahí que haya que estar de acuerdo con Dilthey en que la cosmovisión imperante en la época de la ciencia forzosamente ha de teñirse de «cientificidad». Pero la filosofía misma deberá utilizar el rigor científico, incluso para criticar a las propias ciencias desde las determinaciones negativas (dialécticas) de la Idea de Materia ontológico-general, porque «después de muchos años de pensar que la Ontología había sido liquidada para siempre por la nueva Filosofía - reducida a la Lógica Formal o a la Epistemología- nos encontramos hoy con que la práctica misma de la ciencia (en nombre de la cual aquella “nueva filosofía” pretendía hablar) recae una y otra vez en la Ontología hasta el punto de que los temas de la “nueva filosofía” van siendo relegados a especialistas de esos mismos temas y pierden el contacto con la materia misma que pretendía fundar»<sup>44</sup>. Sólo que desde el materialismo filosófico, estamos de acuerdo también con el primer Heidegger contra Dilthey, no ya sólo en que la ontología no es científica, aunque no por ello es menos racional que la ciencia, sino en que la filosofía ontológica no tiene por qué recaer en “metafísica”: (pues es «puro fariseísmo crítico.. acusar de “metafísica” a una filosofía que (...“crítica de la crítica”) se propone instituir sistemáticamente el análisis de la Materia a partir de la materia mundana dada, como análisis ontológico general, es decir, como análisis capaz de regresar sobre los límites del propio mundo (p. ej. El espacio y el tiempo) dado como contexto (autocontexto) único»<sup>45</sup>. Otra cosa es que Dilthey acierte a catalogar como “metafísicas” las tres cosmovisiones que distingue, el “*Naturalismo*”, el “*Idealismo de la libertad*” y el “*Idealismo objetivo*” y tenga razón en considerarlos “inconmensurables”, ya que son meros formalismos reduccionistas interpretables como generalizaciones de una categoría particular de “entes” o un género de materialidad propio<sup>46</sup>. Pero esta interpretación no es incompatible ni con la tesis de la “diferencia ontológica”, ni con el proyecto heideggeriano de trazar un *esquema evolutivo de las etapas históricas por las que*

---

<sup>43</sup> G, Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972, pp. 22-3

<sup>44</sup> *Ibid.* (1972) p. 12

<sup>45</sup> *Ibid.* (1972) p. 63

<sup>46</sup> *Ibid.* (1972) p. 442-3

*transcurren las cosmovisiones*, que tenga en cuenta «las relaciones conceptuales de sucesión entre cosmovisiones y las leyes de compenetración entre ellas» [IF, p. 374]

Pero es justamente, al desarrollar ese proyecto, cuando Heidegger vuelve a confundir sincronía con diacronía, desarrollo histórico y sistemático, al distinguir dos grandes *posibilidades* de formación de una visión del mundo a partir del propio suceder, acontecer o pasar (en alemán *Geschehen*) de la *existencia* o *Dasein* en el mundo, que si bien «fácticamente no se las puede separar nunca; en la primera sigue operando la segunda y la segunda anticipa siempre la primera». Simplificando, Heidegger, más que una ordenación de tipos de *Weltanschauung*, al modo de Dilthey (cuyas doctrinas, por cierto, presume haber asimilado a fondo en *Ser y Tiempo*) distingue dos *momentos* o *modificaciones internas* que ocurren sucesivamente en todas las cosmovisiones en su esencial facticidad histórica. Ilustra la primera, siguiendo a Schelling, en la *Weltanschauung* *aparejada al «mito»*, en el que la «existencia» encuentra «cobijo y protección (*Bergung*) en tanto que apoyo (*Halt*) en la sobrepotencia del ente mismo», pues, como ha visto Cassirer «en todas las mitologías ser no significa otra cosa que sobrepoderío, poderío, *Übermacht*. En este sentido habrían de entenderse los distintos términos clave de los primitivos: mana, wakanda, orenda, manitu» [IF, pp. 376-7]. No ha de entenderse esta posibilidad básica ni en un sentido psicológico, ni tampoco en un sentido teológico (en M2, ni en M3), pues lo esencial es percatarse de que es en la propia «estructura básica de la existencia» donde aparece lo «incondicionado» a lo que el «pensamiento mítico» accede cuando experimenta «la totalidad del ente» como una amenaza; «y en ello el terror y espanto ante ese ente se funden con la voluntad de aplacarlo y venerarlo, de servirlo y de relacionarse con él (sacrificio), a la vez que emerge también la tendencia a convertirse pese a todo y de algún modo en señor de él por medio de la magia, de la oración y de ese tipo de cosas» [IF, p. 378]. Heidegger se vale del «*mythische Denken*» para distinguir tajantemente las ciencias positivas de las *Weltanschauung*, y éstas de la filosofía, pues el conocimiento del ente que proporciona el mito, por un lado, no toma conciencia del propio *Selbst del Dasein* y, por otro, no consigue articular el ser del ente, ni categorizar conceptualmente su significado. A diferencia de lo que ocurre en la ciencia, el des-ocultamiento del ente, es decir, la ocurrencia de la verdad no conlleva el dominio técnico del mundo, sino «terror y peligro y, por tanto, la necesidad de protección, de buscarse seguridades para el comportamiento». De ahí que la diferencia entre lo «sagrado» y lo «profano» sea esencial para esta forma de verdad, que procura alojarse bajo el misterioso y oculto dosel sagrado a *todo lo nuevo* que se descubre, de modo que la existencia

cobija al ente para cobijarse de él, lo protege del des-ocultamiento *para protegerse de lo «incondicionado» y lo trata en condiciones ritualizadas de seguridad.*

«Y mientras no se tenga a la vista y se vea con claridad el todo de esta conexión esencial que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan lo que llamamos ausencia de cobijo y protección y lo que llamamos desocultamiento, es decir, que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan lo que venimos llamando *Ungeborgenheit* y lo que venimos llamando *Unverborgenheit*, mientras ello no suceda, se carecerá de un hilo conductor suficiente para interpretar la específica verdad del mito» [IF, p. 381]

La segunda modificación de toda *Weltanschauung* (sea de la índole que sea) se produce, cuando el éxito de su visión del mundo como totalidad se consolida objetivamente y se convierte en una *oferta pública*, de manera que *los medios se convierten en fines* y «la visión del mundo convertida en el desenvolvimiento de una empresa, actividad o negocio» provoca necesariamente la «*degeneración del cobijo o protección*». Heidegger describe con precisión la *dialéctica de la rutinización* mediante la cual el predominio de los aspectos técnicos y organizativos del negocio acaba provocando «un íntimo vacío de la ex-sistencia», que la propia empresa trata de llenar en vano «mediante esa su insaciable actividad y trajín» [IF, p. 385]. Pero en el límite de esta *degradación*, la ex-sistencia, víctima de la organización, se pierde a sí misma. Ahora bien, es justamente en este momento en ese «no-ser-ya-ahí», en esa «ausencia de sostén apoyo y consistencia (*Haltlosigkeit*)», donde brota una posibilidad nueva de sostenerse en el ser-en-el-mundo. Heidegger denomina a esta segunda posibilidad de visión del mundo o cosmovisión «posicionamiento o postura o *Haltung*», cuyo análisis conduce, por un lado, a un nuevo tipo de enfrentamiento y discusión del *Dasein* con el ente «en todas las dimensiones esenciales de lo que se llama la *dispersio* de la existencia» [IF, p. 385], lo que conlleva una transformación del carácter de la verdad, y, en última instancia, una forma de enfrentar el mundo *en términos reales* (no míticos) que hace posible la *ciencia*, aunque también el *arte*, la *teología* y, como veremos, incluso (no sin paradoja) la *filosofía*. Y es justamente en este punto cuando Heidegger revela su ideología antimaterialista, aunque “mundanista”, *veritativista* y “metafísica”, porque *invierte explícitamente* el orden de las determinaciones materiales:

«Con esta transformación de los distintos ámbitos del ente se produce también un cambio de la verdad conforme a las distintas modalidades de estos ámbitos. Y es ahora cuando por primera vez surge una técnica en sentido propio y se produce una nueva articulación y orden en la sociedad. Pero el cambio de la verdad no es de ninguna manera una consecuencia del cambio de las relaciones sociales. Esto es un profundo error, sea en el sentido de un marxismo vulgar, sea en el sentido de la moderna sociología de la cultura. Pues en todo ello no hace sino mostrarse que la *trascendencia* subyace en todas las posibilidades esenciales y básicas de la existencia y que *es el cambio de la verdad lo que determina nuevas posibilidades* y abre el espacio para un cambio en las formas de existencia» [IF, p. 392]

Retengamos el dato: *la verdad* (entendida como *des-ocultamiento*, revelación del ser de los entes) es para Heidegger el *principio*, la *causa* y el *determinante último* y necesario de la “existencia”, es decir, del *Dasein*, del hombre y de todos sus cambios. No las “condiciones materiales de existencia”, ni, por supuesto, tampoco la “técnica” hacen al hombre como afirman todos los materialismos. Es en este punto, donde las discrepancias de Heidegger con la interpretación materialista de la historia se hacen más intensas. Lo que aquí se califica como un *error* es el ABC del materialismo, sin el cual no hay inteligibilidad alguna del proceso histórico. Pero Heidegger retira legitimidad teórica no sólo al *marxismo vulgar*, sino al discurso pesimista y burgués de la *sociología de la cultura* que peca de idealismo. Resuena un cierto optimismo ilustrado en la afirmación final de que el mundo material real y fácticamente existente abre nuevas posibilidades cuando es trascendido. Heidegger considera erróneas, sin embargo, las interpretaciones marxistas y sociológicas no porque sus descripciones de los fenómenos de degradación cultural de la sociedad de masas no sean exactas, sino porque nos incapaces de elevarse a categorías ontológicas para trascenderlas. Según propia confesión, Heidegger se apoya en la metafísica de la finitud de Kant y en la asimilación del historicismo de Dilthey para acometer tamaña gesta ontológica. Su gran habilidad dialéctica consiste aquí en apartarse de toda forma de «subjetivismo» para que nadie pueda acusarle de idealismo. En realidad, el posicionamiento o *Haltung* no sólo concierne al ente, sino a la existencia misma, que comienza a contemplarse a si misma, su propio *Selbst*, como un ente más, objeto de discusión.

## 6.- EL RETORNO A LOS GRIEGOS COMO PARANOIA DEL PRESENTE.

En varios pasajes insiste Heidegger en colocar en la *filosofía griega* en el *gozne* mismo entre estas dos posibilidades. Tanto los presocráticos en su búsqueda de un *μῦθος*, como las reflexiones de Platón y Aristóteles sobre la *ἀλήθεια* dejan traslucir el tránsito, no ya entre el “mito” y el “logos” a través del ser del *Dasein*, sino el paso de una *Weltanschauung* como *Bergung* a una *Weltanschauung* como *Haltung*. De ahí que, aunque es cierto que en su posibilidad interna la filosofía se funda en una cosmovisión, es decir, propiamente «la filosofía es visión del mundo en tanto que posición o postura», la recíproca no es cierta, pues la «cosmovisión que hemos llamado posición a *Haltung* no se agota en filosofar; al contrario, la mayoría de las veces no lo es en absoluto» [IF, p. 409]. Pero entonces, la filosofía claudica ante la cosmovisión, le cede no sólo la prioridad cronológica, sino también la ontológica. Por más que se empeñe en señalar que en la



filosofía el problema ontológico como «problema del ser» se hace consciente de si mismo, la filosofía pierde el «liderazgo», porque «el problema del ser, en tanto que problema, tiene la interna posibilidad de si mismo en la existencia en tanto que posición o postura o *Haltung*» [IF, p. 410], o dicho en “román paladino”, remite al enfrentamiento originario del *Dasein* con el mundo a través del o lenguaje articulado, cosa que hacen todas las culturas, pero también todas las ciencias e, incluso, todas las técnicas, antes por cierto que la filosofía según los materialismos que insisten en remitirse a la historia en este punto.

Pues bien, si Heidegger insiste en su tesis de que «la existencia como tal filosofa», algo falla, si se dice ahora que «el filosofar sólo es posible sobre la base de una cosmovisión». Pero, antes de reconocer una incongruencia, Heidegger se zafa por el gozne abierto entre los dos tipos de posibilidades de construir cosmovisiones, como *Bergung* y como *Haltung*, de modo que el servicio fundamental que la filosofía presta a la segunda es que le sirve para *distanciarse críticamente* de la primera, de todo cobijo y de toda protección. De este modo, con rodeos, señala que la filosofía es “crítica” y en esto se enfrenta a todo pensamiento mítico. Y si bien, para señalar el carácter práctico de la crítica Heidegger insiste en que la filosofía es un “fastidio” o un “escándalo” para toda cosmovisión mítica, al final debe reconocer que su tesis inicial era falsa, o lo que es más patético, se refería sólo a la “*existencia personal de Heidegger*”: «Efectivamente, pienso que deberíamos retirar esa tesis esencial...; la verdad es que sólo la formulé al principio con la única finalidad de poder retirarla ahora (después de 400 páginas y un semestre de explicaciones, ¡ojo!). Pues en este tener que retirarla ahora expresamente se nos descubre también algo esencial, a saber que el filosofante (es decir, Heidegger) ha de situarse expresamente en la forma de existencia determinada por la *Haltung*, es decir, que el filosofar no es algo que se limite a pasar en general en alguna parte, o algo que pase «en si». Así que cuando al principio del curso dijimos que el filosofar pertenece a la existencia o *Dasein*, nos olvidamos de que en el fondo nos estábamos refiriendo a *nuestra existencia determinada* en todo caso por el posicionamiento, postura o *Haltung*» [IF, p. 424] Pero si esta «encarnación del *Dasein* o del *Existenz*» es la concreción que cabe esperar de la filosofía como acontecimiento único, es difícil evitar la impresión de la inanidad «objetiva» de la filosofía en tanto que conocimiento respecto a las ciencias. ¿Acaso está narrándonos Heidegger su salida del seminario católico como un abandono del pensamiento mítico como *Bergung* y su toma de posición como ser-en-el-mundo, es decir, su salida o “salto al mundo”, como un salto filosófico hacia la libertad, que sólo es posible mediante una toma de postura o *Haltung* respecto al mundo clerical que abandona y

que se escandaliza de ello? ¿Qué clase de liderazgo puede pretender la filosofía, cuando Heidegger se propone a si mismo como *exemplum*?

No es este el lugar de interpretar el pensamiento de Heidegger en toda su extensión. Su existencialismo se presenta como una praxis auténtica. Ya hemos rebatido la superficialidad de interpretar que su pretensión fuese de índole política y específicamente nazi. Más difícil sería dejar de diagnosticar cierta paranoia en sus alusiones al “liderazgo”. Al menos, ciertos delirios de grandeza exhala el texto final del semestre de 1928-29: «Con el filosofar (que ya sabemos que es el de Heidegger mismo) es como comienza la peregrinación por las alturas de la serie de alturas de los grandes. Y si a veces nos admiramos de que esos grandes ya no resulten influyentes o hayan dejado de influir, estamos olvidando que lo grande sólo puede influir sobre lo grande. Si entendemos eso, también recordaremos que es completamente inesencial que *prevalezcamos o no sobre los contemporáneos* o sobre otros, sino que lo importante es que nos aseguremos a nosotros mismos grandeza y magnificencia internas por la vía de derrotar nuestras propias quimeras». [IF, p. 426]. Ahora bien, en orden al problema que nos concierne, la filosofía ni es una ciencia, ni tampoco una cosmovisión, pero comparte con la primera una actitud crítica, desmitificadora, iconoclasta, cosa que reconoce Heidegger a su manera. Ciertamente que el individualismo pequeño burgués, que traslucen estos textos, queda superado por la insistencia de Heidegger, en el ser-con, en el *Mit-sein*, que remite a una comunidad, pero la historia de una comunidad concreta está anclada en la tradición, en los mitos originarios, de manera que esta insistencia en separarse de la ciencia, puede llevar aparejada una renuncia al rasgo crítico, disolvente y falsacionista de la misma. Y una vez excluida la ciencia, porque su actitud teoreticista queda denunciada como una manifestación existencial inauténtica, la primacía de la dimensión práctica es la clave para entender su pensamiento desde *Ser y Tiempo* hasta el propio giro que supone su Nietzsche.

Pero, ¿a qué clase de práctica se refiere Heidegger? [IF, p. 392]. Según algunos intérpretes, Heidegger estaría hablando de la *praxis moral* que indujo a Kant a formular el «imperativo categórico», de modo que su inversión de la modernidad, que tanto ha explotado el pensamiento “postmoderno” no sería más que un retorno a las fuentes ilustradas de Kant, pero a través de los procedimientos de la teología negativa, que habría aprendido en el seminario. Ahora bien, si Heidegger vindica la filosofía de una forma tan genérica que se identifica con el pensar existencial del hombre, entonces el hecho de que él sí haya prevalecido sobre muchos de sus “contemporáneos”, es un indicio de que el filosofar que interesa en este fin de siglo, en la actualidad, tiene la misma envergadura que el pensar. Y este es el reto.

## BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

- AA.VV. (2000), *La filosofía hoy*, (Muguerza y Cerezo, eds.), Crítica, Barcelona
- AA.VV. (2001), “Heidegger”, *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, Vol. 11, Dic.
- ARENDT, H. (1969), «Martin Heidegger, octogenario», *Revista de Occidente*, nº 84, pp. 255-271
- BERCIANO, M. (1996), *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas*, Universidad de Oviedo.
- BLUMENBERG, H. (2004), *Salidas de la caverna*, Machado Libros, Madrid
- BUENO, G. (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid.
- BUENO, G. (1972), *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid
- BUENO, G. (1992-3), *Teoría del cierre categorial*, Vols. I-V, Pentalfa, Oviedo,
- DILTHEY, W. (1907) *La esencia de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1956
- DILTHEY, W. (1974) *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid.
- DUQUE, F. (2002), *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid
- FARÍAS, Víctor (1989), *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona.
- FEDIER, F. (1988) *Heidegger: anatomía d'un scandale*, Robert Laffont, Paris,
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. (GA) I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt/Main
- HEIDEGGER, M. (1996) *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid
- HEIDEGGER, M. (2003), *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid
- HUSSERL, E. (1910) «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos I (Nova, B. Aires, 1981)*
- HUSSERL, E. (1976) *Die Krisis der Euroäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Vol IV, Martinus Nijhoff, La Haya (Crítica, Barcelona, 1991)
- RICKERT, H.: «Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft», *Logos*, XV, 1926, pp. 222-37.
- SAFRANSKI, R. (1997) *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona,
- VILLACAÑAS, J. L (1996) *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid,
- WALDENFELS, B. (1992), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós Studio, Barcelona
- WEBER, M. (1919), *Wissenschaft als Beruf*, Tübingen (Versión española en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1997)

## PANORAMA DE LA FILOSOFÍA FRANCESA CONTEMPORÁNEA<sup>1</sup>

Alain Badiou. París.

Versión francesa

Querría presentaros algunas notas sobre la filosofía francesa comenzando por una paradoja: eso que es lo más universal es también, al mismo tiempo, lo más particular. Es lo que Hegel llama el universal concreto, la síntesis de lo que es absolutamente universal, que es para todos, y de lo que al mismo tiempo, tiene un lugar y un momento particulares. La filosofía es un buen ejemplo; como sabéis, la filosofía es absolutamente universal, la filosofía se dirige a todos, sin excepción, pero hay en filosofía muy importantes particularidades nacionales y culturales. Hay eso que yo llamaría momentos de la filosofía, en el espacio y en el tiempo. La filosofía es pues una ambición universal de la razón y, al mismo tiempo, se manifiesta por momentos enteramente singulares. Tomemos dos ejemplos, dos momentos filosóficos particularmente intensos y conocidos. En primer lugar, el momento de la filosofía griega clásica, entre Parménides y Aristoteles, entre el V y el III siglo a.C., momento filosófico creador, fundador, excepcional y finalmente bastante breve en el tiempo. Después tenemos otro ejemplo, el momento del idealismo alemán, entre Kant y Hegel, con Fichte y Schelling, todavía un momento excepcional, entre el fin del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX, un momento intenso, creador y, ahí también, en el tiempo, un momento breve. Querría así pues sostener una tesis histórica y nacional: ha habido o hay, según me sitúe, un momento filosófico francés que se mantiene durante la segunda mitad del siglo XX y querría intentar pres el vínculo de todos estos filósofos con la literatura en esta secuencia. Y en cuarto lugar, hablaría de la discusión constante, durante todo este periodo, entre la filosofía y el psicoanálisis. Cuestión del origen, cuestión de las operaciones, cuestión del estilo y de la literatura, cuestión del psicoanálisis, tales serán mis medios para intentar identificar esta filosofía francesa contemporánea.

Así pues en primer lugar, el origen. Para pensar este origen, es preciso remontarse al inicio del siglo XX donde se opera una división fundamental de la filosofía francesa: la constitución de dos corrientes verdaderamente diferentes. Doy algunas referencias: en 1911, Bergson da dos conferencias célebres, en Oxford, y publicadas en la selección de Bergson que tiene por título *La pensée et le mouvement*, y en 1912, al mismo tiempo así pues, aparece el libro de Brunschvicg que tiene por título *Les étapes de la philosophie mathématique*. Estas dos intervenciones filosóficas intervienen hasta justa antes de la guerra del 14. Ahora bien, estas dos intervenciones indican la existencia de dos orientaciones extremadamente diferentes. En el caso de Bergson, tenemos eso que se podrá llamar una filosofía de la interioridad: la tesis de una identidad del ser y del cambio, una filosofía de la vida y del devenir. Esta orientación continuará durante todo el siglo hasta Deleuze incluso. En el libro de Brunschvicg, se descubre una filosofía del concepto

---

<sup>1</sup>.- Traducción de Pelayo Pérez de la versión francesa del mismo título, publicado en inglés en setiembre-octubre del 2005 en la *New Left Review*, y que se tomó de una conferencia impartida por el autor en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, en Junio del 2004. Se reproducen ambas versiones con la autorización del autor.

apoyada sobre las matemáticas, la posibilidad de una suerte de formalismo filosófico, una filosofía del pensamiento o de lo simbólico y esta orientación ha continuado durante todo el siglo, en particular con Lévi-Strauss, Althusser y Lacan.

Tenemos entonces, a principio del siglo, lo que llamaría una figura dividida y dialéctica de la filosofía francesa. De un lado, una filosofía de la vida; del otro, una filosofía del concepto. Y este problema entre vida y concepto va a ser el problema central de la filosofía francesa, comprendido en el momento filosófico del que hablo, el de la segunda mitad del siglo XX.

En una discusión sobre la vida y el concepto, hay finalmente una discusión sobre la cuestión del sujeto, la cual organiza todo el periodo. ¿ Por qué? Porque un sujeto humano es a la vez un cuerpo viviente y un creador de conceptos. El sujeto es la parte común de las dos orientaciones: es interrogado en cuanto a su vida, su vida subjetiva, su vida animal, su vida orgánica; y es también interrogado en cuanto a su pensamiento, en cuanto a su capacidad creadora, su capacidad de abstracción. La relación entre cuerpo e idea, entre vida y concepto va a organizar el devenir de la filosofía francesa y este conflicto está presente desde el inicio del siglo con Bergson de un lado y de Brunschvicg del otro. Podemos entonces decir que la filosofía francesa va a constituer una suerte de campo de batalla alrededor de la cuestión del sujeto. Kant es el primero en definir la filosofía como un campo de batalla, en el cual nosotros somos los combatientes, más o menos fatigados. La batalla central de la filosofía en la segunda mitad del siglo va a ser una batalla alrededor de la cuestión del sujeto. Doy rápidamente algunas referencias: Althusser define la historia como un proceso sin sujeto y el sujeto como una categoría ideológica; Derrida, en la interpretación de Heidegger, consideró el sujeto como una categoría de la metafísica, y Lacan, creó un concepto del sujeto -por no decir nada del lugar central del sujeto en Sartre o Merleau-Ponty. Entonces una primera manera de definir el momento filosófico francés sería hablar de la batalla a propósito de la noción de sujeto, porque la cuestión fundamental es ahí la cuestión de la relación entre vida y concepto, y que ella no es en definitiva más que la interrogación fundamental sobre el destino del sujeto.

Resaltemos, sobre este punto de los orígenes, que se podría remontar más lejos y decir, a fin de cuentas, que hay ahí una herencia de Descartes, y que la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo es una inmensa discusión sobre Descartes. Pues Descartes es el inventor filosófico de la categoría de sujeto y el destino de la filosofía francesa, su misma división, es una división de la herencia cartesiana. Descartes es a la vez un teórico del cuerpo físico, del animal-máquina, y un teórico de la reflexión pura. Se interesa así pues, en cierto sentido, en la física de las cosas y en la metafísica del sujeto. Se encuentran textos sobre Descartes en todos los grandes filósofos contemporáneos, hay un destacable artículo de Sartre sobre la libertad en Descartes, y la tenaz hostilidad de Deleuze con Descartes, hay, en definitiva, tanto Descartes cuanto filósofos hay en la segunda mitad del siglo XX, lo que muestra de una manera muy simple que esta batalla filosófica es también finalmente la de la apuesta y de aquello que está en juego en Descartes. Los orígenes nos dan entonces una primera definición de este momento filosófico como batalla conceptual alrededor de la cuestión del sujeto.

Mi segundo momento será identificar las operaciones intelectuales comunes a todos estos filósofos. Definiría cuatro que, según creo, muestran bien la manera de hacer de la filosofía y que son en alguna manera operaciones metódicas.

La primera operación es una operación alemana, o una operación francesa sobre los filósofos alemanes. En efecto, toda la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX es en realidad también una discusión de la herencia alemana. Hubo dos momentos, a todos los efectos, importantes en esta discusión, por ejemplo el seminario de Kojève sobre Hegel en los años 30 que ha sido de una importancia considerable, que Lacan ha seguido y que ha marcado a Lévi-Strauss. Además está el descubrimiento por los jóvenes filósofos franceses de los años treinta y cuarenta de la fenomenología, por la lectura de Husserl y de Heidegger. Sarte, por ejemplo, ha modificado completamente su perspectiva cuando, encontrándose en Berlín, ha leído directamente los textos de Husserl y de Heidegger; el mismo Derrida es en principio y ante todo un interprete absolutamente original del pensamiento alemán. Y después está Nietzsche, filósofo fundamental también para Foucault como para Deleuze. Se puede entonces decir que los franceses han ido a buscar alguna cosa en Alemania, en Hegel, en Nietzsche, en Husserl y en Heidegger.

¿Qué es lo que la filosofía francesa ha ido a buscar en Alemania? Se puede resumir en una frase: una nueva relación entre el concepto y la existencia, que ha tomado muchos nombres: deconstrucción, existencialismo, hermenéutica. Pero a través de todos estos nombres, teneis una búsqueda común que es modificar, desplazar la relación entre el concepto y la existencia. Como la cuestión de la filosofía francesa, desde el inicio del siglo, era 'vida y concepto', esta transformación existencial del pensamiento, esta relación del pensamiento con su suelo vital interesaba vivamente a la filosofía francesa. Es lo que llamo su operación alemana: encontrar en la filosofía alemana nuevos medios para tratar la relación entre concepto y existencia. Es una operación porque esta filosofía alemana devino, en su traducción francesa, el campo de batalla de la filosofía francesa, alguna cosa, a todos los efectos, nueva. Hicimos una operación en todos los sentidos particular que ha sido, si puedo decirlo, la apropiación francesa de la filosofía alemana. Es la primera operación.

La segunda operación, no menos importante, ha concernido a la ciencia. Los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo han querido arrancar la ciencia del estricto dominio de la filosofía del conocimiento; mostrando que era más vasta y más profunda que la simple cuestión de conocimiento, en tanto que actividad productora, creación y no simplemente reflexión o cognición. Han querido encontrar en la ciencia modelos de invención, de transformación, para finalmente inscribir la ciencia no en la revelación de los fenómenos, en su organización, sino como ejemplo de actividad del pensamiento y de actividad creadora comparable a la actividad artística. La operación a propósito de la ciencia ha consistido en desplazar la ciencia del campo del conocimiento al campo de la creación y finalmente en aproximarla progresivamente al campo de la actividad artística. Este proceso encuentra su culminación en Deleuze quien compara, de manera muy sutil e íntima, creación científica y creación artística, pero que comienza bien pronto como una de las operaciones constitutivas de la filosofía francesa.

La tercera operación es una operación política. Todos los filósofos de este periodo han querido comprometer en profundidad a la filosofía en la cuestión política: Sartre, el Merleau-Ponty de postguerra, Foucault, Althusser, Deleuze, han sido activistas políticos. A través de esta actividad política, han buscado una nueva relación entre el concepto y la acción. Lo mismo que los alemanes, buscaban una nueva relación entre el concepto y la existencia, han buscado en la política una nueva relación entre el concepto y la acción y en particular, la acción colectiva. Este deseo fundamental de comprometer a la filosofía en las situaciones políticas viene a modificar la relación entre el concepto y la acción.

En fin, la cuarta operación, la llamaría una operación moderna: modernizar la filosofía. Antes incluso de que no se hable de otra cosa todos los días que de modernizar la acción gubernamental ( hoy día es necesario modernizarlo todo, lo que quiere inmediatamente decir destruirlo todo), hubo en los filósofos franceses un profundo deseo de modernidad. Eso quería decir seguir de cerca las transformaciones artísticas, culturales, sociales y las transformaciones de las costumbres. Hubo un interés filosófico muy fuerte por la pintura no figurativa, por la nueva música, por el teatro, por la novela policíaca, por el jazz, por el cine. Hubo una voluntad de acercar la filosofía a lo que había de más denso en el mundo moderno. Hubo también un interés muy vivo por la sexualidad, por los nuevos estilos de vida. Y a través de todo esto, la filosofía buscaba una nueva relación entre el concepto y el movimiento de las formas: las formas artísticas, sociales y de la vida. Esta modernización era la búsqueda de una nueva manera para la filosofía de aproximarse a la creación de las formas. Este momento filosófico francés ha sido, así pues, una apropiación nueva de la creación alemana

La cuestión de las formas, la búsqueda de una intimidad de la filosofía con la creación de las formas es muy importante. Evidentemente esto ha planteado la cuestión de la forma de la filosofía misma: no se puede desplazar el concepto sin inventar nuevas formas filosóficas. Se necesita además cambiar la lengua de la filosofía y no solamente crear nuevos conceptos. Esto ha implicado una relación muy singular entre la filosofía y la literatura, que es una característica impresionante de la filosofía francesa del siglo XX. Se puede decir que es una larga historia francesa - recordando a aquellos que en el siglo XVIII se llamaba les philosophes eran todos grandes escritores, Voltaire, Rousseau o Diderot, los cuales son clásicos de nuestra literatura y así pues los ancestros de esta cuestión. Hay autores completos en Francia de los que no se sabe si pertenecen a la literatura o a la filosofía, Pascal, por ejemplo, que es ciertamente uno de los más grandes escritores de nuestra historia literaria y sin duda uno de nuestros más profundos pensadores.

En el siglo XX, Alain, un filósofo en apariencia clásico, en el curso de los años treinta/cuarenta, un filósofo no revolucionario y que no pertenece a este momento del cual yo hablo, está muy próximo a la literatura; para él, la escritura es esencial y ha producido numerosos comentarios de novelas- sus textos sobre Balzac son además muy interesantes- y comentarios sobre la poesía francesa, notablemente sobre Valéry. Así pues, hasta en las figuras clásicas de la filosofía francesa del S.XX, se nota este vínculo tan estrecho entre filosofía y literatura. Los surrealistas han jugado también un rol importante: querían también modificar la relación con la creación de las formas, con la vida moderna, con las

artes; querían inventar nuevas formas de vida. Este programa era en ellos un programa poético, pero preparó, en Francia, el programa filosófico de los años cincuenta y sesenta. Querría recordar el vínculo entre ambos: Lacan o Lévi-Strauss han frecuentado y conocido a los surrealistas. Hay pues en esta historia compleja una relación entre proyecto poético y proyecto filosófico y el desplazamiento conceptual que propone. Asistimos entonces a un cambio espectacular de la escritura filosófica. Muchos de entre nosotros estamos habituados a esta escritura, la de Deleuze, la de Foucault, la de Lacan; y nos representamos mal en qué punto es una ruptura extraordinaria extraordinaria con el estilo filosófico anterior. Todos estos filósofos se han esforzado en poseer un estilo propio, en inventar una escritura nueva; han querido ser escritores. En la obra de Deleuze o de Foucault, encontrareis alguna cosa nuevo a todos los efectos en el movimiento de la frase. La relación entre el pensamiento y el movimiento de la frase es en todos los sentidos original. Tenéis un ritmo afirmativo en todo nuevo; un sentido de la fórmula que es también espectacularmente inventivo. En la obra de Derrida, encontraréis una relación complicada y paciente de la lengua con la lengua, un trabajo de la lengua sobre ella misma, y el pensamiento pasa a través del trabajo de la lengua sobre la lengua. En la obra de Lacan, tenéis una sintaxis espectacularmente compleja que no se parece finalmente más que a la de Mallarmé, heredera directo de la sintaxis de Mallarmé y entonces sintaxis directamente poética.

Hubo así pues una transformación del estilo filosófico y de las tentativas para desplazar las fronteras entre filosofía y literatura; es necesario recordar que Sartre es también novelista y dramaturgo lo que es una novedad, es también mi caso. La particularidad de esta filosofía francesa es jugar sobre varios registros de la lengua y desplazar la frontera entre la filosofía y la literatura o entre la filosofía y el teatro. En el fondo, se podría decir que una de las metas de la filosofía francesa ha sido crear un lugar de escritura nuevo donde la literatura y la filosofía serían indiscernibles; un lugar que no sería ni la filosofía como especialidad, ni exactamente a literatura, pero que sería una escritura donde no se puede distinguir tampoco la filosofía y la literatura, es decir, donde no se puede distinguir más entre el concepto y la vida, pues finalmente esta invención de escritura consiste en dar una nueva vida al concepto, una vida literaria al concepto. A través de esta invención, esta nueva escritura, se trata finalmente de decir el nuevo sujeto, de crear en filosofía la nueva figura del sujeto, la nueva batalla a propósito del sujeto. Pues no puede ser el sujeto racional consciente venido directamente de Descartes; no puede ser, para decirlo más técnicamente, el sujeto reflexivo; debe ser alguna cosa más oscura, más vinculada a la vida, al cuerpo, un sujeto más vasto que el sujeto consciente, alguna cosa que es como una producción o una creación que concentra en ella fuerzas más vastas. Que ella tome la palabra sujeto, o que no la tome, es eso lo que la filosofía francesa intenta decir, encontrar y pensar. Es porque el psicoanálisis es un interlocutor, porque al fondo la gran invención freudiana ha sido también una nueva proposición del sujeto. Lo que Freud ha introducido con la idea del inconsciente era precisamente que la cuestión del sujeto era más vasta que la consciencia, es la significación fundamental de la palabra inconsciente.

Resulta que toda la filosofía francesa contemporánea ha implicado una amplia discusión con el psicoanálisis. Esta discusión, en Francia, en la segunda mitad del siglo



XX, es una escena de una gran complejidad, y se podría hablar solo de eso, muy largamente, porque en sí sola, esta escena ( este teatro) entre la filosofía y el psicoanálisis es absolutamente reveladora. En el fondo, su apuesta fundamental es la división de las dos grandes corrientes de la filosofía francesa desde el inicio del siglo.

Volvamos sobre esta división. Tenéis de un lado lo que llamaría un vitalismo existencial, que tiene su origen en Bergson, y pasa ciertamente por Sartre, Foucault y Deleuze; y del otro, hay lo que llamaría un formalismo conceptual que se encuentra en Brunschvicg y que pasa por Althusser y Lacan. Eso que cruza a los dos, el vitalismo existencial y el formalismo conceptual, es la cuestión del sujeto. Porque un sujeto es finalmente eso cuya existencia lleva (sostiene, porta..?) el sujeto. Ahora bien, en un cierto sentido, el inconsciente de Freud ocupa exactamente ese lugar; el inconsciente es también alguna cosa vital o existente que trae el concepto. Cómo una existencia puede llevar un concepto, cómo alguna cosa puede ser creada a partir de un cuerpo, esa es la cuestión central, eso por lo que hay esta relación muy intensa con el psicoanálisis. Evidentemente, la relación con ese que hace la misma cosa que usted, pero de otra manera, es difícil. Se puede decir que es una relación de complicidad - hacéis la misma cosa- , pero es también una relación de rivalidad - lo hacéis de distinta manera. Y la relación de la filosofía con el psicoanálisis en la filosofía francesa es exactamente eso: una relación de complicidad y de rivalidad. Es una relación de fascinación y de amor y de hostilidad y odio. Por todo esto resulta una escena violenta y compleja.

Tres textos fundamentales permiten hacerse una idea de todo esto. El primero es el inicio del libro de Bachelard, publicado en 1938, que se llama El psicoanálisis del fuego, que es un libro muy claro sobre esta cuestión. Bachelard propone un nuevo psicoanálisis, apoyado en la poesía, en el sueño, que se podría llamar un psicoanálisis de los elementos: el fuego, el aire, el agua, la tierra, un psicoanálisis elemental. En el fondo, Bachelard intenta reemplazar el peso determinante de lo sexual, en la obra de Freud, por la ensoñación y mostrar que la ensoñación es una cosa más amplia y más abierta que la determinación sexual. Esto se encuentra muy claramente en el inicio de El psicoanálisis del fuego.

El segundo texto, es el final de L'être et le néant de Sartre, donde propone también la creación de un nuevo psicoanálisis, que él llama el psicoanálisis existencial. Ahí la complicidad/rivalidad es ejemplar. Sartre opone este psicoanálisis existencial al psicoanálisis de Freud al que llama un psicoanálisis empírico. La idea es que él propone un verdadero psicoanálisis teórico, así como Freud propone un psicoanálisis empírico. Si Bachelard quería reemplazar la presión sexual por la ensoñación, Sartre quiere reemplazar el complejo freudiano, es decir la estructura del inconsciente, por lo que él llama el proyecto. Lo que define al sujeto para Sartre no es una estructura, neurótica o perversa, sino un proyecto fundamental, un proyecto de existencia. Tenemos ahí un ejemplo perfecto de combinación entre complicidad y rivalidad.

La tercera referencia es el capítulo cuatro de El antiedipo de Deleuze y Guattari donde está ahí también propuesto reemplazar el psicoanálisis por otro método que Deleuze llama el esquizoanálisis, en rivalidad absoluta con el psicoanálisis en el sentido de Freud. Esto es lo extraordinario: tres grandes filósofos, Bachelard, Sartre y Deleuze han propuesto reemplazar el psicoanálisis por otra cosa.

En Bachelard es la fantasía más bien que el peso sexual; en Sartre, el proyecto más bien que la estructura o el complejo; y en Deleuze, el texto es al respecto muy claro, es la construcción más bien que la expresión - su gran reproche al psicoanálisis es no hacer más que expresar las fuerzas del inconsciente cuando debería construirlo. Deleuze dice expresamente: reemplacemos la expresión freudiana por la construcción que es la obra del esquizoanálisis.

Todo esto dibuja una suerte de paisaje filosófico que quiero recapitular ante ustedes. En términos objetivos, hubo un programa filosófico y creo que un momento filosófico se define por un programa de pensamiento. Claro está, los filósofos son muy diferentes y el programa es tratado de manera muy distinta. Nosotros podemos ver lo que hay de históricamente común, no las obras, no el sistema, ni siquiera los conceptos sino el programa. Cuando la cuestión es fuerte y es compartida, hay un momento filosófico, con una gran diversidad de medios, de obras y de filósofos.

Así pues, ¿cuál era este programa en el curso de los últimos cincuenta años del siglo XX?

En primer lugar, no oponer más el concepto a la existencia, acabar con esta separación. Mostrar que el concepto está vivo, que es una creación, un proceso y un acontecimiento y que en este sentido no está separado de la existencia.

Segundo punto, inscribir la filosofía en la modernidad, lo que quiere decir también sacarla de la academia, hacerla circular en la vida. La modernidad sexual, artística, social, es necesario que la filosofía esté mezclada con todo eso.

Tercer punto del programa, abandonar la oposición entre filosofía del conocimiento y filosofía de la acción. Esta gran separación que estaba en la obra de Kant, por ejemplo, entre razón teórica y razón práctica; abandonar entonces esta separación y mostrar que el conocimiento es él mismo una práctica, que incluso el conocimiento científico es en realidad una práctica.

Quinto punto, retomar la cuestión del sujeto, abandonar el modelo reflexivo y entonces, discutir con el psicoanálisis, rivalizar con él y hacer bastante bien lo que él, incluso mejor que él.

En fin, sexto punto, crear un estilo filosófico, un nuevo estilo de exposición filosófica y, entonces, rivalizar con la literatura. En el fondo, inventar una segunda vez, después del siglo XVIII, el escritor filósofo, recrearlo.

Es este el momento filosófico francés, su programa y su gran ambición. Yo creo que había ahí un deseo esencial; afín de cuentas, toda identidad es identidad de un deseo. Había el deseo esencial de hacer de la filosofía una escritura activa, el medio de un nuevo sujeto, el acompañamiento de un nuevo sujeto. Así pues, hacer del filósofo otra cosa que un sabio, acabando con la figura meditativa, profesoral o reflexiva del filósofo. Hacer del filósofo otra cosa que un sabio, es hacer de él otra cosa que el rival de un sacerdote. Hacer de él un escritor combatiente, un artista del sujeto, un amante de la creación, un militante filosófico, estos son nombres para este deseo que atravesó este periodo y era que la filosofía actuase en su propio nombre. Todo esto me hace pensar en una frase de Malraux quien la atribuye a de Gaulle en su texto *Les chènes qu'on abat*: la grandeza es un camino hacia alguna cosa que no se conoce. Creo que la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, el momento filosófico francés, ha propuesto en el fondo a la filosofía preferir el camino al conocimiento del fin, la acción o la intervención filosófica a la meditación y a la sabiduría. Ha sido una filosofía sin sabiduría, eso mismo que hoy se le reprocha.

Pero el momento filosófico francés ha deseado en el fondo la grandeza más bien que la felicidad. Creo que hemos deseado en todos los sentidos especial, que es en efecto problemática: nosotros hemos deseado ser los aventureros del concepto. Es en el fondo desear no una separación clara entre vida y concepto, ni tampoco que la existencia sea sometida a la idea o a la norma, sino que el concepto él mismo sea un camino del que no se conoce forzosamente el fin. Tras la época de los aventureros viene generalmente la época del orden. Este es el problema. Se comprende: hubo en esta filosofía un lado pirata, Deleuze lo llamaba voluntades nómadas.

Aventureros del concepto me parece es la fórmula que podría reconciliarlos a todos, y es por lo que yo diría que hubo en Francia, en el siglo XX, un momento de aventura filosófica.



# **PANORAMA DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE**

Alain Badiou<sup>1</sup>. Paris.

Versión española

Je voudrais vous présenter quelques remarques sur la philosophie française en commençant par un paradoxe : ce qui est le plus universel est aussi, en même temps, le plus particulier. C'est ce que Hegel appelle l'universel concret, la synthèse de ce qui est absolument universel, qui est pour tous, et de ce qui en même temps, a un lieu et un moment particuliers. La philosophie est un bon exemple ; comme vous le savez, la philosophie est absolument universelle, la philosophie s'adresse à tous , sans exception, mais il y a en philosophie de très fortes particularités nationales et culturelles. Il y a ce que j'appellerais des moments de la philosophie, dans l'espace et dans le temps. La philosophie est donc une ambition universelle de la raison et, en même temps, elle se manifeste par des moments entièrement singuliers. Prenons deux exemples, deux moments philosophiques particulièrement intenses et connus. D'abord, le moment de la philosophie grecque classique, entre Parménide et Aristote, entre le Vème et le IIIème siècle av. J.-C., moment philosophique créateur, fondateur, exceptionnel et finalement assez court dans le temps. Puis nous avons un autre exemple, le moment de l'idéalisme allemand, entre Kant et Hegel, avec Fichte et Schelling, encore un moment philosophique exceptionnel, entre la fin du XVIIIème siècle et le début du XIXème siècle, un moment intense, créateur et, là aussi, dans le temps, un moment court. Je voudrais donc soutenir une thèse historique et nationale: il y a eu ou il y a, selon où je me mets, un moment philosophique français qui se tient dans la deuxième moitié du XXème siècle et je voudrais essayer de vous présenter ce moment philosophique, comparable - toute proportion gardée - aux exemples que je vous donnais précédemment, au moment grec classique et au moment de l'idéalisme allemand. Prenons cette deuxième moitié du XXème siècle: L'être et le néant, oeuvre fondamentale de

---

<sup>1</sup>.- Conférence à la Bibliothèque Nationale de Buenos Aires, 1 juin 2004.  
Published in New Left Review - September/October 2005.  
<http://www.lacan.com/badfrench.htm>

Sartre paraît en 1943 et les derniers écrits de Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, datent du début des années quatre-vingt-dix. Entre 1943 et la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, se développe le moment philosophique français ; entre Sartre et Deleuze, nous pouvons nommer Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida, Lacan moi-même, peut-être nous verrons. Ma position particulière est, s'il y a eu un moment philosophique français, d'en être peut-être le dernier représentant. C'est cet ensemble situé entre les oeuvres fondamentales de Sartre et les dernières oeuvres de Deleuze que j'appelle philosophie française contemporaine et dont je voudrais parler. Il constitue à mon avis un moment philosophique nouveau, créateur, singulier et en même temps universel. Le problème est d'identifier cet ensemble: qu'est-ce qui s'est passé, en France, en philosophie, entre 1940 et la fin du siècle? Qu'est-ce qui s'est passé autour de cette dizaine de noms propres que j'ai cités? Qu'est-ce qu'on a appelé existentialisme, structuralisme et déconstruction? Y a-t-il une unité historique et intellectuelle de ce moment? Et laquelle?

Voilà les questions que je voudrais poser avec vous ce soir. Je vais le faire de quatre façons différentes. A partir de la question de l'origine: d'où vient ce moment? Quel est son passé? Quelle est sa naissance? Puis en énonçant les principales opérations philosophiques propres à ce moment dont je parle. Ensuite, interviendra une question tout à fait fondamentale qui est le lien de tous ces philosophes avec la littérature, et plus généralement le lien entre philosophie et littérature dans cette séquence. Et en quatrième lieu, je parlerai de la discussion constante, pendant toute cette période, entre la philosophie et la psychanalyse. Question d'origine, question d'opérations, question du style et de la littérature, question de la psychanalyse, tels seront mes moyens pour tenter d'identifier cette philosophie française contemporaine.

Alors d'abord, l'origine. Pour penser cette origine, il faut remonter au début du XX<sup>ème</sup> siècle où s'opère une division fondamentale de la philosophie française: la constitution de deux courants véritablement différents. Je donne quelques repères: en 1911, Bergson donne deux conférences très célèbres, à Oxford, et publiées dans le recueil de Bergson qui a pour titre *La pensée et le mouvement*, et en 1912, en même temps donc,

paraît le livre de Brunschvicg qui a pour titre *Les étapes de la philosophie mathématique*. Ces deux interventions philosophiques interviennent juste avant la guerre de 14. Or, ces deux interventions indiquent l'existence de deux orientations extrêmement différentes. Dans le cas de Bergson, nous avons ce qu'on pourra appeler une philosophie de l'intériorité vitale: la thèse d'une identité de l'être et du changement, une philosophie de la vie et du devenir. Cette orientation continuera pendant tout le siècle jusqu'à Deleuze inclus. Dans le livre de Brunschvicg, on découvre une philosophie du concept appuyée sur les mathématiques, la possibilité d'une sorte de formalisme philosophique, une philosophie de la pensée ou du symbolique et cette orientation a continué pendant tout le siècle, en particulier, avec Lévi-Strauss, Althusser ou Lacan.

Nous avons donc au début du siècle ce que j'appellerais une figure divisée et dialectique de la philosophie française. D'un côté, une philosophie de la vie ; de l'autre, une philosophie du concept. Et ce problème vie et concept va être le problème central de la philosophie française, y compris dans le moment philosophique dont je parle, celui de la deuxième moitié du XXème siècle.

Avec une discussion sur vie et concept, il y a finalement une discussion sur la question du sujet, laquelle organise toute la période. Pourquoi ? Parce qu'un sujet humain, c'est à la fois un corps vivant et un créateur de concepts. Le sujet est la part commune des deux orientations: il est interrogé quant à sa vie, sa vie subjective, sa vie animale, sa vie organique ; et il est aussi interrogé quant à sa pensée, quant à sa capacité créatrice, quant à sa capacité d'abstraction. Le rapport entre corps et idée, entre vie et concept va organiser le devenir de la philosophie française et ce conflit est présent dès le début du siècle avec Bergson d'un côté et Brunschvicg de l'autre. Nous pouvons donc dire que la philosophie française va constituer peu à peu une sorte de champ de bataille autour de la question du sujet. Kant est le premier à définir la philosophie comme un champ de bataille, dont nous sommes tous des combattants, plus ou moins fatigués. La bataille centrale de la philosophie dans la deuxième moitié du siècle va être une bataille autour de la question du sujet. Je donne très rapidement quelques repères : Althusser définit l'histoire comme un processus

sans sujet et le sujet comme une catégorie idéologique; Derrida, dans l'interprétation de Heidegger, considère le sujet comme une catégorie de la métaphysique, et Lacan, lui, crée un concept du sujet - pour ne rien dire de la place centrale du sujet chez Sartre ou chez Merleau-Ponty. Donc une première manière de définir le moment philosophique français serait de parler de bataille à propos de la notion de sujet, parce que la question fondamentale y est la question du rapport entre vie et concept, et que celle-ci n'est, en définitive, que l'interrogation fondamentale sur le destin du sujet.

Remarquons, sur ce point des origines, qu'on pourrait remonter plus loin et dire, en fin de compte, qu'il y a là un héritage de Descartes, et que la philosophie française de la deuxième moitié du siècle est une immense discussion sur Descartes. Car Descartes est l'inventeur philosophique de la catégorie de sujet et le destin de la philosophie française, sa division même, est une division de l'héritage cartésien. Descartes est à la fois un théoricien du corps physique, de l'animal-machine, et un théoricien de la réflexion pure. Il s'intéresse donc, en un certain sens, à la physique des choses et à la métaphysique du sujet. On trouve des textes sur Descartes chez tous les grands philosophes contemporains: Lacan a même lancé le mot d'ordre d'un retour à Descartes, il y a un remarquable article de Sartre sur la liberté chez Descartes, il y a la tenace hostilité de Deleuze à Descartes, il y a, en définitive, autant de Descartes qu'il y a de philosophes français dans la deuxième moitié du XXème siècle, ce qui montre tout simplement que cette bataille philosophique est aussi finalement celle de l'enjeu et de la signification de Descartes. Les origines nous donnent donc une première définition de ce moment philosophique comme bataille conceptuelle autour de la question du sujet.

Mon deuxième temps sera d'identifier des opérations intellectuelles communes à tous ces philosophes. J'en définirai quatre qui, je crois, montrent bien la manière de faire de la philosophie et qui sont en quelque manière des opérations méthodiques.

La première opération est une opération allemande, ou une opération française sur les philosophes allemands. En effet, toute la philosophie française de la deuxième moitié du

XXème siècle est en réalité aussi une discussion de l'héritage allemand. Il y a eu des moments tout à fait importants de cette discussion, par exemple, le séminaire de Kojève sur Hegel dans les années trente qui a été d'une importance considérable, que Lacan a suivi et qui a marqué Lévi-Strauss. Ensuite il y a la découverte par les jeunes philosophes français des années trente et quarante de la phénoménologie, par la lecture de Husserl et Heidegger. Sartre, par exemple, a complètement modifié sa perspective lorsque, séjournant à Berlin, il a lu, directement dans le texte, les oeuvres de Husserl et de Heidegger ; Derrida, lui, est d'abord et avant tout un interprète absolument original de la pensée allemande. Et puis il y a Nietzsche, philosophe fondamental aussi bien pour Foucault que pour Deleuze. On peut donc dire que les Français sont allés chercher quelque chose en Allemagne, chez Hegel, chez Nietzsche, chez Husserl et chez Heidegger.

Qu'est-ce que la philosophie française est allée chercher en Allemagne? On peut le résumer en une phrase: un nouveau rapport entre le concept et l'existence, qui a pris beaucoup de noms: déconstruction, existentialisme, herméneutique. Mais à travers tous ces noms, vous avez une recherche commune qui est de modifier, déplacer le rapport entre le concept et l'existence. Comme la question de la philosophie française, depuis le début du siècle, était vie et concept, cette transformation existentielle de la pensée, ce rapport de la pensée à son sol vital intéressait vivement la philosophie française. C'est ce que j'appelle son opération allemande : trouver dans la philosophie allemande de nouveaux moyens de traiter le rapport entre concept et existence. C'est une opération parce que cette philosophie allemande est devenue, dans sa traduction française, dans le champ de bataille de la philosophie française, quelque chose de tout à fait nouveau. Nous avons eu une opération tout à fait particulière qui a été, si je puis dire, l'appropriation française de la philosophie allemande. C'est la première opération.

La deuxième opération, non moins importante, a concerné la science. Les philosophes français de la deuxième moitié du siècle ont voulu arracher la science au strict domaine de la philosophie de la connaissance ; en montrant qu'elle était plus vaste et plus profonde que la simple question de la connaissance, en tant qu'activité productrice, que



création et non pas seulement réflexion ou cognition. Ils ont voulu trouver dans la science des modèles d'invention, de transformation, pour finalement inscrire la science non pas dans la révélation des phénomènes, dans leur organisation, mais comme exemple d'activité de pensée et d'activité créatrice comparable à l'activité artistique. L'opération à propos de la science a consisté à déplacer la science du champ de la connaissance au champ de la création et finalement à la rapprocher progressivement de l'activité artistique. Ce processus trouve son aboutissement chez Deleuze qui compare de façon très subtile et intime création scientifique et création artistique, mais il commence bien avant comme l'une des opérations constitutives de la philosophie française.

La troisième opération est une opération politique. Les philosophes de cette période ont tous voulu engager en profondeur la philosophie dans la question politique : Sartre, le Merleau-Ponty d'après-guerre, Foucault, Althusser, Deleuze, ont été des activistes politiques. À travers cette activité politique, ils ont cherché un nouveau rapport entre le concept et l'action. De même que chez les Allemands, ils cherchaient un nouveau rapport entre le concept et l'existence, ils ont cherché dans la politique un nouveau rapport entre le concept et l'action et en particulier, l'action collective. Ce désir fondamental d'engager la philosophie dans les situations politiques revient à modifier le rapport entre le concept et l'action.

Enfin, la quatrième opération, je l'appellerai une opération moderne : moderniser la philosophie. Avant même qu'on ne parle tous les jours de moderniser l'action gouvernementale (aujourd'hui il faut tout moderniser, ce qui veut souvent dire tout détruire), il y a eu chez les philosophes français un profond désir de modernité. Cela voulait dire suivre de près les transformations artistiques, culturelles, sociales, et les transformations des mœurs. Il y a eu un intérêt philosophique très fort pour la peinture non-figurative, pour la nouvelle musique, pour le théâtre, pour le roman policier, pour le jazz, pour le cinéma. Il y a eu une volonté de rapprocher la philosophie de ce qu'il y avait de plus dense dans le monde moderne. Il y a eu aussi un intérêt très vif pour la sexualité, pour les nouveaux styles de vie. Et à travers tout cela, la philosophie cherchait un nouveau rapport

entre le concept et le mouvement des formes : les formes artistiques, sociales et de la vie. Cette modernisation était la recherche d'une nouvelle manière pour la philosophie de se rapprocher de la création des formes.

Ce moment philosophique français a donc été une appropriation nouvelle de la création allemande, une vision créatrice de la science, une radicalité politique, une recherche de nouvelles formes de l'art et de la vie. Et à travers tout cela, il s'est agi d'une nouvelle position du concept, une nouvelle disposition du concept, d'un déplacement du rapport du concept à son extérieur: nouveau rapport à l'existence, à la pensée, à l'action et au mouvement des formes. C'est cette nouveauté du rapport entre concept philosophique et extérieur de ce concept, qui a été la nouveauté générale de la philosophie française au XX<sup>ème</sup> siècle.

La question des formes, la recherche d'une intimité de la philosophie avec la création de formes est très importante. Evidemment cela a posé la question de la forme de la philosophie elle-même: on ne pouvait pas déplacer le concept sans inventer des nouvelles formes philosophiques. Il a donc fallu transformer la langue de la philosophie et non pas seulement créer de nouveaux concepts. Cela a engagé un rapport singulier de la philosophie à la littérature, qui est une caractéristique très frappante de la philosophie française au XX<sup>ème</sup> siècle. On peut dire c'est une longue histoire française - en rappelant que ceux qu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle on appelait les philosophes étaient tous de grands écrivains, Voltaire, Rousseau ou Diderot, qui sont des classiques de notre littérature et donc des ancêtres de cette question. Il y a des auteurs entiers en France pour lesquels on ne sait pas s'ils appartiennent à la littérature ou à la philosophie, Pascal, par exemple, qui est certainement l'un des plus grands écrivains de notre histoire littéraire et certainement l'un de nos plus profonds penseurs.

Au XX<sup>ème</sup> siècle, Alain, un philosophe d'apparence tout à fait classique, au cours des années trente/ quarante, un philosophe non-révolutionnaire et qui n'appartient pas à ce moment dont je parle, est très proche de la littérature ; pour lui, l'écriture est essentielle et il

a produit de nombreux commentaires de romans - ses textes sur Balzac sont d'ailleurs très intéressants - et des commentaires de la poésie française contemporaine, notamment de Valéry. Donc, jusque dans les figures classiques de la philosophie française du XXème siècle, on note ce lien très étroit entre philosophie et littérature. Les surréalistes ont eux aussi joué un rôle important: ils voulaient aussi modifier le rapport à la création des formes, à la vie moderne, aux arts ; ils voulaient inventer de nouvelles formes de vie. Ce programme était chez eux un programme poétique, mais il a, en France, préparé le programme philosophique des années cinquante et soixante. Je voudrais rappeler les liens entre les deux: Lacan ou Lévi-Strauss ont fréquenté et connu les surréalistes. Il y a donc dans cette histoire complexe un rapport entre projet poétique et projet philosophique, dont les surréalistes sont les représentants. Mais à partir des années cinquante/soixante, c'est la philosophie elle-même qui doit inventer sa forme littéraire ; elle doit trouver un lien expressif direct entre la présentation philosophique, le style philosophique et le déplacement conceptuel qu'elle propose. Nous assistons alors à un changement spectaculaire de l'écriture philosophique. Beaucoup d'entre nous sont habitués à cette écriture, celle de Deleuze, de Foucault, de Lacan ; et nous nous représentons mal à quel point c'est une rupture extraordinaire avec le style philosophique antérieur. Tous ces philosophes ont cherché à avoir un style propre, à inventer une écriture nouvelle ; ils ont voulu être des écrivains. Chez Deleuze ou chez Foucault, vous trouvez quelque chose de tout à fait nouveau dans le mouvement de la phrase. Le rapport entre la pensée et le mouvement de la phrase est tout à fait original. Vous avez un rythme affirmatif tout à fait nouveau ; un sens de la formule qui est également spectaculairement inventif. Chez Derrida, vous trouvez un rapport compliqué et patient de la langue à la langue, un travail de la langue sur elle-même, et la pensée passe dans le travail de la langue sur la langue. Chez Lacan, vous avez une syntaxe spectaculairement complexe qui ne rassemble finalement qu'à la syntaxe de Mallarmé, héritière directe de la syntaxe de Mallarmé et donc syntaxe immédiatement poétique.

Il y a donc eu une transformation du style philosophique et des tentatives pour déplacer les frontières entre philosophie et littérature ; il faut rappeler que Sartre est aussi

romancier et dramaturge ce que c'est une nouveauté, c'est aussi mon cas. La particularité de cette philosophie française est de jouer sur plusieurs registres de la langue et de déplacer la frontière entre la philosophie et la littérature ou entre la philosophie et le théâtre. Au fond, on pourrait presque dire qu'un des buts de la philosophie française a été de créer un lieu d'écriture nouveau, un lieu d'écriture où la littérature et la philosophie seraient indiscernables ; un lieu qui ne serait ni la philosophie comme spécialité, ni exactement la littérature, mais qui serait une écriture où on ne peut plus distinguer la philosophie et la littérature, c'est à dire, où on ne peut plus distinguer entre le concept et la vie, car finalement cette invention d'écriture consiste à donner une nouvelle vie au concept, une vie littéraire au concept. À travers cette invention, cette nouvelle écriture, il s'agit finalement de dire le nouveau sujet, de créer en philosophie la nouvelle figure du sujet, la nouvelle bataille à propos du sujet. Car il ne peut pas être le sujet rationnel conscient directement venu de Descartes ; il ne peut pas être, pour le dire plus techniquement, le sujet réflexif ; il doit être quelque chose de plus obscur, de plus lié à la vie, au corps, un sujet plus vaste que le sujet conscient, quelque chose qui est comme une production ou une création qui concentre en elle des forces plus vastes. Qu'elle prenne le mot sujet, ou qu'elle ne le prenne pas, c'est cela que la philosophie française essaie de dire, de trouver et de penser. C'est pourquoi la psychanalyse est un interlocuteur, parce qu'au fond, la grande invention freudienne a aussi été une nouvelle proposition sur le sujet. Ce que Freud a introduit avec l'idée de l'inconscient c'était précisément que la question du sujet était plus vaste que la conscience: qu'elle englobait la conscience mais ne se réduisait pas à la conscience, c'est la signification fondamentale du mot inconscient.

Il en résulte que toute la philosophie française contemporaine a engagé une vaste discussion avec la psychanalyse. Cette discussion, en France, dans la deuxième moitié du XXème siècle, est une scène d'une très grande complexité, et on pourrait parler uniquement de cela, très longuement, parce qu'à soi toute seule, cette scène (ce théâtre) entre la philosophie et la psychanalyse est absolument révélatrice. Au fond, son enjeu fondamental c'est la division des deux grands courants de la philosophie française depuis le début du siècle.

Revenons sur cette division. Vous avez d'un côté ce que j'appellerais un vitalisme existentiel, qui a son origine dans Bergson, et passe certainement par Sartre, Foucault et Deleuze ; et de l'autre, vous avez ce que j'appellerais un formalisme conceptuel qu'on trouve chez Brunschvicg et qui passe par Althusser et Lacan. Ce qui croise les deux, le vitalisme existentiel et le formalisme conceptuel, c'est la question du sujet. Parce qu'un sujet est finalement ce dont l'existence porte le concept. On peut définir ainsi le sujet, pour la philosophie française. Or, en un certain sens, l'inconscient de Freud occupe exactement cette place ; l'inconscient est aussi quelque chose de vital ou d'existant qui porte le concept. Comment une existence peut-elle porter un concept, comment quelque chose peut-elle être créée à partir d'un corps, c'est la question centrale, ce pourquoi il y a ce rapport très intense à la psychanalyse. Évidemment, comme toujours, le rapport avec celui qui fait la même chose que vous, mais le fait autrement, est difficile. On peut dire que c'est un rapport de complicité - vous faites la même chose -, mais c'est aussi un rapport de rivalité - vous le faites autrement. Et le rapport de la philosophie à la psychanalyse dans la philosophie française est exactement cela: un rapport de complicité et de rivalité. C'est un rapport de fascination et d'amour et un rapport d'hostilité et de haine. C'est pour cela que c'est une scène violente et complexe.

Trois textes fondamentaux permettent de s'en faire une idée. Le premier est le début du livre de Bachelard, publié en 1938, qui s'appelle *La psychanalyse du feu*, qui est le plus clair sur cette question. Bachelard propose une nouvelle psychanalyse, appuyée sur la poésie, le rêve, qu'on pourra appeler une psychanalyse des éléments: le feu, l'eau, l'air, la terre, une psychanalyse élémentaire. Au fond, on peut dire que Bachelard essaie de remplacer la contrainte sexuelle, qui est chez Freud, par la rêverie, et de montrer que la rêverie est quelque chose de plus vaste et de plus ouvert que la contrainte sexuelle. On trouve cela très clairement dans ce début de *La psychanalyse du feu*.

Le deuxième texte, c'est la fin de *L'être et le néant* de Sartre, où il propose, lui aussi, la création d'une nouvelle psychanalyse, qu'il appelle la psychanalyse existentielle. Là la

complicité/ rivalité est exemplaire. Il oppose cette psychanalyse existentielle à la psychanalyse de Freud qu'il appelle une psychanalyse empirique. L'idée est qu'il propose une vraie psychanalyse théorique, alors que Freud propose une psychanalyse empirique.

Si Bachelard voulait remplacer la contrainte sexuelle par la rêverie, Sartre veut remplacer le complexe freudien, c'est-à-dire la structure de l'inconscient, par ce qu'il appelle le projet. Ce qui définit un sujet pour Sartre ce n'est pas une structure, névrotique ou perverse, mais un projet fondamental, un projet d'existence. Nous avons là aussi un exemple parfait de combinaison entre complicité et rivalité.

La troisième référence est le chapitre quatre de L'Anti- Oédipe de Deleuze et Guattari, où il est, là aussi, proposé de remplacer la psychanalyse par une autre méthode que Deleuze appelle la schizoanalyse, en rivalité absolue avec la psychanalyse au sens de Freud. Ceci est extraordinaire: trois grands philosophes, Bachelard, Sartre et Deleuze ont proposé de remplacer la psychanalyse par autre chose.

Bachelard, c'est la rêverie plutôt que la contrainte sexuelle; Sartre, le projet plutôt que la structure ou le complexe; et Deleuze, le texte est tout à fait clair, c'est la construction plutôt que l'expression – son grand reproche à la psychanalyse étant qu'elle ne fait qu'exprimer les forces de l'inconscient alors qu'elle devrait le construire. Deleuze dit expressément: remplaçons l'expression freudienne par la construction qui est à l'oeuvre dans la schizoanalyse.

Tout cela dessine comme une sorte de paysage philosophique que je vais récapituler devant vous.

En termes d'objectifs, il y a eu un programme philosophique et je crois qu'un moment philosophique se définit par un programme de pensée. Bien sûr, les philosophes sont très différents et le programme est traité de manière très différente. Nous pouvons voir ce qu'il y a historiquement de commun, non pas les oeuvres, non pas le système, non pas même les concepts mais le programme. Quand la question est forte et qu'elle est partagée, il

y a un moment philosophique, avec une grande diversité de moyens, d'oeuvres et de philosophes.

Alors, qu'était ce programme, au cours des cinquante dernières années du XXème siècle?

Premièrement, ne plus opposer le concept à l'existence, en finir avec cette séparation. Montrer que le concept est vivant, qu'il est une création, un processus et un événement et qu'à ce titre il n'est pas séparé de l'existence.

Deuxième point, inscrire la philosophie dans la modernité, ce qui veut dire aussi la sortir de l'académie, la faire circuler dans la vie. La modernité sexuelle, artistique, sociale, il faut que la philosophie soit mélangée à tout cela.

Troisième point du programme, abandonner l'opposition entre philosophie de la connaissance et philosophie de l'action. Cette grande séparation qui était chez Kant, par exemple, entre raison théorique et raison pratique ; abandonner cette séparation donc et montrer que la connaissance est elle-même une pratique, que même la connaissance scientifique est en réalité une pratique.

Quatrième point, situer directement la philosophie sur la scène politique sans passer par le détour de la philosophie politique, inscrire frontalement la philosophie sur la scène politique. Tous ont voulu inventer ce que j'appellerais le militant philosophique, et faire de la philosophie une pratique militante, dans sa présence, dans son mode d'être. Non pas simplement une réflexion sur la politique, mais réellement une intervention politique.

Cinquième point, reprendre la question du sujet, abandonner le modèle réflexif et donc, discuter avec la psychanalyse, rivaliser avec elle et faire aussi bien qu'elle, sinon mieux qu'elle.

Enfin sixième point, créer un style philosophique, un nouveau style de l'exposition philosophique et donc, rivaliser avec la littérature. Au fond, inventer une deuxième fois, après le XVIIIème siècle, l'écrivain philosophe, le recréer.

C'est cela le moment philosophique français, son programme et sa grande ambition. Je crois qu'il y avait là un désir essentiel ; après tout, toute identité est identité d'un désir. Il y avait un désir essentiel de faire de la philosophie une écriture active, c'est-à-dire, le moyen d'un nouveau sujet, l'accompagnement d'un nouveau sujet. Et donc, de faire du philosophe autre chose qu'un sage, en finir avec la figure méditative, professorale ou réflexive du philosophe. Faire du philosophe autre chose qu'un sage, c'est faire de lui autre chose que le rival d'un prêtre. Faire de lui un écrivain combattant, un artiste du sujet, un amoureux de la création. Ecrivain combattant, artiste du sujet, amoureux de la création, militant philosophique, ce sont des noms pour ce désir qui a traversé cette période et qui était que la philosophie agisse en son propre nom. Tout cela me fait penser à une phrase de Malraux qui, lui, l'attribue à de Gaulle dans son texte *Les chênes qu'on abat*: la grandeur est un chemin vers quelque chose qu'on ne connaît pas. Je crois que la philosophie française de la deuxième moitié du XXème siècle, le moment philosophique français, a au fond proposé à la philosophie de préférer le chemin à la connaissance du but, l'action ou l'intervention philosophique à la méditation et à la sagesse. Elle a été une philosophie sans sagesse, ce qui lui est aujourd'hui reproché.

Mais le moment philosophique français a au fond souhaité la grandeur plutôt que le bonheur. Je crois que nous avons désiré quelque chose de tout à fait spécial, qui est en effet problématique: nous avons désiré être des aventuriers du concept. C'est au fond désirer non pas une séparation claire entre vie et concept, non pas que l'existence soit soumise à l'idée ou à la norme, mais que le concept lui-même soit un chemin dont on ne connaît pas forcément le but. Après l'époque des aventuriers vient généralement l'époque de l'ordre. C'est le problème. On le comprend : il y avait dans toute cette philosophie un côté pirate, Deleuze disait volontiers nomade.



BADIOU, Alain: **“Panorama de la philosophie française contemporaine”**,

Aventuriers du concept me paraît être la formule qui pourrait nous réconcilier tous, et c'est pourquoi je dirais qu'il y a eu en France, au XXème siècle, un moment d'aventure philosophique.



# **PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA, II. PUNTOS CARDINALES DE LA TEORÍA**

**Silverio Sánchez Corredera. Gijón**

Capítulo II

[Ir al capítulo I](#)

## **I. De las partes determinantes de la Justicia a los puntos cardinales de la teoría**

Recordemos que hemos propuesto cuatro criterios determinantes en el primer capítulo de «Para una teoría de la Justicia» con el fin de dejar enfocado el territorio que pretende delimitar (véase el nº 1 de esta misma revista). La Justicia aparece en la historia de las ideas ético-políticas, en los textos actuales y en los usos con los que es aplicado como un concepto complejo, muy versátil, de muchas vertientes, cuyo uso tiene apariencia de claridad a veces pero cuya definición queda enredada fácilmente en un marasmo de generalidades. Para procurar contribuir a su claridad y distinción habíamos propuesto como criterios determinantes: 1) la Igualdad; 2) la Ley; 3) la lucha por la Justicia; y 4) la defensa de una ideología sobre la Justicia<sup>1</sup>.

Pero si de este modo hubiéramos conseguido avanzar algo en esta clarificación, nuevos puntos oscuros se nos estarían imponiendo a su vez, porque, el conjunto de conceptos propuestos en los criterios necesita ser definido y enmarcado por su parte. Por ejemplo: mientras que la Igualdad y la Ley, a pesar de su complejidad conceptual, parece que podrían ser admisibles en cuanto conceptos objetivables, la «lucha por» y la «defensa de» ¿no son conceptos cuya formación ha de depender de un polo subjetivo en exceso relativo?, y, en definitiva, estos criterios 3 y 4 ¿no piden el principio que se trata de demostrar, al incluir como fin de su actividad a la propia Justicia?

Por ahora, se ha indicado que habría cuatro criterios que debidamente combinados nos arrojaría bien definido el concepto de Justicia. También se ha apuntado que estos cuatro criterios no caben ser interpretados como condiciones puramente constituyentes (partes del todo pero no del mismo nivel dimensional que el todo) o integrantes (partes del todo del mismo nivel dimensional que el todo pero incapaces por sí mismas de reconfigurarlo), en las cuales sin duda se correrá siempre la tentación de ser traducidos los criterios que proponemos. Los criterios han de entenderse como partes determinantes de la Justicia, no sólo por incluir implícitamente las partes constituyentes o integrantes, sino porque incorpora el elemento formal definitivo desde donde el todo completo que es la Justicia queda reconstituido conceptualmente, en su coherencia y completud.

Estos cuatro criterios los entendemos ligados o como dimanando de cada uno de los cuatro estratos en los que las relaciones sociales se dan –según defendemos en

---

<sup>1</sup> .- Mencionaremos Igualdad, Ley y Justicia con mayúsculas como conceptos que afectan áreas amplias de operaciones y relaciones humanas, indicando con ello, por lo menos, que estos conceptos encierran a su vez otros a los que contiene, que habrán de ser en su momento puestos de manifiesto. En todo caso prevenimos con ello que no tienen por qué significar ciertos usos corrientes o muy circunscritos dentro de otras teorías sino lo que aquí vayamos determinando que significa.

nuestra teoría e-p-m<sup>2</sup>-. el criterio de la Igualdad lo entendemos erradicado, *prima facie*, en el estrato ético de las relaciones humanas. El criterio de la Ley queda sustantivado en el área de las relaciones políticas. Los dos últimos criterios, el de lucha por la Justicia y el de defensa de una ideología justa, pertenecen al ámbito de las relaciones morales; el primero a las relaciones entendidas de modo combinatorio y el segundo de manera porfiriana. Veremos que estas correspondencias son relativas porque cada una de estas escalas de las relaciones humanas (‘e’, ‘p’ y ‘m’) reciben parte de sus características de las relaciones que se dan entre ellas (‘e’ se explica por sus notas características pero también por los nexos que mantiene con ‘p’ y ‘m’; y lo mismo pasa con ‘p’ y con ‘m’).

Revisemos algunos de los problemas de mayor generalidad que ya le han salido al paso al desarrollo inicial de nuestra teoría. Ni el concepto de Igualdad ni el de Ley son unívocos, como puede sobreentenderse: tanto una como otra se dicen de muchas maneras. Por tanto, una tarea inmediata será ir dilucidándolos (lo haremos en los próximos capítulos). El tercero y cuarto criterios (lucha y defensa de la Justicia) son expresiones con una gran carga de analogía. Si el concepto 1 y 2 forman el bloque más estático y sustantivo de la Justicia (simplificando, sería el producto de la Igualdad por la Ley) el 3 y 4 introducen su dinamismo característico y se presentan no tanto sustantivamente cuanto en su modo verbal –lucha, defensa- (también estos criterios serán abordados en capítulos próximos, puntualmente). De momento, reconozcamos que la Justicia tiene, según lo dicho, una parte de actividad y otra de sustantividad, es decir, tiene que haber algo a lo que se pueda apuntar como ejemplo de lo que es justo y, a la vez, esto no se entiende si no es como actividad u operaciones en el marco de las relaciones humanas. Pero ¿no nos estamos moviendo en un «cielo demasiado estrellado»<sup>3</sup>, demasiado abierto, demasiado indefinido?, ¿no hay peligro de quedar encerrados en un mero formalismo incapaz de vertebrar los fenómenos de los que se trata?

Se alegrará, insistiendo, que se incurre en la falacia de definir un concepto arrancando de sí mismo en los criterios 3 y 4. Nos defenderemos indicando, primero, que no tenemos más remedio que partir del concepto *in medias res*, y que, por tanto, debemos darlo por comprensible (más o menos oscuro) a algún nivel de uso<sup>4</sup>, y, segundo, que podemos dar por definida (sustantivamente) la Justicia a través de las coordenadas de la Igualdad y de la Ley (criterios 1 y 2), donde no se incluye lo definido en la definición. Ahora bien, no ocultamos que sigue subsistiendo parte del problema, porque estas coordenadas no son suficientes por sí mismas, porque la actividad igualadora o legisladora proceden, en principio, la primera de un contexto ético (son los sujetos corpóreos prolépticos los que caben ser igualados) y la segunda de un contexto político (es la actividad política la que se regula mediante leyes), y estos dos contextos precisan ser conectados. Articular la Igualdad con la Ley, cuando ambas proceden de parámetros dimensionales tan diversos (el reino de los sujetos susceptibles de ser

<sup>2</sup> .- Hemos apuntado esta teoría en *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, «Parte primera. Teoría E-P-M. Definición de ética, política y moral desde el materialismo filosófico». Oviedo, Pentalfa, 2004, págs. 13-137. Otros desarrollos complementarios se han hecho en «La acción humana. Ética, política y moral», incluido como tema 13 en *Filosofía 1º de bachillerato*, del Grupo Metaxy, Oviedo, Eikasía, 2004.

<sup>3</sup> .- Hacemos aquí un simple guiño crítico a la estrategia de dar un valor a las cosas a través de la comparación superlativa, como cuando Kant compara la ley moral que hay en él con el cielo estrellado sobre él, al final de la *Crítica de la Razón Práctica*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002, pág. 197.

<sup>4</sup> .- Nos acogemos aquí al concepto de «dialelo antropológico», del materialismo filosófico.

tomados individual y distributivamente y el reino de los estados que aglutina a los sujetos atributivamente), no podrá hacerse sino incidentalmente (tanto en el concepto abstracto como en la realidad a la que se aplica), a no ser que se disponga de un territorio de intermediación.

Entre los sujetos gobernados (considerados iguales, en el sentido que sea) y el Estado que gobierna (bajo la batuta de las leyes, entre otros medios) hay toda una realidad grupal, asociativa, comunitaria, que usualmente se llama sociedad civil, campo donde se despliega y hace preciso otro tipo de normas, hábitos y costumbres que llamamos moralidad. Pero la sociedad civil no es nada distinto de lo que pueda ser la sociedad política, sino un plano donde se despliegan un tipo de funciones que no se reducen a la pura actividad política (gubernamental, productiva, defensiva...) ni a las relaciones interpersonales de los sujetos éticos, es decir, de los sujetos que pueden relacionarse en planos de Igualdad. Así, las relaciones humanas del eje circular no se agotan en las relaciones éticas y políticas (en las relaciones distributivas y atributivas), sino que ha de tenerse en cuenta, además, a las morales. Es en este campo de la moralidad donde todas las relaciones sociales vienen a converger, influyendo como energía social fundamental en la vida política y moldeando las relaciones de nivel familiar o interpersonal (nivel ético). En este contexto de la moralidad entendemos insertos los criterios 3 y 4 (lucha y defensa) como mediadores y dinamizadores de esos otros dos planos –los individuos considerados distributivamente y el Estado como realidad atributiva-, en una función que no actúa sólo de cara a sí misma (intragrupalmente, diríamos) sino poniendo sus objetivos precisamente en recrear unas determinadas relaciones interpersonales (en la defensa de una ética concreta, más o menos igualitaria) y en intervenir en la toma de decisiones políticas. Sobre esta triple conexión (bajo una conjugación cuádruple, en realidad) volveremos en los momentos oportunos. Baste, por ahora, tener claro que la Igualdad la extraemos primitivamente de una función ética, la Ley de una función política, y la lucha y la defensa de la Justicia de un contexto intermediario, que coincide justamente con el campo de la moralidad, que tiene la virtud de estar necesariamente ligado a los otros dos territorios. Y que si la Igualdad y la Ley son las dos caras de la moneda de la Justicia, quien acuña y da valor real a esa moneda, en tanto la pone en funcionamiento, es decir en tanto haya de valer como justa, es precisamente esa actividad moral que, por ahora, hemos llamado lucha y defensa de la Justicia.

De este modo, la Justicia sería el resultado de componer determinados tramos de Igualdad y de Ley, pero donde el valor de Justicia, en tanto valor que ha entrado en la esfera del deber-ser, se constituiría, se mantendría y se reconstituiría en función de las luchas y las defensas efectivas que moralmente se fueran estableciendo sobre la Justicia, como resultantes históricas determinadas. (Pero esta fórmula ha de ser debidamente aclarada).

Señalemos, por ahora, que «lucha» y «defensa» son conceptos que recibirán su claridad y distinción específicas al derivarlos debidamente del plano de las relaciones combinatorias o del de las porfirianas, respectivamente, contexto determinante lógico en el que entendemos inscrita de forma conjugada la moralidad. Digamos, provisionalmente, que el tremendo parecido entre lo que pueda querer significar «lucha» y «defensa» procede, en nuestro caso, de que ambos son conceptos concebidos dentro

de las relaciones morales (en el entorno de las relaciones humanas e-p-m), en cuanto conjunto de relaciones globalmente atributivas, pero no del mismo tono atributivo de la política, por cuanto esta lucha y defensa de la Justicia se construye desde claros componentes distributivos. La lucha de los sujetos combinatorios se construye desde valores (propiedades) asimilables al contexto ético, aunque la supervivencia de esos sujetos se inscriba en un todo que imposibilita que sus relaciones se conformen a la Igualdad ética, y, al contrario, se conjuguen siguiendo el modelo asimétrico de las relaciones políticas. Por su parte, la defensa que los sujetos acometen dentro de su grupo porfiriano (el que mantiene una misma ideología) iguala a los sujetos, como si se tratara de una Igualdad ética, sin serlo, porque no iguala a los individuos *qua tale* sino a sus ideas, mientras que de otro lado los valores que se defienden funcionan en la medida que se vuelven conjuntivos, es decir, que sus propuestas o ideas aisladas solidifican en un todo ideal-real (ideológico) que tienen la capacidad de actuar unitariamente, igual que sucede a las ideas que funcionan operando en el plano del ordenamiento político, frente a la disparidad de criterios, a la libertad de pensamiento y al modo de operar más aislado que es posible en la actividad ética.

Habremos de proseguir no sólo desplegando nuevas conexiones conceptuales sino además aclarando lo que se lleva dicho, cuyas proposiciones no son todas claras por sí mismas sino que han de recibir su claridad del contexto teórico general del que surgen y que no podrá desarrollarse sino progresivamente (y, quizás, hasta sinuosamente). Por ello insistiremos en este segundo capítulo en algunas de las referencias teóricas generales donde se halla ubicada esta teoría de la Justicia: su anclaje conceptual, el lugar teórico donde a su vez esta teoría retoma sentido, sus puntos cardinales.

## II. El materialismo filosófico como contexto teórico general

El anclaje teórico donde pretendemos ubicarnos es el materialismo filosófico<sup>5</sup>. En todo caso, la potencia de la construcción vendrá dada por su estabilidad y fertilidad, en dos niveles, la que adquiera en su red conceptual propia y la que obtenga del sistema filosófico en el que pretende enraizarse.

Procedamos a mostrar algunas de las conexiones fundamentales entre esta teoría de la Justicia, que está en ciernes, y el modelo filosófico desde el que pretende elevarse, con el fin de neutralizar posibles malentendidos que pudieran alejar nuestra propuesta, aparentemente, de la construcción materialista en la que tratamos de movernos.

---

<sup>5</sup> .- Fundamentalmente estamos teniendo en cuenta para nuestro tema las siguientes obras de Gustavo BUENO: *-El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa, 1976. *-Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Cultural Rioja, 1991. *-Teoría del cierre categorial*, Oviedo, Pentalfa, 1992-1993, 5 vols. *-Symploké*, Júcar, 1997 (ésta última, conjuntamente con Alberto Hidalgo y Carlos Iglesias). En un segundo lugar, tienen bastante incidencia sobre nuestro trabajo también las obras siguientes: *-Etnología y utopía*, Madrid, Júcar, 1971. *-Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972. *-Ensayo sobre las categorías de la economía política*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972. *-El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo, Pentalfa, 1996 [1ª ed.: 1975]. *-Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori, 1989. *-Materia*, Oviedo, Pentalfa, 1990. *-Nosotros y ellos*, Oviedo, Pentalfa, 1990. *-¿Qué es la ciencia?*, Oviedo, Pentalfa, 1995. *-¿Qué es la filosofía?*, Oviedo, Pentalfa, 1995. *-El mito de la cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996. No mencionamos ahora la multitud de artículos, sobre todo de *El Basilisco*, que han afectado también a nuestro análisis.

La justicia se entiende comúnmente como un concepto de carácter cultural aunque desde alguna perspectiva filosófica pueda defenderse hoy, de hecho, como erradicada en la naturaleza, cuando menos a través de la naturaleza humana. ¿Qué tiene que decir el materialismo filosófico sobre estos encuadres? Además, se defiende el concepto de Justicia como el de un valor. ¿Qué habremos de decir a esto y en qué sentido?

Sobre el carácter cultural de la Justicia, recordaremos que comúnmente se contraponen cultura a naturaleza. Pero aunque la naturaleza de los «hechos sociales o culturales» no es la misma que la naturaleza de los «fenómenos naturales», tan «naturales» son unos como otros, por ello ¿a qué llamaremos «naturaleza»? Lo que convencionalmente suele ser considerado «naturaleza» lo entiende el materialismo filosófico como realidades de la *capa* (Phi, de *Physis* o Naturaleza) mientras que lo que por convención suele considerarse «cultura» se concebirá como *capa* (Pi, de *Pneuma*, Espíritu o Cultura). ¿Por qué esta traducción?: se trataría de superar la relación metamérica entre Naturaleza/Cultura mediante un enfoque diamérico de esta relación, que exige que hablemos de *capa* y *capa*, desde el momento que estas diferentes perspectivas cambian la escala de referencia de las dos realidades consideradas. Se hace preciso no quedar atrapados en los engañosos conceptos de naturaleza y cultura e interesa esta distinción más fina, referida a capas de la realidad diaméricamente relacionadas, para evitar la hipóstasis y sustantificación en la que recaen la Naturaleza y la Cultura, que se mueven dentro de una concepción dualista. La «Naturaleza» y la «Cultura» no pueden interpretarse ingenuamente como si existieran sus correlatos reales claros y distintos en bruto, y en esa medida distantes, o como si lo que se concibiera como naturaleza no estuviera ya siendo una forma de cultura, y como si lo que se concibiera como cultura no estuviera siendo ya algo natural. De ahí que la diferencia entre las capas y sea un modo de no caer en la vertiente mitológica o metafísica de esos conceptos. Las capas y no se entienden contraponiéndose y excluyéndose (como la Naturaleza frente a la Cultura) sino a través de finas y complejas relaciones entre ellas<sup>6</sup>.

Entendemos a la Justicia dada en la *capa* y con ello pretendemos evitar varios peligros:

1) Aislar la *capa* en exceso de la , en sentido ontológico. No aislamos la *capa* artificialmente de la *capa* con la que sin duda se relaciona, frente a Kant, quien propuso un mundo del deber que debería funcionar al margen de las leyes naturales que inducen a buscar la felicidad más que el deber.

2) Relacionar la *capa* con la , dentro de un enfoque gnoseológico que no se comparte. De este modo, reducir la *capa* en exceso a la , por razones gnoseológicas. Karl Popper es seguramente un buen ejemplo de aquellos que propenden a unificar la capacidad racional y crítica del ser humano en un concepto demasiado homogéneo,

---

<sup>6</sup> .- Para profundizar debidamente en esta diferencia, vid., fundamentalmente, BUENO, G.: *Etnología y utopía, El mito de la cultura, El animal divino, Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas», España frente a Europa y El sentido de la vida*. También, GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*, Oviedo, Pentalfa, 2000.

tallado a escala del conocimiento desarrollado por las ciencias naturales, y extrapolándolo desde ahí al resto de contextos de conocimiento; la ciencia acepta provisionalmente por buenas las teorías cuando no se dejan falsar empíricamente, pero como las presuntas verdades éticas y político-morales no son falsables, no cabe plantearlas como verdades sino como puras praxis, entre las cuales habrá que elegir unas como buenas y otras como malas en función de criterios racionales. ¿Pero qué son estos criterios racionales? Para Popper<sup>7</sup> no son sino los mismos criterios de la racionalidad científica pero enfrentada a unos problemas que no se dejan contener en la verdad científica, aunque sí podrán valorarse prácticamente dentro de esquemas de sociedad que pueda ser preferible a otros esquemas de sociedad; en el caso de Popper el esquema social que elige como mejor es el de la «sociedad abierta», basada en poner en un lugar muy preferente, entre otros principios, el valor de la libertad individual. En el fondo, Popper, como Kant, sigue atrapado en la diferencia metafísica entre naturaleza/espíritu (cultura), de modo que lo que se resiste a ser postulado científicamente (la naturaleza sí es abordable parcialmente) ha de ser derivado a un tratamiento cultural, pero aquí no podremos encontrar un fundamento que vaya más allá de la comparación entre las alternativas prácticas presentes.

La frontera de demarcación entre la propuesta del falsacionista y la del materialismo filosófico puede trazarse en este respecto en dos puntos:

1º) El carácter del saber filosófico en el cual han de enclavarse las concepciones ético-político-morales están en Popper devaluadas respecto del valor que el materialismo filosófico puede concederle. Es verdad que el saber filosófico no puede operar con conceptos categoriales como los de la ciencia –en este sentido se está con Popper- pero no es menos verdad que las Ideas filosóficas que postula el materialismo filosófico no se resuelven en ser meras opciones prácticas más o menos racionales. Las Ideas estructuran el mundo sólo que a una escala muy distinta de aquella en la que se mueve el resto de conceptos. Esta vía abre una posibilidad teórica aplicable al campo e-p-m que en Popper queda escéptica y pragmáticamente cerrada.

2º) El Mundo-3 de Popper tiene fuertes concomitancias con la materia terciogenérica o M-3 del materialismo filosófico, pero mientras que éste está concebido en términos de materialidad y, por ello, los contenidos culturales de M-3 no pierden los nexos con el nivel natural (o bien, la capa implicada en M-3 no funciona desconectada de la capa ), en la propuesta de Popper su Mundo-3 sólo mantiene nexos con el nivel natural en cuanto se refiere a las teorías científicas pero cae del lado de un marcado espiritualismo metafísico, en cuanto se refiere a realidades culturales, o, dicho de otra manera: la capa quedaría desconectada de la capa en las cuestiones extra-científicas y sólo sería abordable en su nivel de praxis racional sin ninguna posibilidad teórica (o de *regressus* teórico a algún tipo de esencia filosóficamente establecida).

Popper, aborreciendo la metafísica, está anclado en un presupuesto metafísico: la realidad natural sólo es provisionalmente conocida (en tanto no se falsa) y la realidad cultural no tiene textura para ser conocida (porque no es falsable) sino mediante

---

<sup>7</sup> .- Vid. POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, 1981; *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, 1983; *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, 1962. *La miseria del historicismo*. Alianza, 1973.

aproximaciones prácticas, pero ello no quiere decir que sea porque no existe para él un trasfondo metafísico sino por imposibilidad humana para conocerlo. Como admite la limitación cognoscitiva humana se cura en salud contra la pretensión metafísica bloqueando cualquier saber que vaya más allá de las ciencias, restringiendo así el saber filosófico a recetas prácticas. Aunque el materialismo filosófico realiza una crítica en algún sentido similar, no se queda anclado en la pura ciencia sino que defiende el saber sustantivo de la filosofía. De este modo, elaborar una teoría de la cultura o una teoría de la historia no es para el materialismo filosófico necesariamente metafísica sino un compromiso filosófico con determinadas ideas que habrán de recorrer unas *symplokés* entre sí más bien que entre otras, lo que habrá de ponerse a prueba en la misma confrontación de las teorías. La prevención metafísica que anula toda filosofía (sustantiva) pretende no equivocarse –gracias a Popper- pero renuncia a un amplio campo del saber, o, peor aún, ejecuta ese modo del saber pero sólo en su *progressus* sin poner al descubierto los *regressus* realizados, que quedan con esta táctica confundidos con los mismos prejuicios, como cuando en la página 364 de *Conjeturas y refutaciones* (Paidós, 1972) refiriéndose a la diferencia entre el cuerpo y el alma habla de «mi fe dualista». De este modo en la estrategia filosófica de Popper se reduce la capa en exceso a la , no porque se confundan ontológicamente sino porque gnoseológicamente sólo en la capa puede elevarse el vuelo de un cierto conocimiento, quedando la capa cognoscitivamente en función de aquella<sup>8</sup>.

Baste poner un caso, el de Popper en un respecto y el de Kant en otro, para ilustrar los peligros en los que no queremos incurrir. No olvidamos, y no es ésta la ocasión de reconstruirlo, que, al igual que Popper o Kant, otras muchas teorías manifiestan postulados metafísicos que nosotros rechazamos o bien posturas excesivamente escépticas que cortan el vuelo racional de la filosofía. Gran parte de las teorías éticas de los siglos XIX y XX se muestran contrarias o incapaces de construcciones materialistas. De muchas pueden aprenderse aspectos concretos y de las mismas han de detectarse limitaciones singulares o generales. Schopenhauer<sup>9</sup>, por ejemplo, elabora una curiosa geometría de ideas derivando la justicia (al lado de la otra virtud cardinal, la caridad) de la compasión como fenómeno ético originario. Este sentimiento una vez aparecido debe traducirse en una norma racional que le dé estabilidad de aplicación, como es: «*neminem laede*» o «no hagas daño a nadie». Las insuficiencias de teorías de este tipo, al margen de sus elementos aprovechables, vienen dadas por su enfoque psicologista y de ahí que llegue a consecuencias como que la justicia es más masculina y la caridad más femenina, por el hecho de que la primera necesita unir al sentimiento el intelecto y la segunda procede de modo más intuitivo desde el puro sentimiento. Estos términos no son rechazables en grado absoluto, pero son de todo punto insuficientes. Por otra parte, la filosofía neopositivista y en gran parte la analítica, se ha planteado abundantemente esos mismos problemas de demarcación entre la naturaleza y la cultura, que veíamos en Popper, y aunque con propuestas diferenciadas en ninguna vemos un acercamiento a nuestro análisis que haya de ser tenido en este contexto preciso en cuenta, ni siquiera aquellos que como Stephen E. Toulmin afronta la diferencia entre los «juicios científicos» y los «juicios cotidianos»,

---

<sup>8</sup>.- Es obvio que, cuidando de no desfigurar las tesis de Popper, nos hemos acondicionado a nuestros términos para contrastar con él nuestras posiciones. Popper no habla, por supuesto, de capa fo p.

<sup>9</sup>.- SCHOPENHAUER, Arthur: *Los dos problemas fundamentales en la ética*. Madrid, S. XXI de España Ed., 1993.



en *El puesto de la razón en la ética*<sup>10</sup>, tratando de revisar la idea de racionalidad y, con ello planteando un nuevo escenario teórico más posibilista para la teoría ética. Tampoco los análisis que representa Karl Otto Apel nos resultan convincentes por hallarse atrapado en un esquema contractualista dialógico cuyo nivel de idealidad llega a perder los nexos con los fenómenos a los que se refiere, a pesar de sus planteamientos intencionales materialistas<sup>11</sup>. Digamos, para cerrar esta digresión, que entre lo que representa Kant y lo que nos sugiere Popper (en tanto son modelos de sus posturas respectivas) encontramos un punto de mediación en Max Weber cuando se plantea la objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales, señalando que frente a la estabilidad de las ciencias naturales, las ciencias sociales han de ir acomodándose al flujo del acontecer<sup>12</sup>. Sea como fuere encontramos que todos estos planteamientos están desbordados y replanteados con mayor rigor en los enfoques del materialismo filosófico.

### III. Concluyendo

Y porque entendemos a la Justicia dada en la capa no podremos dar una definición exclusivamente estructural (como haríamos para ocuparnos de realidades dadas en la capa ) prescindiendo de la dimensión genética que le es «connatural», dimensión que es imprescindible al tratar de cuestiones dadas en la capa . Se puede dar una definición de la órbita elíptica de la tierra alrededor del sol en la medida que lo estamos considerando desde su realidad de *capa* y prescindiendo de su génesis, pero no podemos relegar siempre los momentos genéticos al intentar comprender las realidades culturales o de la *capa* .

El momento estructural de la Justicia aparece en el horizonte conceptual a través de los criterios 1 y 2 (Igualdad y Ley), y el momento genético (dinámico) se hace presente a través de los criterios 3 y 4 (lucha por la Justicia y defensa de una ideología justa). De ese modo, no es de extrañar que los últimos criterios comprendan ya dentro de la definición de la Justicia a la misma Justicia ejercitada. La Justicia no se sustantiva o realiza sino como Igualdad o como Ley –sustantivación que alcanza su máxima densidad en los planos ético y político-, pero la Igualdad o la Ley no preexisten a su síntesis moral y tampoco se construyen exclusivamente tomando como referencia esquemas ideales de lo que es igualitario y de lo que es legal, sino partiendo de trozos (materiales, fácticos) de Igualdad y de legalidad previamente establecidos. Pero ¿dónde estaría, entonces, el primer trozo de Igualdad o de legalidad, desde donde poder cerrar positivamente este marco conceptual?

La teoría de la Justicia ha de inscribirse en la teoría e-p-m, la cual, a su vez, sólo puede adquirir coherencia de conjunto si se enmarca en una teoría antropológica –en

---

<sup>10</sup> .- TOULMIN, Stephen E.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza Universidad, 1979 [1960].

<sup>11</sup> .- APEL plantea, por ejemplo, en *Estudios éticos*, Ed. Alfa, 1986, cuestiones en continuidad con las que hemos revisado, como cuando en la página 27 y s. se plantea: «¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?». La fundamentación trascendental que hace de estas y otras cuestiones la encontramos en: *La transformación de la filosofía, I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica* y en *La transformación de la filosofía, II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985 [1972-1973].

<sup>12</sup> .- WEBER, Max: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 [1904 y 1917], pág. 91.

nuestro caso, en el espacio antropológico que defiende el materialismo filosófico- y ésta a su vez, dentro de una teoría gnoseológica (el cierre categorial propuesto por Gustavo Bueno, y dentro de él la teoría del hiperrealismo<sup>13</sup>) y de una ontología materialista (la materia ontológica general y los géneros de materialidad primo, segundo y terciogénicos, también según la propuesta de G. Bueno). No será preciso, en la mayor parte de los casos, ir más allá del contexto que circunscribe directamente nuestro tema: el espacio antropológico.

Dentro de esta línea de articulación del andamiaje general, diremos ahora que los trozos materiales necesarios para reconstruir aquello que en el contexto de la Justicia llamamos Igualdad y legalidad se extraen siempre de otros trozos previos que, en definitiva, proceden por transformación y, en el límite, por anamórfosis<sup>14</sup> de otros elementos materiales anteriores: la amistad como relación entre iguales, considerada un valor ético (en principio), procedería de relaciones pre-éticas y/o etológicas o bien de las relaciones sociales en el marco de la vida política. Esas relaciones materiales serán consideradas como de igualdad o de legalidad en cuanto configuradas a través de un molde formal que haya servido o pueda empezar a servir como criterio igualador o legislador. A la parte formal del concepto le sucede lo mismo que a la parte material, es decir, le sucede que una idea de igualdad-1 estará ligada a otra idea de igualdad-2 en cuanto que una pueda proceder de otra o ambas de una tercera, etc., pero ello no dentro de una lógica con circuito puramente formal sino en la medida que los momentos formales sólo se hacen realidad a través de su composición con los momentos materiales. Es decir, que se hablará de una determinada igualdad (la de las mujeres y los varones) en cuanto sobre una realidad material (los sueldos de los trabajadores...) se estampa el cuño de la igualdad (igual salario). Sólo tiene sentido hablar de igualdad entre varones y mujeres si la entendemos mediada por este tipo de relaciones concretas, porque de otro modo no es más que un concepto metafísico, porque ¿dónde está el elemento que hace iguales genéricamente a todos los seres humanos, o a sus dos sexos, etc.? Lo que se encuentra al comparar dos seres humanos cualesquiera es la desigualdad; incluso dos gemelos monocigóticos tienen distintas huellas dactilares y distinto todo lo demás, en realidad; la Igualdad hay que configurarla mediante tramos formales de igualdad tomada de otros ámbitos y trozos de igualdad extraídos de realidades materiales previas.

Es verdad que ha de haber un marco general, previo, del que arrancar, que sirva de plataforma de la igualdad, y ese marco es la especie humana, distinta de otras especies animales, en cuanto dotados sus componentes de cuerpos que son coincidentes entre sí, dentro de amplias franjas, al estar dotados de características físicas y espirituales similares. Pero esta igualdad corpórea de origen hace posible la Igualdad a un nivel inicial pero no entrega la «naturaleza ética» construida ya y cerrada sino que ha de ir constituyéndose en el transcurso histórico como característica cultural que es. Hay,

---

<sup>13</sup> .- Para el hiperrealismo vid. BUENO, G: **Teoría del cierre categorial**, 3. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Las cuatro familias básicas, págs. 841-874 y 898-912. También vid. **Cuestiones cuodlibetales**. págs. 382-402, y **Qué es la ciencia**, págs. 9-12. Consúltese además, GARCÍA SIERRA, Pelayo: **Diccionario filosófico**. Oviedo, Pentalfa, 2000, págs. 118-122.

<sup>14</sup> .- Anamórfosis, vid. BUENO, G: **Teoría del cierre categorial**, 5. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Adecuacionismo. Circularismo, en el Glosario final, págs. 1383-1387. **Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»**, págs. 188-189. Vid. GARCÍA SIERRA, Pelayo: **Diccionario filosófico**. Oviedo, Pentalfa, 2000, págs. 126-128 y 563-564

por tanto, una Igualdad y una desigualdad de partida entre los sujetos humanos, y es en el juego de ambas, y en el proceso de desarrollo de igualdades materiales que se van normalizando como cabrá hablar de persona ética, entendida siempre a la vez como persona dentro de un marco político y social más amplio que el estrictamente familiar, dentro del cual son posibles estos desarrollos.

Los conceptos de Igualdad y de legalidad, y también los de lucha y defensa de la Justicia, irán esclareciéndose y distinguiéndose a medida que vayamos mostrando las conexiones estructurales en que se hallan inscritos y las derivas genéticas en donde se han conformado. Para ello será preciso establecer un encuadre general de este tipo de valores en el contexto de todos los demás, o lo que es lo mismo proponer una teoría sobre el mundo de los valores (lo que será objeto del próximo capítulo).

La teoría de la Justicia, inscrita dentro de las relaciones e-p-m, en el plano del espacio antropológico que le corresponda, deberá entenderse como un valor complejo en un mundo de los valores que habrá que reconfigurar.

Gijón, 20 de enero de 2006.

#### BIBLIOGRAFÍA<sup>15</sup>:

- APEL, Karl-Otto: *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986.
- APEL, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía, I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. La transformación de la filosofía, II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid, Taurus, 1985 [1972-1973].
- BUENO; Gustavo: *El sentido de la vida*. Oviedo, Pentalfa, 1976.
- BUENO; Gustavo: *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Cultural Rioja, 1991.
- BUENO, G.: *Teoría del cierre categorial*. Oviedo, Pentalfa, 1992-1993, 5 vols.
- BUENO, G.: *Etnología y utopía*. Madrid, Júcar, 1971.
- BUENO, G.: *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus, 1972.
- BUENO, G.: *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona, La Goya Ciencia, 1972.
- BUENO, G.: *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, Pentalfa, 1996 [1ª ed.: 1975].
- BUENO, G.: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid, Mondadori, 1989.
- BUENO, G.: *Materia, Oviedo*. Pentalfa, 1990.
- BUENO, G.: *Nosotros y ellos*. Oviedo, Pentalfa, 1990.
- BUENO, G.: *¿Qué es la ciencia?*. Oviedo, Pentalfa, 1995.
- BUENO, G.: *¿Qué es la filosofía?*. Oviedo, Pentalfa, 1995.
- BUENO, G.: *El mito de la cultura*. Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996.
- BUENO, G.: *España frente a Europa*. Barcelona, Alba Ed., 1999.
- BUENO, Gustavo- HIDALGO, A. – IGLESIAS, C.: *Symploké*. Júcar, 1997.
- ESPINOSA, Baruch de: *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Ed. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*. Oviedo, Pentalfa, 2000

---

<sup>15</sup> .- Se trata de una bibliografía acumulada, es decir, resultado de este capítulo y del anterior.

- KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 1996
- KANT, I.: *La metafísica de las costumbres*. Barcelona, Altaya, 1989.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. También México, Porrúa.
- MAQUIAVELO; N.: *El príncipe*. (Comentado por Napoleón Bonaparte). Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- PLATÓN: *La República. El Político. Las leyes*. En *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1981.
- POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, 1981.
- POPPER, Karl: *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, 1983.
- POPPER, Karl: *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, 1962.
- POPPER, Karl: *La miseria del historicismo*. Alianza, 1973
- RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 8, Facultad de Ciencias de la Información, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 2003, págs. 39-60.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Ética, 4º de E.S.O*, tema 2, Grupo Díaita, Ed. Eikasía, Oviedo, 2003
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Filosofía 1º de Bachillerato*, temas 13 y 17. Grupo Metaxy, Ed. Eikasía, Oviedo, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, «Parte primera. Teoría E-P-M. Definición de ética, política y moral desde el materialismo filosófico». Oviedo, Pentalfa, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Ed. Libertarias, Madrid, 2005, págs. 177-184.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI de España Ed., 1993.
- TOULMIN, Stephen E.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza Universidad, 1979 [1960].
- WEBER, Max: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 [1904 y 1917].



# La construcción de la realidad a través del lenguaje<sup>1</sup>.

Dr. Román García. Oviedo

A partir de este título cabría pensar que va a tratarse del lenguaje como persuasión, al estilo del papel que juega la retórica en el Dialogo platónico *Gorgias*, cuando el autor que da nombre al diálogo, le responde a Sócrates que su profesión de sofista, como especialista en el lenguaje, es más importante que otras especialidades como la medicina, dado que:

“En muchas ocasiones yo, yendo con mi hermano o con otros médicos junto a un enfermo que no quería tomar las medicinas o dejarse operar o cauterizar por el médico, sin que éste le pudiera convencer, yo lo conseguí no con otro arte, sino con la retórica.”<sup>(2)</sup>

Sin embargo, no pretendemos movernos en la dimensión psicológico-lingüística, sino en la dimensión onto-epistemológica <sup>(3)</sup>

Para el común de las personas el proceso del conocimiento abarca desde el momento que el recién nacido empieza a ver manchas de luz y color carentes de significado. En poco tiempo llega a entender lo inmediato, tal como ocurre con el resto de los animales. Luego, va adquiriendo los conceptos de pasado y futuro e incorpora el lenguaje. Para que las impresiones sensoriales, que transmiten *mensajes* de la realidad, adquieran *significado*, deben ser estructuradas por redes conceptuales, que son fundamentalmente lingüísticas. De ahí la importancia de analizar significados, de no renunciar a la función argumentativa del lenguaje, de no quedarnos en el nivel puramente sensorial.

Parece evidente que conocemos cosas. Solemos estar bastante seguros de muchas de nuestras creencias. Calificamos como verdaderos, falsos o dudosos los

---

<sup>1</sup>.- Este artículo es fruto de una conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana el 25 de Agosto de 2004.

<sup>2</sup>.- 51. PLATÓN, *Gorg.*, 456 B.

hechos que se presentan ante nosotros y los juicios en los que se relatan dichos hechos. Estimamos como más o menos probable la presencia o ausencia de determinados acontecimientos, basándonos en indicios que creemos fiables y utilizando criterios aparentemente indudables.

Sin embargo, basta inquirir con cierto rigor la mayor parte de nuestras convicciones para que pierdan rápidamente su solidez. Durante siglos los hombres estuvieron convencidos de que los cuerpos celestes giraban alrededor de la Tierra - que permanecía estática y en el centro del universo- en órbitas circulares y con velocidad uniforme. La teoría desarrollada fundamentalmente por el químico G.E. Stahl (1660- 1734) que suponía que todas las sustancias combustibles contenían un principio inflamable, el flogisto, dominó el mundo de la química durante medio siglo hasta que Lavoisier (1743-1794) demostró su falsedad, en 1774. La evolución de las especies, que actualmente es aceptada unánimemente por la comunidad científica, tardó muchos años en ser aceptada debido a los prejuicios religiosos, y aún hoy es rechazada por algunos sectores ligados al fundamentalismo evangélico y que están radicados en el Sur de los Estados Unidos fundamentalmente. La lista de grandes errores que dominaron la mentalidad del hombre a lo largo de la historia sería interminable. A los ya mencionados, habría que añadir los relativos a la generación espontánea, al éter ... o, más recientemente, la oposición de la iglesia y determinados sectores a la clonación.

Un breve examen de la historia de la ciencia y del pensamiento nos revela cuán endeble puede llegar a ser nuestro conocimiento y nos advierte de la necesidad de huir del dogmatismo, manteniendo siempre abierta la capacidad de autocrítica. Mas no hemos de limitar nuestras dudas acerca de la validez de nuestros conocimientos a cuestiones, digamos, de carácter general, a la cosmovisión que tengamos en un momento determinado. René Descartes (1596- 1650) llegó a dudar de la verosimilitud de los datos que nos proporcionaban los sentidos e incluso de que fuéramos capaces de distinguir el estado de sueño del de vigilia:

---

<sup>3</sup> .- Dejamos aquí el término gnosología para la teoría de la ciencia.

*“ Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.*

*?...? ¡ Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.”. (4)*

Desde un punto de vista riguroso, debemos admitir que la mayor parte de nuestro conocimiento está en contradicción con los descubrimientos científicos y que nuestra forma de entender el mundo se encuentra en contradicción con la ciencia. En gran medida ésta no deja de ser un conocimiento que va contra el sentido común. Nadie, aparte de dos o tres especialistas en física cuántica, comprende qué importancia tiene que el tiempo esté en función del espacio, por lo menos más allá de la subjetividad de que unas veces nos pase más deprisa, y, otra, más lentamente. A pesar de que todos hemos estudiado el principio de la caída libre de los cuerpos, de Newton ( $v = h \times g$ ), seguimos aferrados al sentido común, que nos dice que un cuerpo más pesado cae más rápidamente que otro más ligero...

A la vista de lo expuesto, resulta obvio que el primer problema que hemos de plantearnos en relación al conocimiento es el de si éste es posible. Cuando indagamos acerca de la posibilidad del conocimiento nos estamos refiriendo al

---

<sup>4</sup> .- DESCARTES, René.: *Meditaciones Metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, pág. 18. Cfr. también *Los Principios de las Filosofía*, I, 4.

conocimiento verdadero. En realidad, el conocimiento entendido rectamente es siempre un conocimiento verdadero.

## **1.- Apariencia y realidad.**

Frente a la concepción habitual de que las cosas son como se perciben (realismo ingenuo), la filosofía ha criticado estas posiciones, de tal forma que podríamos considerar que actualmente el antirrealismo [Fenomenalismo –Hume (1711-1776) y Kant (1724-1804)-, idealistas –Berkeley (1685-1753) y Hegel (1770-1831)-] es la posición dominante en las ciencias. De hecho, algunos tipos de realismo han terminado por aceptar un papel activo del sujeto

### **1.1.- El antirrealismo.**

Hume y Kant fueron fenomenalistas. El fenomenalista kantiano, por ejemplo, sostiene que todo lo que conocemos lo situamos en un espacio y en un tiempo. Espacio y tiempo - que son llamados por Kant intuiciones puras o formas *a priori* de la sensibilidad- son puestos por el sujeto en el proceso de conocimiento, forman parte de la dotación inicial del sujeto cognoscente. Los datos de los sentidos estructurados en un espacio y en un tiempo, es decir, los *fenómenos*, son lo único que conocemos. Las cosas en-sí mismas, los *noúmenos*, son totalmente incognoscibles para nosotros, lo cual no quiere decir que no existan (*antirrealismo metafísico*).

George Berkeley (1685-1753) es un representante genuino del antirrealismo más radical de corte idealista. Para Berkeley “las cosas” existen y las conocemos, de manera directa e inmediata, tal como son. Desde un punto de vista gnoseológico casi nos sentiríamos tentados a afirmar que Berkeley defiende un realismo directo e ingenuo. Pero las “cosas” de las que nos habla, no son de tipo corpóreo o material, sino de tipo mental o ideal. Por lo tanto, su antirrealismo se mueve más bien en un plano metafísico que gnoseológico. No se limita a afirmar que lo que no percibimos (de una manera u otra) es incognoscible, sino que lo declara directamente inexistente.



Sólo existe lo que percibimos - que tiene, repetimos, una dimensión exclusivamente mental- y en tanto que lo percibimos. Y segundo; Es, en realidad, un antimaterialista.

No podemos aquí entrar en detalle en la exposición de la filosofía de Berkeley. No obstante, si queremos subrayar que defendió su posición con notable ingenio y la consideró compatible con el sentido común:

*“ A primera vista ésta es una doctrina escandalosa, incompatible con los presupuestos de la ciencia y el sentido común. Parece negar la existencia tanto de la materia que investigan las ciencias físicas como de los objetos familiares de la vida cotidiana, las sillas y las mesas, las montañas, las praderas y ríos que nos rodean y en cuya existencia, independiente de nosotros, creemos. Resulta manifiestamente contrario al sentido común decir que los cuerpos no existen cuando no los observamos.*

*Berkeley estaba dispuesto a aceptar que si sus puntos de vista resultaban incompatibles con el sentido común y cerraban el paso a la ciencia, serían inaceptables. El interés de su filosofía reside en que afirma que su ontología es perfectamente compatible con el sentido común y los principios religiosos, y que, aunque contradice explícitamente los supuestos metafísicos de los científicos, puede proporcionarnos una explicación satisfactoria sobre la naturaleza y valor de las ciencias sin invocar la hipótesis de la materia. es más, desarrolla su posición tan ingeniosamente que siempre ha sido notoriamente difícil refutarle.”*<sup>5</sup>

Las cosas son, en realidad, ideas y su ser consiste, por tanto, en ser percibidas.

Premisa 1 : sólo conocemos ideas (en el sentido amplio que Locke dio a este término: conceptos, sensaciones, etc)

Premisa 2 : Conocemos las cosas (Esta silla, este lápiz, etc)

Conclusión: Las cosas son ideas

---

<sup>5</sup> .- URRSON, J.O. : **Berkeley**. Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp.50-51.

## 2.- Lenguaje

La conclusión que se puede extraer es que lenguaje y mundo o realidad son dos entidades incommensurables. La función del lenguaje es «expresar lo inexpressable», es por ello que debemos invertir la fórmula de Wittgenstein (1889-1951) “de lo que no se puede hablar mejor es callarse” por la de “hablamos de lo que no se conoce”.

Si lo analizamos en profundidad, estos planteamientos están ya presentes en el escepticismo, corriente filosófica que, aunque nacida en Grecia, ha estado siempre presente a lo largo de la historia del pensamiento. Y en cuya tesis fundamental está la negación de la posibilidad del conocimiento –verdadero–, insistimos. Por lo tanto, lo coherente es no hablar de nada (*aphasia*) y suspender el juicio sobre cualquier aspecto de la realidad (*epoché*). Esta argumentación está presente en las objeciones escépticas sobre el conocimiento, que Sexto Empírico y otros atribuyen a Gorgias de Leontini, y que se contienen en la siguiente afirmación:

Gorgias “Dice que nada existe; que si algo existiera, sería incognoscible; que si algo existiera y fuera cognoscible, sería incommunicable a los demás” (<sup>6</sup>).

No nos vamos a detener en toda la argumentación de las aseveraciones anteriores por parte del autor. No deja de tener un interés importante para nuestro tema, pero entrar en ellas desbordaría el marco de esta conferencia. No obstante, podemos recoger para los dos primeros asertos la síntesis de Enesidemo de Cnosos – un escéptico del siglo -I –, que sistematizó los principales motivos por los cuales ha de concluirse la necesidad de suspender todo juicio, en unos argumentos denominados “*tropos*”. Estos argumentos, que al parecer recogen en buena medida la doctrina del fundador de la escuela, Pirrón de Elis (-365 a -275), puede resumirse de la siguiente manera:

---

<sup>6</sup>.- Diels 40. *De Melis., Xenoph., Gorg.* V-VI, 979 a 12.

Todos nuestros conocimientos provienen de sensaciones, opiniones o razonamientos. Sin embargo, las sensaciones y las percepciones no proporcionan un conocimiento válido como lo prueba el hecho de que:

- Varíen de unas especies animales a otras.
- Varíen de unos individuos a otros dentro de la misma especie.
- Varíen en un mismo individuo de un momento a otro dependiendo de diversas circunstancias: edad, cansancio, salud, etc.
- Varíen en función de las diferentes posiciones y estados que puede adoptar el objeto.
- Varíen en razón de las características que tenga el medio que se interpone entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Tampoco las opiniones que tenemos representan un conocimiento cierto ya que:

- Si provienen de nuestras propias sensaciones y percepciones no hemos de darles nuestra confianza, como hemos probado anteriormente.
- Si provienen de las sensaciones y percepciones de los demás el problema planteado es exactamente el mismo.
- Además, muchas de nuestras opiniones, a las que tenemos por conocimientos ciertos e indudables, provienen de costumbres, creencias y tradiciones, cuya *relatividad* se prueba por el hecho de que son distintas - y, a veces, contradictorias - a las que tienen otros pueblos. Tampoco la educación que recibimos es fuente segura de certeza, por este mismo motivo. Por otra parte, nunca podemos estar seguros de estar interpretando o comprendiendo correctamente la información que se nos transmite.

Dejando al margen los argumentos anteriores contra la realidad y la posibilidad del conocimiento y centrándonos en el problema que nos ocupa: el del lenguaje; nos interesa detenernos en la tercera de las tesis de Gorgias, cuando afirma que:

“Y si pudiera ser captado, sería incomunicable a los demás.

Si lo existente, que tiene su realidad fuera de nosotros, es visible; y audible y, en general, sensible, y de ello lo visible es aprehendido con la vista y lo audible con el oído y no a la inversa, ¿cómo podrá; ser comunicado a otro? Efectivamente, la palabra es aquello con lo que nos

comunicamos, y la palabra no es lo real existente<sup>7</sup>. Por tanto, nosotros comunicamos a los demás, no lo existente, sino la palabra, que es distinta de lo real. Así como lo visible no puede llegar a ser audible y viceversa, así nuestra palabra no puede llegar a ser lo existente, ya que esto tiene su realidad fuera de nosotros. Y, al no ser la palabra lo existente, no puede ser este último comunicado a otro.

La palabra, dice Gorgias, se origina a partir de las cosas del mundo exterior en cuanto se presentan a nosotros (esto es, a partir de lo sensible). Así, de la presencia del sabor nace en nosotros la palabra relativa a esta cualidad, y de la impresión de color la referente al color. Si esto sucede así, la palabra no es representativa del mundo exterior, sino que es el mundo exterior el que vuelve significativa la palabra.

Y no es posible afirmar que la palabra es real de la misma manera que lo es lo visible y lo audible, de forma que puede ella comunicar lo real existente basándose en su realidad existente. Pues, nos dice Gorgias, incluso aunque la palabra tenga realidad, difiere del resto de lo real, y en especial los cuerpos visibles son diferentes de las palabras, ya que lo visible es captado por un órgano y la palabra por otro distinto.

Así pues, la palabra no capta la mayor parte de las cosas reales, del mismo modo que éstas no manifiestan su recíproca naturaleza.”<sup>8</sup>

En China hay una leyenda acerca de la existencia de una especie de unicornio, al que llaman «k'i-lin». Cuando los marineros chinos conocieron en Somalia un animal tan extraño como la jirafa y comprobaron que los nativos la llamaban «girin» (que a ellos les sonaba como «k'i-lin») dieron por sentado que se trataba del famoso unicornio. (<sup>9</sup>)

Cuenta Borges (1889-1986) en la «*La busca de Averroes*» (<sup>10</sup>), que Averroes (1126-1198), un médico árabe, trabajaba sobre los comentarios a Aristóteles, obra monumental por la que sería conocido, tratando sobre los pensamientos de un hombre del que lo separaban catorce siglos; a las dificultades intrínsecas debemos añadir que Averroes, ignorante del siríaco y del griego,

---

<sup>7</sup>.- Se refiere Gorgias a que la palabra no se adecúa plenamente con la realidad.

<sup>8</sup>.- 39. SEXT., *Adv. matem.*, VII, 65 y sigs.

<sup>9</sup>.- BOORSTIN, Daniel J.: *Los Descubridores* (1983), Grijalbo Mondadori 1986, vol. I, pág. 200.

<sup>10</sup>.- BORGES, J.L.: “La busca de Averroes”, en *El Alhep* (1949) *Obras completas II*. Barcelona, Circulo de Lectores, 1992, pp. 175-181.

trabajaba sobre la traducción de una traducción. Dos palabras dudosas lo habían detenido en el principio de la *Poética*. Esas palabras eran *tragedia* y *comedia*. Las había encontrado años atrás, en el libro tercero de la *Retórica*; nadie, en el ámbito del Islam, barruntaba lo que querían decir. En la *Retórica* había podido eludirlas, en la *Poética* era imposible, por razones obvias.

Mientras Averroes pensaba que suele estar muy cerca lo que buscamos, debajo de su ventana, en el estrecho patio de tierra, jugaban unos chicos semidesnudos. Uno, de pie en los hombros de otro, hacía notoriamente de almuédano; bien cerrados los ojos, salmodiaba «No hay otro dios que el Dios». El que lo sostenía, inmóvil, hacía de alminar; otro, abyecto en el polvo y arrodillado, de congregación de los fieles. El juego duró poco: todos querían ser el almuédano, nadie la congregación o la torre. El juego acabó disolviéndose entre insultos.

“En la historia anterior –dice Borges- quise narrar el proceso de una derrota. Pensé, primero, en aquel arzobispo de Canterbury que se propuso demostrar que hay un Dios; luego, en los alquimistas que buscaron la piedra filosofal; luego, en los vanos trisectores del ángulo y rectificadores del círculo. Reflexioné, después, que más poético es el caso de un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros, pero sí a él. Recordé a Averroes, que, encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces *tragedia* y *comedia*. Referí el caso; a medida que adelantaba, sentí lo que hubo de sentir aquel dios mencionado por Burton que se propuso crear un toro y creó un búfalo. Sentí que la obra se burlaba de mí. Sentí que Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarnes de Renán, de Lane y de Asín Palacios. Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, «Averroes» desaparece.)”<sup>(11)</sup>

---

<sup>11</sup> .- Id.

### 3.- Realidad y lenguaje.

El precepto de claridad sobrentiende el lenguaje como mero medio de comunicación de una verdad que ya se posee de entrada. Pero, contrariamente a esta concepción, el lenguaje actúa como un medio para abrir la realidad misma, la verdad no lingüística que sólo puede tener lugar en el texto, en el acto mismo de la escritura, aunque ello dificulte su comprensión. La realidad no es lo ya dado, o bien, si es lo ya dado, ontológicamente, es, a su vez, indefinido. Si se dice “al principio era el Caos”: ¿Qué era antes de ese Caos?; el Caos supone ya introducir una definición o determinación. Presupone una indeterminación anterior mayor.

El lenguaje hace aquellas operaciones que no se pueden hacer desde la realidad misma, como pueden ser la *Unión* y la *Separación*.

Vamos, pues, a empezar mostrando una operación que solamente se puede hacer a partir del lenguaje y que es necesaria para poder entender la realidad, para poder pensar. Para ello, vamos a describirla en dos autores, que están en los orígenes de la filosofía, uno como precursor y otro como fundador. En primer lugar, partimos de *La Teogonía* de Hesiodo, para mostrar esa misma operación que, más tarde, perfeccionará Platón.

Previamente, deberíamos decir que, en la antigüedad, en la época anterior a Homero, en gran medida éste trata de recoger, el lenguaje tiene un halo sagrado. Como ha demostrado Parry (<sup>12</sup>), con la tradición oral de los pastores yugoslavos, y Havelot y Émile Benveniste (1902-1976), con posterioridad, el lenguaje, en las

---

<sup>12</sup>.- Esta relación que podría aparecer como traída de los pelos, no lo es tanto si tenemos en cuenta algunas reflexiones que hace Ong, acerca de los análisis de Milman Parry sobre la construcción de la *Ilíada* y la *Odisea*. En referencia a los mismos dice Ong en referencia a la obra de Homero: "El análisis detallado del tipo que hacía Milman Parry mostró que repetía (Homero) fórmula tras fórmula. El término griego rhapsodein “coser un canto”, resultó nefasto. Homero unió partes prefabricadas. En lugar de un creador, se tenía un obrero de línea de montaje” Ong, Walter J.: *Oralidad y escritura*. Fondo de Cultura Económico. Bs. As. 1982.

comunidades indoeuropeas de tradición de pueblos pastores y cazadores, asombra, y se entiende como una inspiración de los dioses.

Hesiodo comienza la Teogonía de esta forma:

“¡Salud, hijas de Zeus! Otorgadme el hechizo de vuestro canto. *Celebrad la stirpe sagrada de los* (105) sempiternos Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa Noche y los que crió el salobre Ponto. [Decid también cómo nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado ponto de agitadas olas y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo.] Y los descendientes (110) de aquéllos, los dioses dadores de bienes, cómo se repartieron la riqueza, cómo se dividieron los honores y cómo además, por primera vez, habitaron el muy abrupto Olimpo. Inspiradme esto, Musas que desde un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo (115) que de ello fue primero.”

El autor no pide inspiración para hablar de esos temas, sino que pide a las musas “el hechizo de vuestro canto”, por que son las musas las que hablan a través de él: un hombre no puede componer tan preciosos versos.

Para todos los pueblos cazadores-pastores-recolectores, el lenguaje tiene un halo de sagrado. No debemos olvidar que el cuarto evangelio, el denominado de San Juan Evangelista, comienza:

“En el principio era el Verbo” <sup>(13)</sup>

La traducción de la *International Bible Students Association*, más conocida como los Testigos de Jehova, es más literal:

“En [el] principio la Palabra era, y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era un Dios.” <sup>(14)</sup>

---

<sup>13</sup> .- *Biblia*. Juan .1.1.

<sup>14</sup> .- *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*. New York, Watchtower Bible and Tract Society or New York, 1979. Juan, 1.1.

Y continúa refiriendo cómo todo se crea a partir de la Palabra. No obstante, no vamos a entrar aquí en un debate teológico, por lo que seguiremos con Hesíodo.

Continúa la Teogonía:

“En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso izo Tártaro.] Por último, Eros, el más hermoso entre los (120) dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.

Del Caos surgieron Erebo y la negra Noche. De la *negra* Noche a su vez nacieron el Eter y el Día, a los que (125) alumbró preñada en contacto amoroso con Erebo.

Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al (130) estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio.

#### 4.- Separación o división.

Podemos observar, en el primer párrafo, referido de la *Teogonía* (120), una estructura compleja, que en el mito se realiza pocas veces, pues evidencia el procedimiento. Se utiliza en el tema del origen, problema del que ninguna mitología escapa. Se trata de establecer, o delimitar, el espacio (*khôra*) en el que se va a trabajar (<sup>15</sup>), dado que en un principio nos encontramos con lo ilimitado (apeiron). Para ello es preciso establecer una marca, o línea, que separa lo indeterminado (lo que se deja) de lo determinado (de lo marcado): el “absimo”. Además se tienen que precisar las operaciones a utilizar. Volvamos más detenidamente a la *Teogonía* de Hesíodo:

“En primer lugar existió el Caos.” (<sup>16</sup>)

---

<sup>15</sup> .- Sobre el tema del espacio como *khôra* cf.: CENTENO, Salvador.: *La idea de espacio en Demócrito*. Mecanografiado. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, 195pp.

<sup>16</sup> .- HESÍODO.: *Teogonía*, 117-123.



Se traza una marca: el *Caos*. El *Caos* funciona como una línea divisoria que se establece en la determinación absoluta. Se traduce también por abismo. Esta línea divide la pura indeterminación en dos espacios: uno, nuevamente indeterminado, y, otro, determinado, que es con el que ya podemos trabajar. El caos era la brecha en la tierra que abre un arado.

El *Caos* marca un espacio donde no había nada. Por ello, casi como un efecto inmediato, una vez que existe el *Caos*, aparece seguidamente *Gea la de amplio pecho*. Téngase en cuenta que el epíteto *de amplio pecho* no es gratuito. Para remarcar más aún, si cabe, su carácter espacial se dice: *sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo* <sup>(17)</sup>. Hasta los Dioses necesitan un espacio para existir, sin él no lo podrían hacer. Por ello, Gea tiene que ser el primer dios que aparece, después de establecer *la línea*. Una vez establecido o delimitado el espacio, nos sigue quedando una indeterminación: Tártaro. Pero, además, es necesario introducir una operación: la unión o *Eros*, que será utilizada dentro del esquema indoeuropeo de la familia, mediante matrimonios, infidelidades o incestos.

Para ejemplificar este método podemos utilizar la estructura cartesiana del espacio. Ello, indudablemente supone una deformación de la estructura a la que aludimos, pero creemos que puede ser claramente ejemplificante. Si partimos de situar un punto como referencia en los distintos espacios que vamos a dibujar, podemos comprender claramente a qué nos referimos.

Establezcamos un primer espacio indeterminado (*figura 1*) en el que situamos nuestro punto de referencia:

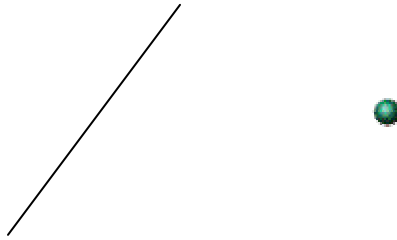


*Figura 1.*

---

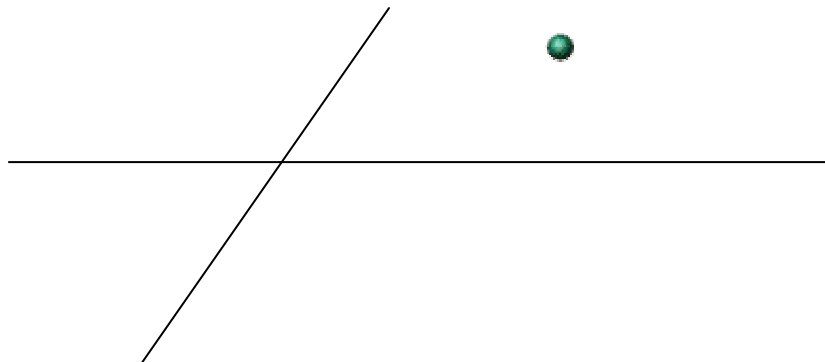
<sup>17</sup> .- Id.

En este espacio, si no tuviéramos la referencia de la hoja de papel, no podemos delimitar nada, no podríamos, en definitiva situar el punto, porque se carece de referencias. Si establecemos un corte, quedarán marcados dos espacios, es decir se establece la derecha y la izquierda (figura 2):



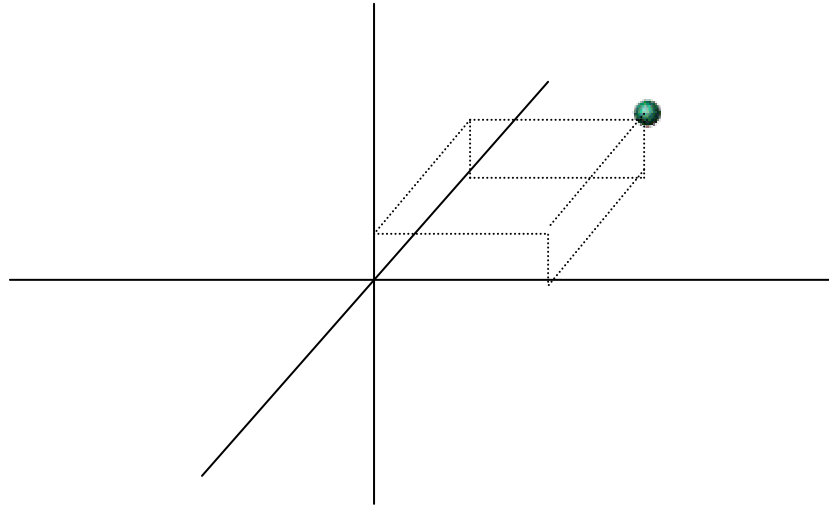
*Figura 2.*

Ya podemos señalar que el punto se encuentra a la derecha. Pero nos encontramos con dos espacios de características diferenciadas. Por una parte, el espacio que nos queda a la izquierda sigue teniendo las mismas características de indeterminación originaria, mientras que el de la derecha tiene una primera determinación (el punto). Si aplicáramos un nuevo corte, podríamos realizar una nueva delimitación espacial (figura 3).



*Figura 3.*

El último paso, desde la perspectiva cartesiana, sería establecer nuevos cortes en los ejes, con lo que podríamos llegar a delimitar la posición del punto.



Sin embargo, en el mundo griego, esta división espacial no es de carácter geométrico o matemático (<sup>18</sup>)

La división, entendida como segregación de un doble elemento, consiste en que al dividir un espacio nos encontramos con dos nuevos espacios:

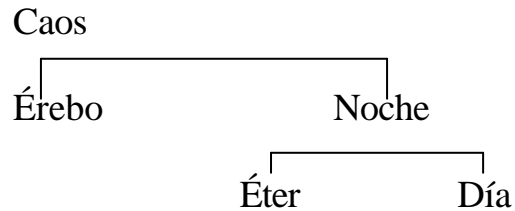
“Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo.”

Si bien, para el surgimiento del *Éter* y el *Día* se introduce la unión entre la *Noche* y *Érebo*, mecanismo que habíamos visto en el apartado anterior, se trata de una superposición de la operación indoeuropea, una vez que se tienen los operadores.

---

<sup>18</sup> .- Cf. CENTENO PRIETO, Salvador.: La idea de espacio en Demócrito. Tesina de Licenciatura. Mecanografiada. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985. Centeno señala, apoyándose en las tesis de Ruiz-Werner (*Leucipo y Demócrito. Fragmentos*. Buenos Aires, 1970, p.22 y ss.) y Sinnige (*Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*. Anen. 1968, p. 155.) como el tratamiento de los presocráticos hasta Platón de la idea de espacio no es un concepto matemático y que procede de la física jonia (Centeno, p.9). Así mismo, dentro de esta interpretación se encontraría MONDOLFO, R.: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires, 1971, p. 285 y ss.

Sin embargo, el mecanismo establecido es la misma operación que el surgimiento de *Érebo* y la *Noche*. Es decir, la división a partir de un elemento anterior:



Con la salvedad de que en el segundo par se establece la unión entre *Érebo* y la *Noche*, la partición se realiza en dos elementos. El primer elemento es la parte *no marcada* o indeterminada y el segundo elemento es el *marcado* o conocido. *Érebo* es la noche, que es indeterminada, lo que podríamos denominar la *obscuridad* absoluta y el *Éter* es la luz absoluta, la *claridad*

## 5.- Algunos recursos ya utilizados por Platón en la construcción de la realidad.

Este procedimiento de utilizar un elemento marcado y otro no marcado, que vimos en Hesiodo, es perfeccionado por Platón.

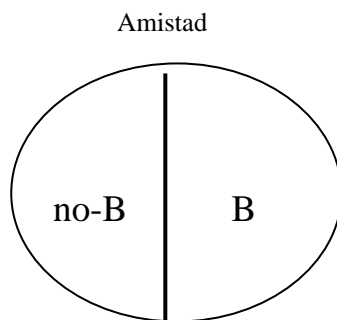
### 5.a).- Llegar a ser lo que eres.

En la **Carta VII**, Platón establece un proceso retórico que consiste en distinguir dos tipos de amistad (<sup>19</sup>), a saber, “*la que procede de la filosofía*” (B) y “*la que procede del compañerismo*” (no-B) (bien por hospitalidad, bien por participación en los misterios).

Posteriormente, se identificará la auténtica amistad con la filosofía, de tal forma que “el elemento conocido”: la amistad proveniente del compañerismo es una falsa amistad.

---

<sup>19</sup> .- PLATÓN.: **Carta VII**, 333 d 7-e 3.



Señalaremos que este procedimiento permite establecer precisamente como “no-B” al elemento conocido, es decir, al compañerismo.

La sutileza de Platón nos llevará un paso más adelante, trasladando la discusión, no a la defensa de su participación como miembro de la escuela, sino a su implicación como ateniense. Calipo y Filóstrato pueden ser confundidos con Platón, no por pertenecer a la Academia, sino por ser atenienses:

“... pero rechazo terminantemente lo que se dice de los atenienses, que estos dos individuos mancharon de infamia la ciudad; afirmo, en efecto, que también fue ateniense el que nunca traicionó a Dión <sup>(20)</sup>, aunque hubiera podido hacerlo a cambio de recibir riquezas y toda clase de honores, Y es que no les unía una amistad vulgar, sino una común educación liberal, que es en lo único en que debe confiar un hombre sensato, más que en cualquier afinidad espiritual o física. De modo que no es justo que los dos asesinos de Dión se conviertan en oprobio para la ciudad, como si alguna vez hubieran sido hombres dignos de tenerse en cuenta.” <sup>(21)</sup>.

334 b

c

Todo ello es posible, porque se ha establecido una trayectoria con toda la historia anterior, en la que se establecen rasgos de amistad, basados en la coincidencia de la filosofía política de ambos <sup>(22)</sup>. Esta trayectoria parte de un conocimiento previo de los “posibles lectores”, de experiencias de amistad. Platón

<sup>20</sup> .- Se refiere a él mismo como queda estipulado en los párrafos anteriores.

<sup>21</sup> .- PLATÓN.: *Carta VII*, 334 b-334 c.

<sup>22</sup> .- Cf. El inicio de la *Carta VII*, 324 b y ss., al que nos referimos anteriormente.

ejemplifica con unas situaciones en las que esta amistad opera, y se consigue del oyente que pueda comprender un nuevo tipo de amistad; “la de la coincidencia de ideas”.

Veamos este mismo procedimiento en la publicidad actual donde es muy habitual. Utilizaremos un anuncio de Yoplait.

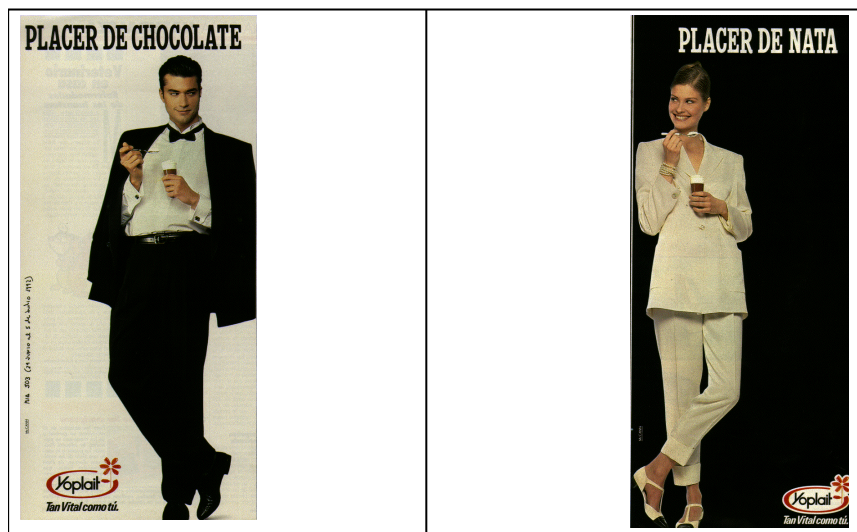
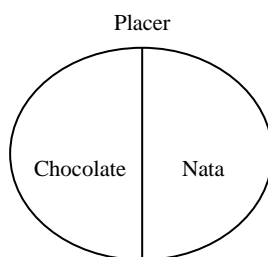


Figura 5

El anuncio consta de tres partes, compuestas de dos medias páginas (figura 5), en sentido vertical, y una completa (figura 6). La situación de la publicidad en la revista *Mía* (<sup>23</sup>), era la siguiente: dos de estas mitades se encontraban en una doble



página situadas en las partes más externas de la publicación (como puede verse en la imagen superior). Las fotografías reproducen a dos personas, hombre y mujer que, en traje de noche, comen un yoghurt apoyados contra la línea divisoria del anuncio con el texto. Es decir, si se uniesen las dos fotografías, ambos quedarían apoyados el uno contra el otro. Por tanto, la propia presentación fotográfica representa una oposición entre dos características, que están definidas

<sup>23</sup> .- *Mía*, 303 (29 Junio al 5 Julio 1992).

también por una imagen-fotográfica. Por una parte, la fotografía de la izquierda recibe el título de “placer de chocolate”, mientras que la de la derecha recibe el título de “placer de nata”. Nata y chocolate aparecen como opuestos y complementarios, en cuanto están referidos a un elemento tercero que es el placer. De esta forma dos elementos cuya relación no existe aparecen como complementarios. Esta idea se forma por haber elegido a un hombre y a una mujer como modelos que refuerza ese carácter de complementariedad. El propio color de las imágenes resalta esa disposición.

### **Placer de chocolate.**

El fondo de esta parte del anuncio es blanco en contraste con el traje negro que utiliza el modelo. El modelo elegido es un hombre que coincide con el chocolate como elemento masculino. Las letras “*placer de chocolate*” aparecen impresas en negro, para resaltar esta identificación: negro-hombre-chocolate. El hombre viste un smoking negro con pajarita a juego que permite establecer distintas conexiones de ideas relacionadas con el placer, por una parte el traje sintetiza una fiesta o reunión de sociedad, por otra, el modelo lleva la chaqueta por encima de los hombros y reposa su hombro contra el borde derecho con un pie cruzado sobre el otro, lo que indica descanso o relajación.

### **Placer de nata.**

La modelo representa el sentido femenino de la nata. El fondo de esta parte es, al contrario del anterior, negro contrastando con la ropa de la modelo que utiliza un traje de chaqueta y pantalón blanco, lo que facilita su identificación con la nata. Las letras “*placer de nata*” están escritas en blanco, resaltando la identificación: blanco-mujer-nata. La mujer porta un traje blanco que indica la misma idea de fiesta o recepción elegante, permitiendo establecer igualmente las conexiones con la idea de placer. La mirada de ella coincide con la de él lo que establece un cierto grado de complicidad y relación entre ambos que queda reforzada por la misma acción que realizan: degustar un Yoplait.



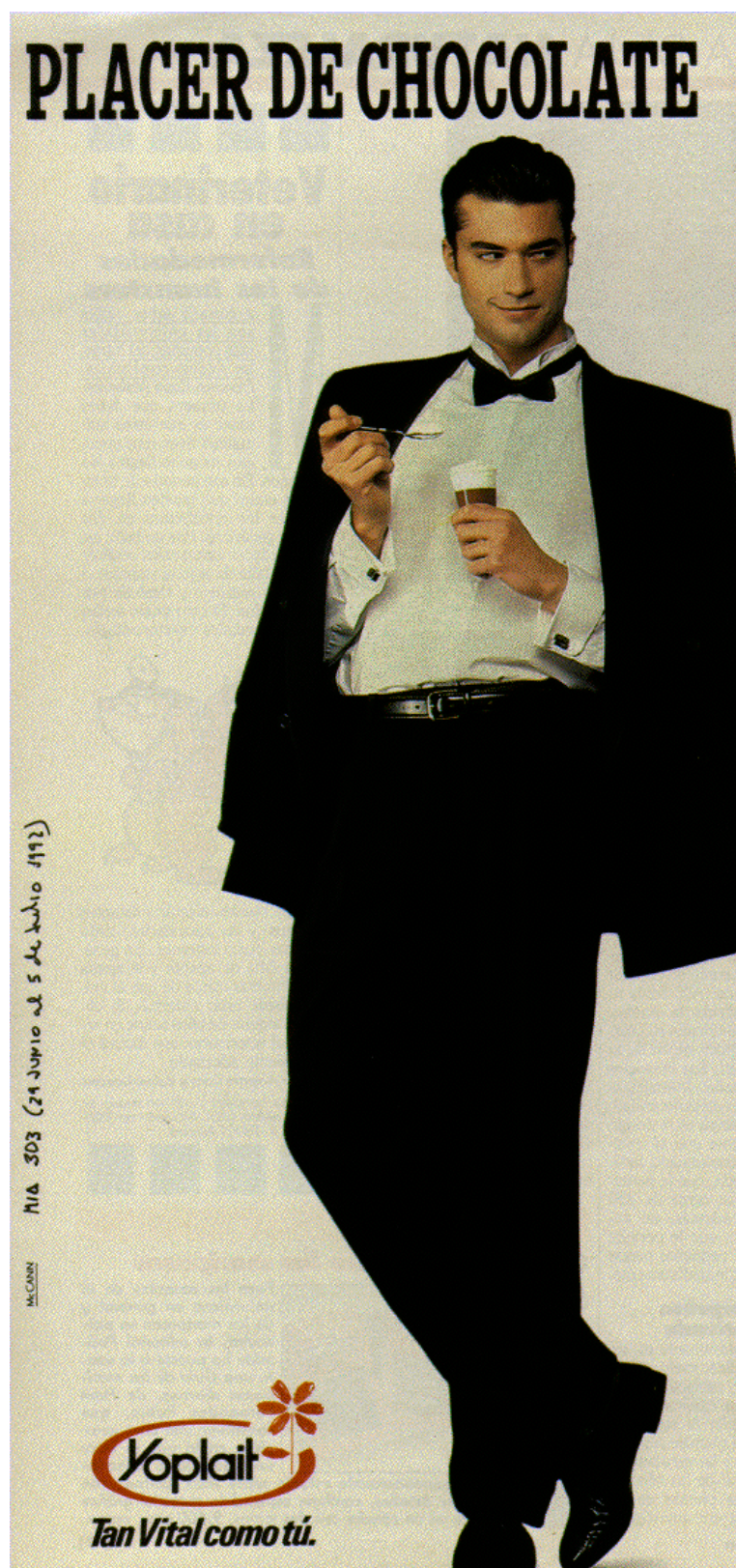


Figura 5 a



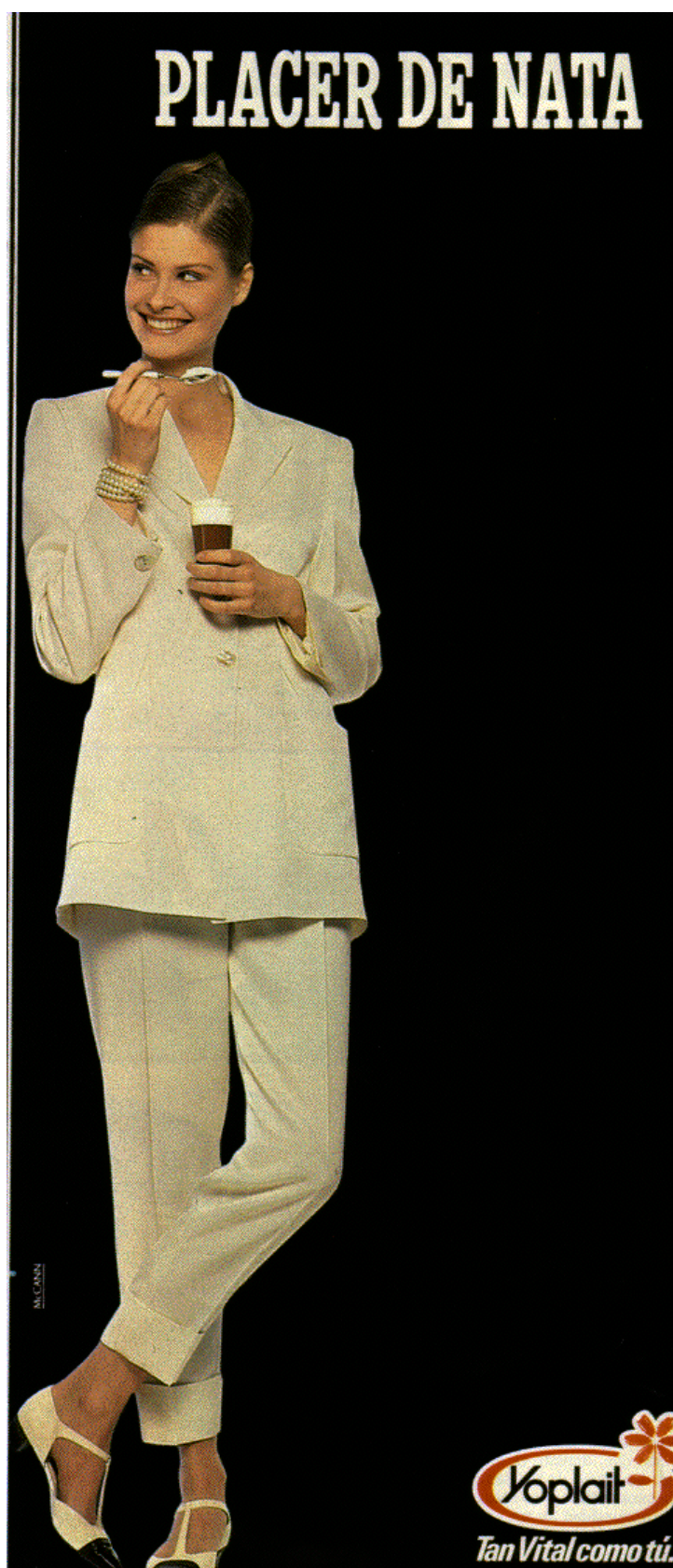


Figura 5 b

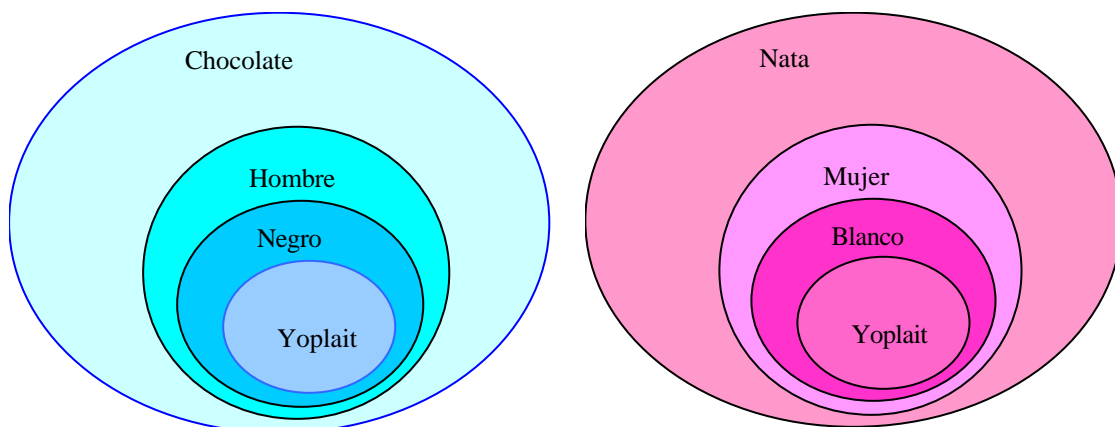
Tanto la serie “*Negro-Hombre-Chocolate*”, como la de “*Blanco-Mujer-Nata*”, se asocian a “*Yoplait*” que aparece en la parte inferior de las imágenes como forma constante.

La síntesis se concluye en una tercera página (figura 6). Una vez establecidas las conexiones, por separado, *negro/blanco* y *mujer/hombre*, que van relacionadas con *Yoplait* (cf. el logotipo en la parte inferior), cabe fijar la unión entre chocolate y nata, que no resulta sorprendente, porque la relación está anteriormente establecida, por la interacción que guardan los modelos

$$\frac{\text{Negro}}{\text{Blanco}} = \frac{\text{Yoplait}}{\text{Yoplait}} = \frac{\text{Hombre}}{\text{Mujer}} = \frac{\text{Chocolate}}{\text{Nata}}$$

Representando estas relaciones en diagramas de Venn, mediante la teoría de conjuntos, las inclusiones serían de la siguiente manera:

Primero, se establecen dos procesos de inclusión paralela:





# PLACER DE CHOCOLATE Y NATA

## DOLCE VITA EL NUEVO PLACER DE YOPLAIT

¡Sí!, a la cara dulce de la vida.  
¡Sí!, a compartir un placer sano y natural.  
¡Sí!, a hacer del postre un momento único.  
Dolce Vita de Yoplait: crema de Chocolate  
extrafino y Nata montada.  
¿Quién puede decir no?

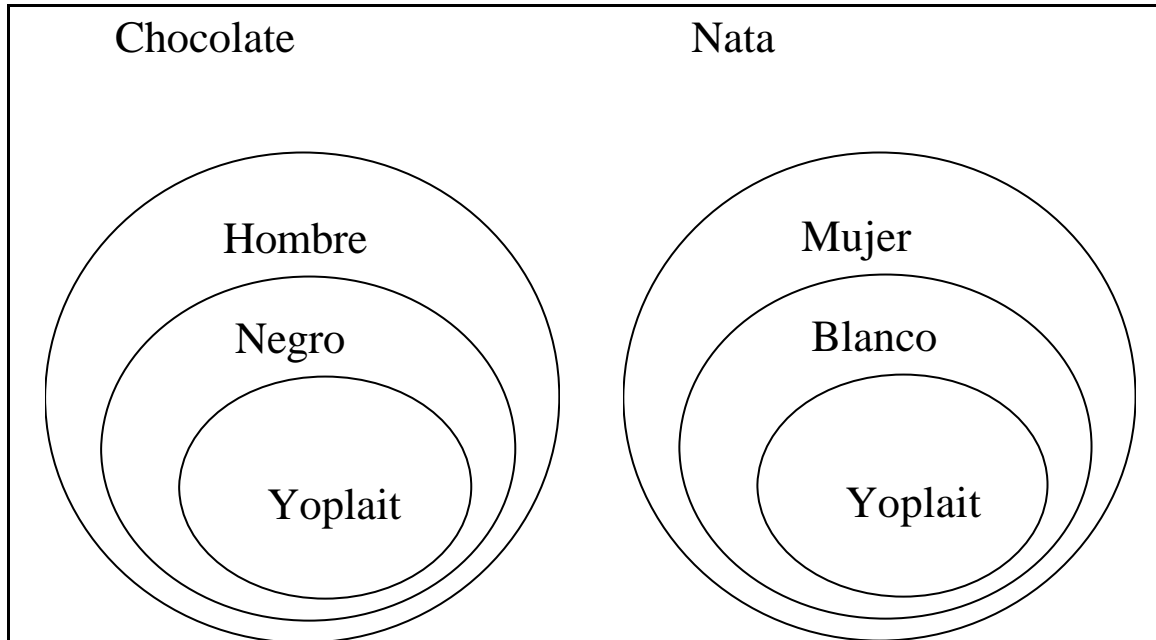


The image shows a box of Dolce Vita Yoplait dessert, which is a chocolate cream and whipped cream dessert. The box is brown and white with the Yoplait logo and the product name 'DOLCE VITA'. Next to the box are two cups of the dessert, each topped with a swirl of whipped cream. The background is split into a dark left half and a light right half.

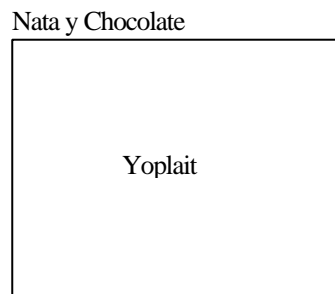
**Yoplait**  
*Tan Vital como tú.*

Figura 6

En esta tercera página se establece la relación Chocolate-Nata, mediante una copulativa “y”:



Como “*Yoplait*” es el término que permanece en ambos procedimientos se llega a identificar el “*Nata-chocolate*” con “*Yoplait*”:



Una vez analizado el mecanismo, queda claro que se puede sustituir el tercer binomio de este proceso por otro par de elementos cualquiera, con el requisito de que cada elemento del nuevo par cumpla las características homologables a negro-hombre o blanco-mujer. Incluso podríamos simplemente sustituir tan sólo uno de los elementos en la proporción siguiente (con la salvedad de que tiene que ser blanco y femenino):

$$\frac{\text{Negro}}{\text{Blanco}} = \frac{\text{Hombre}}{\text{Mujer}} = \frac{\text{Chocolate}}{\text{X}}$$

Donde, por ejemplo, podría ser  $X = \{ \text{leche} \}$  y la conclusión sería chocolate con leche Yoplait. Los elementos fundamentales, para este tipo de construcción, son los binomios empíricos, sacados de la experiencia, o *time*, del público al que va dirigido:

$$\frac{\text{Negro}}{\text{Blanco}} = \frac{\text{Hombre}}{\text{Mujer}}$$

Pero, como la mayor parte de los procedimientos que podríamos denominar retóricos, estos pares son contruidos desde el patrón chocolate-nata y no viceversa. De esta forma, se destacan ciertas características o, por utilizar otras referencias, son *anclados* ciertos elementos de un objeto al realizar la intersección. En definitiva, siempre se puede utilizar cualquier objeto para destacar las cualidades de otro a través de este procedimiento, “ya ilustrado por varios semiólogos y filósofos del lenguaje: *desde un determinado punto de vista toda cosa tiene relaciones de analogía, contigüidad y semejanza con cualquier otra cosa.*” (<sup>24</sup>).

Téngase en cuenta que, como ha señalado la hermenéutica de Gadamer (<sup>25</sup>) y también la estética de la recepción de Jauss (<sup>26</sup>), estas relaciones establecidas entre los objetos tienen, necesariamente, unas contextualizaciones históricas, dado que se apoyan en el depósito de interpretaciones precedentes, que nos ha entregado la tradición y la información del receptor. En 1996, la marca de gin *Beefeater*, utiliza un

<sup>24</sup> .- ECO, U.: “Los límites de la interpretación”, Revista de Occidente, 118 (1991) p.10.

<sup>25</sup> .- Como hemos señalado anteriormente, cf.: GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960. Traducción española de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito: *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca, Sígueme, 1992 y 1993, 2 vol.

cartel publicitario en vallas y soportes rígidos: *BE authentic*. En el que “*BE*” se presenta continuando su tradición de recalcar el carácter inglés del *gin*, lo cual también puede identificar su calidad y autenticidad. La propia etiqueta de Beefeater nos exige un conocimiento de que “*Beefeater*” es el nombre que reciben los soldados encargados de custodiar la Torre de Londres. Pero, además, intenta señalar estas características de calidad y autenticidad (<sup>27</sup>):



<sup>26</sup> .- JAUSS, H.H..R. (ed.): *Theorien der Kunst*. Frankfurt, 1982, 59-69. Citado por Gadamer, **Verdad y método**. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca, Sígueme, 1993, p.68, volumen 2, en la p.108 se hace una referencia mayor a sus obras.

<sup>27</sup> .-

BEEFEATER  
DESTILADO EN LONDRES  
LA GINEBRA SECA

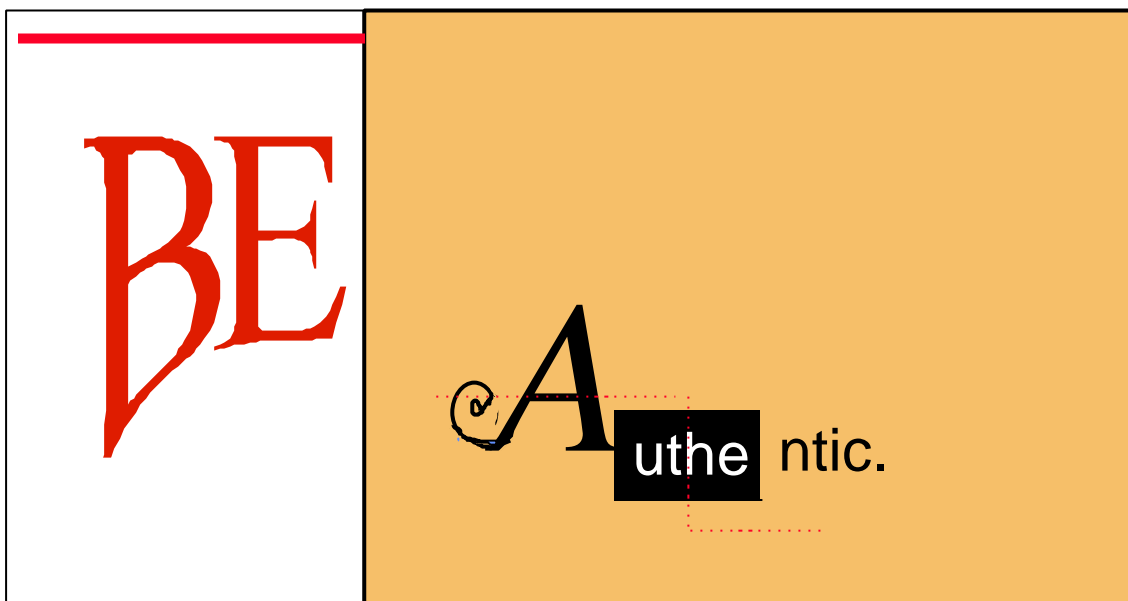
BEEFEATER GIN, una bebida con calidad, estilo e historia. Los Beefeater representan el cuerpo de hombres que eligió William el Conquistador hace casi 1000 años para proteger la Torre de Londres. Los Beefeater saliendo del pasado hacia el futuro para establecer un nivel.

La ginebra se ha producido en Inglaterra desde comienzos del siglo XVII. Durante el siglo XIX James Burroug combinó el sabor silvestre del enebro con la dulzura sutil de la angélica y el fruto sabroso del coriandro en una ginebra a la vez aromática y cautivadora.

Solamente seis individuos conocen el secreto que da a BEEFEATER GIN su suavidad y sabor delicado. Estos seis mantienen el nivel por que el se juzga a las demás ginebras. La apreciada tradición de Beefeater se mantiene firme detrás de una bebida que tiene sabor a hoy- brillante, luminoso y refrescante.

BEEFEATER, LA GINEBRA MÁS SOLICITADA DEL MUNDO.

En el anuncio que nos referíamos aparece en mayúsculas la sílaba “BE”, enmarcada en una parte de algo que podría ser una botella y escrita en un texto aparte “Authentic”.



Este anuncio nos sitúa claramente ante la cuestión señalada anteriormente por la hermenéutica de Gadamer, sobre la necesidad de *contextualizaciones históricas*, dado que se apoyan en el depósito de *interpretaciones precedentes* es, en definitiva, lo que podríamos denominar, desde el plano lingüístico, como *competencia del lector*. Se supone, por una parte, que el destinatario del anuncio es una persona familiarizada con el inglés (no es necesario siquiera que lo hable, sólo que tenga una imagen positiva del inglés como lengua de cultura <sup>(28)</sup>, o de los países a cuya referencia <sup>(29)</sup> nos transporta el inglés). Por otra, la referencia “BE” en rojo

<sup>28</sup> .- Cf.: TUSTÓN, Jesús.: “Prejuicios lingüísticos y enseñanza”, Signos Teoría y práctica de la educación. 11 (Enero - Marzo de 1994) 22-27. Donde se mantiene que desde el punto de vista lingüístico hablar de lenguas de cultura se trata simplemente de un prejuicio. Sin compartir plenamente la argumentación del autor es muy significativo para entender que ciertas cualidades atribuidas a un país o idioma forman parte de un estereotipo.

<sup>29</sup> .- La utilización de un determinado elemento en un anuncio puede tener distintos niveles de interpretación, en el sentido ya analizado por Platón, que puede ser recalcado con técnicas publicitarias como el *anclaje*: es evidente que si queremos sugerir un determinado país a través de la lengua inglesa sociológicamente el público tendería a pensar en EE.UU. y Reino Unido, si queremos

presupone que los lectores ya conocen suficientemente la marca, para identificarla, solamente, con la aparición de un detalle de la botella y con dos letras del logotipo “Beefeater”.

El anuncio, cuyo procedimiento hemos analizado de forma somera, puede ser útil también para demostrar que la publicidad, en nuestros tiempos, y la retórica, en los de Platón, no pueden ser reducidas a simples elementos lingüísticos, sino que están, a la vez, presentes en ellas, contenidos históricos, elementos sociológicos, ideas, cosmovisiones propias de cada pueblo (weltan chaung), estructuras lógicas, ....

Austin parte de la distinción entre oraciones enunciativas y aquellas que, pareciendo enunciados, sin embargo, no se usan para suministrar información directa sobre los hechos. Estas últimas, las califica como proposiciones éticas y van a perseguir manifestar emociones o prescribir conductas. No obstante, esta distinción parece insuficiente, o no soluciona, de plano, el problema de la objetividad del lenguaje. Él mismo llega a la conclusión de que decir algo siempre lleva aparejado hacer algo: esté explícito o no el verbo, el mero decir supone, en todo caso un hacer.

---

dirigir hacia uno de ellos la atención tendremos que utilizar algún elemento que nos lo sugiera (Estatua de la Libertad, Torre de Londres, puente sobre el Támesis, niebla, boby, vaquero, un taxi amarillo, Coca-cola,...). Esta estructura serviría para cualquiera de los ocho países de habla inglesa (EE.UU. Reino Unido, Canadá. Australia, Sudáfrica, Nueva Zelanda, Irlanda, Islas Bermudas), pero a medida que el elemento de anclaje sea menos conocido numéricamente entre la población delimitará un sector poblacional o tendrá efectos equívocos para la mayor parte del público. En el anuncio mencionado de Beefeater, la palabra inglesa utilizada es “authentic”, palabra que puede ser entendida por cualquier persona, lo que supone que va dirigido -el anuncio- al público en general. En otros casos, que pretenden ser más selectivos o van dirigidos a un público especial (joven, ejecutivos, etc.), se utilizan frases más complicadas lo que selecciona más el destinatario (cf., p.e los anuncios de la revista EGM de música donde aparece un alto número de ellos en inglés y en especial los anuncios de gafas Ray-Ban: donde aparte de los modelos y demás indicaciones el slogan es inglés: “Bad guy’StronGlasses”.

Sobre los iconos de los EE.UU. que son reconocidos a nivel universal cf.: “Estadosunidos: símbolos ‘made in USA’. Iconos universales.”, El País Semanal, 1049 (1996) 26-27. Este número está dedicado a los EE.UU. y recorre los tópicos habituales. Algunos de los iconos que considera reconocidos universalmente son: American Express, Barbie, CNN, Disney, FBI, Gillette, Harley-Davidson, IBM, Levi’s 501, Pepsi, Oscar, Ray-Ban, Superman, TWA, Wall Street y algunos otros. Con la salvedad de que no aparecen los vaqueros de Texas y la Coca-cola, los primeros por olvido y la segunda con toda intencionalidad publicitaria.



Austin va a ir más allá en esta matización, de forma que establece una clasificación de los actos lingüísticos tomando como base los distintos actos que, si se observa atentamente, están presentes en esa acción comunicativa:

a) El acto de decir algo: supone emitir ciertos ruidos, palabras o términos (acto fonético) en un cierto sentido y referencia (acto rético). Incluso aquellas emisiones que no son enunciados como las frases que denomina realizativas (que incorporan la realización de una conducta, que se perfecciona precisamente a través de la manifestación de esa expresión, como ejemplo se cita la fórmula del juramento) deben presuponer un acto de esta naturaleza. Son los que denomina *actos locucionarios*, presentes en toda emisión.

b) Puede ocurrir también que al decir algo, y por medio de dicha expresión, se lleve a cabo un acto distinto, que se sigue de lo manifestado. Como se ve es lo que ocurre en las expresiones realizativas a las que hacíamos referencia. Son para Austin los *actos ilocucionarios*. Por ejemplo: prometer....

c) Por último, también habría que distinguir, según Austin, las consecuencias o efectos que se producen determinadas expresiones sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión u otras personas. Son los *actos perlocucionarios*.

Austin describe la relación entre los actos locucionarios e ilocucionarios, con los perlocucionarios, como causal: la reacción propia o ajena es efecto del acto locucionario o ilocucionario, que actúa precisamente como su causa. Sin embargo, la relación entre actos locucionarios e ilocucionarios será, en su opinión, convencional: preestablecida legal o socialmente.

Esta conceptualización de Austin es, a nuestro modo de ver, incompleta, pues, consideramos que está atrapada en la concepción clásica del significado como referencia, desarrollado en gran medida en el pensamiento de Wittgenstein, tal como

aparece expuesto en el *Tractatus logico-philosophicus* (1922), y que había sido perfectamente desarrollada en el *Gorgias* de Platón.

Para Austin, al igual que para la tradición positivista, existen expresiones (las no metafísicas) que tienen significado o referente objetivable. En nuestra opinión, el problema radica en que las palabras son polisémicas, y, por tanto, el papel activo del oyente está mucho más presente de lo que ellos imaginaron.

Si partimos de una frase enunciativa por excelencia: “esto es blanco”. La palabra “esto” tiene un arco comunicativo amplio, que significa una serie de objetos que están cerca de mí. Si señalo la cosa, extralingüísticamente, estoy delimitando el arco comunicativo a un objeto concreto. La palabra “blanco” tiene también un arco comunicativo amplio (color, raza, o PRD en República Dominicana).

Debemos señalar, además que el sentido perlocucionario o subjetivo, al que Austin hace referencia, va más allá que el puro elemento emocional. Cuando vemos un anuncio de televisión, en el que no se nos da una orden, éste va a hacer que nosotros, como consumidores, nos levantemos y adquiramos el objeto, o, al menos tal es su fin. Muchos de esos anuncios, a los que aludimos, necesitan para ello un papel activo del sujeto receptor, pues el mensaje no se encuentra explícito lingüísticamente. Es el propio receptor el que concreta el mensaje dentro del arco comunicativo.

Un claro ejemplo del lenguaje como acción, lo encontramos en el Discurso fúnebre en honor de los caídos durante el primer año de la guerra, pronunciado por Pericles y que nos trasmite Tucídides <sup>(30)</sup> en el Libro II 35. Pericles, comienza criticando la tradición de pronunciar públicamente este discurso, en honor de los caídos a consecuencia de las guerras. La crítica no está exenta de una cierta dosis de retórica, ya que el propio Pericles va a pronunciar uno de estos discursos. Sin

---

<sup>30</sup> .- TUCÍDIDES *Historia de la guerra del Peloponeso*, II 35-46

embargo, la función retórica no radica ahí, exclusivamente, puesto que, a continuación, afirma:

“...Aunque lo que a mí me parecería suficiente es que, ya que llegaron a ser de hecho hombres valientes, también de hecho se patentizara su fama como ahora mismo veis en torno a este túmulo que públicamente se les ha preparado; y no que las virtudes de muchos corran el peligro de ser creídas según que un solo hombre hable bien o menos bien...”

Se trata de que unos hombres están realizando una ceremonia, en honor a otros, que han dado su vida por la patria. Esos hombres han realizado una acción, la máxima acción, pues han dado su vida (Pericles explicara a los atenienses por qué, en lo que se considera el discurso fundante de la democracia). Sin embargo, se les va a honrar con una ceremonia que, fundamentalmente, consiste en un discurso: Palabras. Sin embargo, Pericles las ha convertido, con este giro retórico, en un hecho, pues esa ceremonia y ese discurso, también son un hecho, equiparable al de morir por la patria.

Si volvemos a la carta platónica, de la que estábamos hablando en comparación con Hesiodo, en ella se establece un proceso retórico que consiste en distinguir dos tipos de amistad, a saber, “*la que procede de la filosofía*” (B) y la que no procede de la filosofía (no-B), “*la que procede del compañerismo*” (que se obtiene bien por hospitalidad, bien por participación en los misterios). Posteriormente se identificará la auténtica amistad con la filosofía. Ha conseguido Platón, por el procedimiento ensayado, convertir “*el elemento conocido*”; la amistad proveniente del compañerismo, del **εἶδος**, de la cual tenemos experiencia o podemos reconocerla por la costumbre (o, al menos, por referencia, en la “*falsa amistad*”), y por el contrario, la *amistad que procede de la filosofía*, de la que no tenemos ninguna experiencia, en la “*auténtica amistad*”, en el **ἡθος** por excelencia.

Siguiendo con este somero análisis de la *Carta VII*; mediante una hipérbole, se introduce en la narración del primer viaje a Sicilia, la crítica a las costumbres

sicilianas realizada de forma genérica, que más parecen ser los estereotipos de la época, sobre las costumbres sicilianas (<sup>31</sup>), que un análisis concienzudo de las mismas. ¿Hasta qué punto no pueden ser las de Atenas mismas?:

“Ésta es la manera de ver las cosas que yo tenía cuando llegué por primera vez a Italia y a Sicilia. En aquella ocasión no me gustó en absoluto la clase de vida allí considerada feliz, atiborrada de banquetes a la manera italiana y siracusana; hinchándose de comer dos veces al día, no dormir nunca sólo por la noche, y todo lo que acompaña a este género de vida. Pues con tales costumbres no hay hombre bajo el cielo que, viviendo esta clase de vida desde su niñez, pueda llegar a ser sensato (nadie podría tener una naturaleza tan maravillosamente equilibrada): ni siquiera podría ser prudente, y, desde luego, lo mismo podría decirse de las otras virtudes. Y ninguna ciudad podría mantenerse tranquila bajo las leyes, cualesquiera que sean, con hombres convencidos de que deben dilapidar todos sus bienes en excesos y que crean que deben permanecer totalmente inactivos en todo lo que no sean banquetes, bebidas o esfuerzos en busca de placeres amorosos. Forzosamente, tales ciudades nunca dejarán de cambiar de régimen entre: tiranías, oligarquías y democracias (<sup>32</sup>), y los que mandan en ellas ni soportarán siquiera oír el nombre de un régimen político justo e igualitario.” (<sup>33</sup>).

Esta crítica a esta forma de vida, puede entenderse como una censura de los valores y formas de vida de los propios atenienses y responde a un intento de presentar su propia imagen, que ha perfilado ya anteriormente, como la de una persona que posee los valores contrarios a esos: moderada, sensata, prudente, justa.

5.b).- Ejemplo de trayectoria A a B predeterminada.

Vamos a analizar ahora una técnica muy utilizada con posterioridad a Platón, consistente en tomar al protagonista como *predeterminado* para la tarea que va a desarrollar (que ya ha desarrollado cuando hablamos de él o él mismo habla de sí), como, por ejemplo, ocurre en el caso de Olimpodoro de Alejandría en la *biografía de*

---

<sup>31</sup> .- Cf. *Rep.* 404d. Era famoso en la Antigüedad el lujo de los banquetes italianos y siracusanos, que describe Ateneo (VII 527) para referirse a los refinamientos de los sibaritas. Pueden verse también Gorgias (518b), o Aristófanes, fr. 216.

<sup>32</sup> .- Son las tres formas defectuosas de gobierno, que contrastan con los tres tipos correctos: monarquía, aristocracia y república constitucional. Cf. *Político* 291d ss., 302b ss.

<sup>33</sup> .- PLATÓN.: *Carta VII*, 326 b-c.

*Platón*, que nos narra en su *Comentario al Alcibiades de Platón*. Para ello, se le asocia a un destino, bien divino o humano, que le determina hacia un fin, prefijado de antemano. Esta técnica es evidentemente muy fácil de utilizar, dado que la biografía se escribe al final de la vida o una vez ya muerto el personaje.

En varias ocasiones alude Platón en la mencionada *Carta VII* a este recurso, pero podemos verlo claramente expresado cuando se refiere a su viaje a Sicilia, en el que alude al destino y a los dioses:

Durante mi viaje a Siracusa, yo me hacía estas consideraciones, añadidas a las anteriores, tal vez guiado por el destino. Parece, en efecto, que algún dios preparaba entonces el principio de los sucesos que ahora han ocurrido referentes a Dión y a Siracusa, ... <sup>(34)</sup>

#### 5.c).- Ejemplo de trayectoria de A a B desencadenada.

Un elemento utilizado, que suaviza la idea de predeterminación, es partir de un suceso, como punto de partida desde el cual el protagonista adopta su destino. Hasta ese momento, su vida transcurría como la de los demás hombres, pero un acontecimiento determinado hace que opte por su papel.

Este recurso es empleado a modo de justificación por lo que se realizan determinadas acciones. El autor de la *Carta VII*, utiliza este método en la introducción, va a narrar la vida de Platón y determinados acontecimientos, porque se le invita a colaborar con los partidarios de Dión. Ese será el *desencadenante* de la justificación, que realiza Platón, de sus acciones a través de su vida <sup>(35)</sup>. Su justificación de la intervención en Siracusa es presentada como un acto de coherencia

---

<sup>34</sup> .- PLATÓN.: *Carta VII*, d 7-e 3. Se refiere al asesinato de Dión y a los desórdenes ocurridos en Siracusa, descritos por Plutarco en Timoleón I.

<sup>35</sup> .- El autor de la *Carta VII* introduce la explicación que va a realizar de la vida de Platón y los sucesos acaecidos con una forma retórica, que consiste en que existe un elemento desencadenante que es la petición de ayuda de los partidarios de Dión: “Me mandasteis una carta diciéndome que debía estar convencido de que vuestra manera de pensar coincidía con la de Dión y que, precisamente por ello, me invitabais a que colaborara con vosotros en la medida de lo posible, tanto con palabras como con hechos.” (PLATÓN.: *Carta VII*, 323 d 9-324 a 1).

con sus ideas y el elemento desencadenante es la llamada de Dión para hacer realidad la "*república*".

Así mismo, los ideales políticos que defiende son presentados como un proceso que es desencadenado por la frustración ocasionada por su participación en la política, que será utilizado para criticar a la tiranía y a la democracia como gobiernos injustos. Al primero, por intentar implicar a Sócrates en un asesinato (<sup>36</sup>), y, al segundo, por haber asesinado a Sócrates. Estos dos elementos desencadenantes de su pensamiento político, son utilizados también para justificar su participación en el gobierno de los Treinta Tiranos y su ausencia en el gobierno democrático.

#### 5.d).- Los personajes.

Los personajes secundarios son utilizados como forma de exaltación del personaje central o persona de la que se narra un acontecimiento o una biografía. Frente a la acción novelada, en la que existen numerosos personajes, en la biografía éstos son escasos; fíjense a partir de ahora cómo en algunos casos, en las biografías y libros de testimonio, se obvia citar los nombres de personas a las que se alude (<sup>37</sup>). Podemos señalar incluso que algunos de ellos, simplemente, se utilizan para resaltar la figura del héroe, será cuando nos referimos al recurso de *contaminación* o incluso para desviar la atención de un determinado tema. Que a Sócrates se le trate de

---

<sup>36</sup>.- El primer elemento que toma para justificar su rechazo a la tiranía de los Treinta, con la que había participado es el intento de implicación de Sócrates en una detención injusta, intentando implicarlo (cf. *Apología* 32 c: "Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar que fue el hombre más justo de su época, para que, acompañado de otras personas, detuviera a un ciudadano y lo condujera violentamente a su ejecución, Con el fin evidente de hacerle cómplice de sus actividades criminales tanto si quería como si no. Pero Sócrates no obedeció y se arriesgó a toda clase de peligros antes que colaborar en sus iniquidades. Viendo, pues, como decía todas estas cosas y aún otras de la misma gravedad, me indigné y me abstuve de las vergüenzas de aquella época." (PLATÓN.: *Carta VII*, 324 d 8-325 a 5).

<sup>37</sup>.- Así a modo de ejemplo puede verse como Platón en 324 d 1 se alude a que algunos de los Treinta Tiranos "eran parientes y amigos míos", en alusión a Critias, uno de los más extremistas que era primo de la madre de Platón y Cármides que era tío carnal de ella y era uno de los Diez del Pireo. Existen numerosos ejemplos a lo largo de la *Carta VII*, en los que no vamos a detenernos, pero por poner otro ejemplo cf. 333 d 4 y ss, donde Calipo y Filócrato son citados como "dos hermanos".

implicar en la detención y asesinato de León de Salamina (<sup>38</sup>) se puede ver como una fórmula para entender su participación en el gobierno de los Treinta: ...fue obligado, ...se le implicó, ...el no quería, ...

#### 5.e).- Contaminación:

La utilización de escasos personajes se acompaña rodeando al protagonista de hombres de reconocido prestigio, de los que se le hace discípulo o amigo. Es el principio de contaminación como decíamos anteriormente: “*estando en relación con los 'dioses', la 'vedette' termina por apropiarse del poder divino*” (<sup>39</sup>). El autor de **Carta VII** utiliza como recurso la comparación, o identificación con los dioses de su programa político, encarnado en Dión:

“...de modo que no es nada sorprendente que algún dios haya hecho coincidir sus ideales políticos con los de aquél.” (<sup>40</sup>).

La utilización de Sócrates como “*querido y viejo amigo*”, del que se dice seguidamente “*que fue el hombre más justo de su época*” (<sup>41</sup>). Evidentemente se trata de recoger los calificativos que se hacen a alguien que ha sido nuestro maestro y del cual hemos aprendido nosotros. Por otra parte, no podemos olvidar que este recurso es utilizado al inicio de la carta: hablar de las excelencias de las ideas políticas de Dión, para, poco a poco, terminar reconociendo que son las que él ha elaborado (<sup>42</sup>).

---

<sup>38</sup> .- Como ya hemos indicado en la nota anterior cf. PLATÓN.: **Apología**, 32 c.

<sup>39</sup> .-GRUPO M .: “Retóricas particulares”, en **Investigaciones retóricas II**. Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982, p.145.

<sup>40</sup> .- PLATÓN.: **Carta VII**, 324 b 3-4.

Esta idea aparece reforzada en 326 e, donde Platón se incluye dentro de una *trayectoria determinada* para establecer o atribuirse un designio divino. Más adelante se refiere Platón al asesinato de Dión y a los desórdenes ocurridos en Siracusa, descritos por Plutarco en Timoleón I, de la siguiente manera: “...Parece, en efecto, que algún dios preparaba entonces el principio de los sucesos que ahora han ocurrido referentes a Dión y a Siracusa ,...”. PLATÓN.: Carta VII, 327 e 1-4.

<sup>41</sup> .- PLATÓN.: **Carta VII**, 324 d 8-325 e 2,

<sup>42</sup> .- Se trata de una trayectoria, idea a la que nos referiremos posteriormente, pero respecto al recurso utilizado aquí vease el inicio de la Carta (323 e) y compárese con 328 a 1 y ss, donde Dión le llama porque están inclinados a “las doctrinas y sistemas de vida que yo predicaba,...”

De esta forma, el actual presidente de la República Dominicana Leonel Fernández, en su discurso de investidura utiliza este recurso, del cual se podrían poner infinidad de ejemplos:

“En este momento crítico y trascendental en que una vez más el pueblo dominicano ha depositado tantas responsabilidades sobre mis hombros, le pido a Dios, Todopoderoso, como lo hice en este mismo recinto hace ya ocho años, que me conceda la sabiduría que otorgó al rey Salomón, para de esa manera, imbuido del aliento divino, conducir a nuestro pueblo, siempre con humildad, por merecidos caminos de gloria y de engrandecimiento” (<sup>43</sup>)

A parte de otros recursos, no despreciables, también presentes en fragmento reproducido, si nos centramos en la línea de la *contaminación*, a la que estamos aludiendo, se utilizan dos figuras de suma importancia: Dios Todopoderoso y el Rey Salomón; ambos le coronan de una sabiduría y de una fuerza divina, sin la cual no se puede asumir la difícil tarea de gobierno que, evidentemente, está destinada a los elegidos.

#### 5.f).- Obstaculación.

La *Carta VII* es una narración de obstáculos reiterados, por los que pasa Platón, para poner a prueba su doctrina. En el esquema clásico del mito, podría recordar a los trabajos de Hércules. Los obstáculos refuerzan el ~~hoy~~ **hoy** del autor y le hacen adquirir unas cualidades que le hacen singular. La *Carta VII*, es, como decíamos, una narración de obstáculos reiterados, primero, la injusticia en sus primeros pasos en política, y, luego, las distintas peripecias con Dioniso, que ponen incluso su vida en peligro.

---

<sup>43</sup> .-Discurso de juramentación del doctor Lenel Fernández Reyna como presidente de la República Dominicana. Santo Domingo 16 de Agosto de 2004. El Caribe, 17 de agosto de 2004, paginas especiales p.4.



5.g).- La ubicación espacial y temporal.

Las referencias cuantitativas, numéricas o cualitativas, así como las espaciales, tienen como función hacer creíble el relato, darle el aspecto de objetividad y verosimilitud necesarios para que la biografía cumpla su función. Datos, como la edad precisa, sirven para “enraizar la ficción en la realidad” (<sup>44</sup>). Normalmente, por esta vía, superlativos que, podrían tildarse de increíbles o exagerados, adquieren un tinte “realista”. Tanto las precisiones de carácter numérico como las cualitativas que, se nos ofrecen en las biografías, tienen una función trivial y vienen a significar que las informaciones que recibimos son de primera mano. En Platón, son utilizadas de forma imprecisa, como hemos señalado anteriormente: “*tenía cerca de cuarenta años*”, “*Antaño, cuando yo era joven...*”, “*el número de tiranos que gobernaron Atenas*”, “*se produjo la muerte de Dionisio...*” etc.

5.h).- El carácter omnipresente del autor.

En las biografías, el autor realiza afirmaciones propias de una identificación con el personaje, que le llevan no sólo a recrear sentimientos o situaciones, que serían difíciles de recordar, aún estando presente, sino también a adoptar una visión omnisciente fruto de las licencias literarias. De esta forma, podemos ver como Platón describe sentimientos que habría tenido hacía casi sesenta años, cuando se produjo la tiranía de los Treinta.

5.i).- La identificación-proyección.

La biografía es, sin duda, “de todos los géneros literarios, aquel donde juega más el proceso de indentificación-proyección” (<sup>45</sup>). Se utilizan numerosos recursos

---

<sup>44</sup> .- BARTHES, R.: “Introducción al análisis estructural del relato”, Comunicaciones, 4ªde., 1974, pp.1-27. Citado por GRUPO M.: “Retóricas particulares”, en *Investigaciones retóricas II*. Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982, p.147.

<sup>45</sup> .- GRUPO M.: “Retóricas particulares”, en *Investigaciones retóricas II*. Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982, p.153.

léxicos tendentes a que el lector se identifique con el protagonista. Algunos ejemplos en la *Carta VII*:

Busca identificarse con aquellos que tienen inclinaciones políticas	“ <i>Antaño cuando yo era joven, sentí lo mismo que les pasa a otros muchos.</i> ”	324 b
---	--	-------

Para conseguir este efecto, también se utilizan elementos oníricos o extraordinarios. Platón, como ya señalamos en los puntos anteriores, utiliza el recurso del destino y de la predeterminación divina.

## 6.- A modo de conclusión inconclusa

Como hemos señalado ampliamente, tomando como ejemplo las **Cartas** platónicas. En gran medida, la imagen o imágenes que poseemos, tanto de personajes públicos como de acontecimientos, dependen de artilugios platónicos. En *las cartas* se desarrollan estructuras retóricas de sumo valor, que condicionan lo que será el género biográfico posteriormente. Podemos considerar que Platón realiza la primera biografía de la historia, dado que utiliza estructuras concretas que perduran en el género hasta la actualidad.

Estas estructuras, utilizadas por Platón, siguen estando presentes en la publicidad, tanto en la definición de personajes, como en los métodos operativos que usa para caracterizar una imagen de forma espacial. Platón crea *un relato verosímil*, basado en establecer procedimientos con los cuales nos podemos identificar a través de esas estructuras operatorias, como hemos visto en el anuncio de Yoplait.

Pero esta metodología, como no podía ser de otra manera, no ha sido desarrollada solamente por Platón en las cartas, sino que a lo largo de toda la obra platónica se han ido ejercitando estas estrategias. Incluso, si no se hubiesen realizado

anteriormente determinadas construcciones, sería imposible escribir las cartas con la intencionalidad que nosotros les atribuimos. Así mismo, la filosofía posterior ha ido ampliando y ejercitando estas estrategias y es la responsable, en definitiva, de nuestra manera de analizar, descomponer y construir la realidad.

La imagen que se presenta, desde las distintas construcciones, depende de determinados patrones intencionales, en el sentido no subjetivo al que aludimos con anterioridad. Como ha señalado Carmen Adams, en el análisis de la imagen de América en *La Ilustración Española y Americana* (<sup>46</sup>), los rasgos de los grandes hombres se idealizan, amoldándose a los fines políticos y a la imagen que se quiere transmitir para conseguir dichos objetivos. Podemos ver claramente la evolución que sufre el rostro del “*libertador*” en tres representaciones. La primera de ellas el grabado que se conserva en la Biblioteca Nacional de París, donde Bolívar es representado como un criollo moreno de ojos hundidos, cejas pobladas y de pelo negro rizado. La segunda, que aquí ocupa el lugar central, representa a Bolívar en la primera fase de idealización, se le han suavizado los rasgos, y ya por último, en la medalla conmemorativa del centenario de su nacimiento realizada en 1883, donde ha adquirido los rasgos propios de un César, pero no ya por la estructura representativa, sino por la propia representación de los rasgos físicos de Bolívar: frente amplia, nariz recta, pelo ligeramente ondulado,...



<sup>46</sup> .- La imagen del héroe se tiende a idealizar mediante la transformación de sus ropajes y la ocultación de los rasgos criollos. ADAMS, Carmen.: *La ilustración española y americana. Realidad y distorsión en la visión de América*. Tesis Doctoral. Oviedo, Universidad, 1997, p.62.



*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...».*

## EL CASO SIMONDON

*La relation a valeur d'être.  
G.S.*

### I

Ya en nuestros recorridos previos, recogidos en las precedentes “bitácoras”, el nombre y la obra de Simondon aparecían una y otra vez, pero sólo teníamos de este autor referencias parciales y alabanzas sin medida que, en el caso de Stiegler, alcanzaban una dimensión mayor, al utilizar este autor en el argumento de su obra *Técnica y tiempo* el concepto fundamental de la *ontogénesis* simondiana: la transductividad.<sup>1</sup>



Mientras Stiegler se muestra como un ensayista brillante, en el cual convergen varias líneas de investigación, Simondon destaca para nuestra sorpresa como un “espacio” filosófico perfectamente delimitado, propio. Pero es que además, pese al reconocimiento de

---

<sup>1</sup> Gilbert Simondon nació en Octubre del año 1924, en Saint- Étienne, Francia, y falleció en el año 1989. Ingresó en la Escuela Normal Superior en 1944. Desde la rue d'Ulm pasa a ser profesor de Filosofía en el liceo de Tours, de 1948 a 1955, donde siempre que puede intenta reemplazar a los profesores de Física; instala en el subsuelo del liceo una galería de aparatos y de máquinas iniciando a sus alumnos en su conocimiento. En 1960, es nombrado profesor en la Universidad de Poitiers, donde crea un laboratorio de psicología. Dirigirá igualmente en la Sorbona, su último destino a partir de 1963, un nuevo laboratorio de psicología. Hemos tomado estas notas de la introducción a “La filosofía de Simondon”, de Pascal Chabot, Vrin, 2003, que hemos recibido cuando ya dimos por concluida la redacción de este trabajo. Tanto Chabot, como su mentora, Isabelle Stengers, en un artículo en la revista *Multitudes* nº 18, de Otoño 2004, dedicado a Simondon, muestran su interés por lo que como nosotros no dudamos en llamar el “caso Simondon”. Chabot resalta lo exiguo de su obra, el cuasi desconocimiento de la misma, así como el inmenso interés que desde su desaparición está mereciendo, a partir en otros sucesos, de un número especial que le dedica la revista *Cahiers Philosophiques*, en 1984 y la extensa atención que le dedica Jacques Garelli en su libro *Rythmes et monde*. Remitimos a nuestra nota 2 escrita con anterioridad a la presente.

autores como Canguilhem o Deleuze, sobre el cual influyó destacadamente – creemos que es esta la fuente de conceptos tales como “agenciamiento maquínico”, “rizoma”, “pliegue”, etc., emparentados por el uso que ambos hacen de la idea de “devenir”, entre otras filiaciones no solamente generacionales como veremos-, Simondon es el predecesor reconocido de la topología de René Thom y, como ya hemos dicho, muy destacadamente en la obra Bernard Stiegler, que comentamos en nuestra Bitácora anterior, así como también, entre otros, en Jacques Derrida. Pero lo cierto es que Stiegler ya pertenece a una generación que rescata a este autor francés de un cierto efecto mausoleo. Y esto es lo que nos ha movido a escribir sobre él, a ir más allá de la mera reseña de sus textos. Y al hacerlo, llama la atención la sucinta extensión de su obra. Prácticamente cuatro libros, si consideramos que dos de sus publicaciones corresponden a su obra mayor, la que surge de su tesis de doctorado y que, hace poco más de un mes, publicó unitariamente, y por vez primera, la editorial Jérôme Millon, en la magnífica colección *Krisis* dirigida por un maestro de la fenomenología actual en Francia, Marc Richir.

Pero antes de continuar, expongamos “los hechos”, el curioso avatar de este peculiar y excepcional autor, el cual no por casualidad es reivindicado y rescatado de su limbo para “tecnólogos”. Digamos, por otra parte, que no existe ni una sola de sus obras traducida al español. Ahora bien, la cuestión que nos plantea esta trayectoria simondiana no tiene nada que ver con las tribulaciones del “genio”, con el reconocimiento tras de la muerte y otros desvíos sociopsicologistas. No es menos cierto que, según creemos, la sociología del conocimiento tiene aquí un campo de estudio. Es muy posible que no haya un “caso Simondon”, pero es evidente que este autor- autoexcluido de la farándula y los media, muy en la línea del grupo duro fenomenológico francés, como el mismo Richir aquí citado-, inicia una vía de investigación absolutamente original y que va aumentando en influencia a medida que, como una especie de corroboración de sus tesis, la complejidad “de la técnica” alcanza concretizaciones e “individualizaciones” que tienen en la globalización tecnológica su más acabada expresión. Pero si esta dimensión de vanguardia, incluso ideológica, parece convenir a los investigadores y especialistas como decíamos, la vertiente sociopolítica no es menos ávida. Y así, desde los propios derroteros abiertos por Guattari y Deleuze, como los que surca a su modo el citado Stiegler, Simondon parece salir a la superficie del final del siglo pasado irradiando en nuestro horizonte actual, incluso a

veces traído a posiciones confundentes como las de Michel Hardt y Toni Negri en su publicitado *Imperio*. Como se ve, aunque sea tan sucintamente expuesto, Simondon, un filósofo verdadero según nuestro entender, corre el peligro de ser de nuevo envuelto por la crisálida que tantos tejen a su alrededor y acaso por encima de la voluntad y de las tesis del interesado. Veamos entonces qué sucedió y sucede con Simondon y su obra.<sup>2</sup>

## 2 . NOMBRES PROPIOS



En 1958, la editorial Aubier publica por primera vez *Du mode d'existence des objets techniques*. Gilbert Simondon no publicará su tesis de doctorado hasta 1964, y una primera parte de la misma. Pero en la primera obra citada nos encontramos, en la tercera edición de 1989, reimpresión abril del 2001, una línea de interés a seguir para entender este supuesto “caso Simondon”: es la que nos sugiere su prologuista, el Jefe del Departamento de Ordenadores de la Universidad de Western Ontario, John Hart. Y es que hemos encontrado algunas claves, según creemos, en los prologuistas de sus obras que esclarecen este caso. Hart considera que una de las causas por las que Simondon es, pese a todo, poco conocido radica en el difícil lenguaje(sic) de su obra principal, a la cual le reconoce haber sido la primera en su género que, según él, le otorga al objeto técnico un tratamiento filosófico, destacando la precisión de su planteamiento que enfatiza en un symposium sobre “mecanología”, celebrado treinta años antes en Inglaterra, en la Coal Board, y donde Simondon puntualizó: “Il y a- dit-il- quelque chose d'éternel dans un schème technique...et c'est cette qualité qui reste toujours présente et peut être conservée dans l'objet technique”. “La única persona, aclara John Hart a

---

<sup>2</sup> Dado que el seguimiento de la no muy extensa obra de nuestro autor es una de las pistas a seguir para entender el casi “anonimato” del mismo y su recuperación a raíz de su muerte, intentamos mostrar que esta contingencia se muestra como tal frente a la más esencial fecha de la “caída del muro de Berlín” y el triunfo socioeconómico de las nuevas tecnologías, entre otros aspectos; renunciamos a ir anotando a pie de página la bibliografía pertinente. Así pues, remitimos al lector no sólo al texto donde utilizamos la deriva editorial como uno de los surcos para esclarecer este fenómeno de silenciamiento y recuperación del autor francés, sino también al apartado “bibliografía” que expondremos al final de este trabajo.

continuación, en haber colocado en un plano tan elevado al objeto técnico ha sido Jacques Lafitte, en su obra publicada en 1932, donde preconiza el establecimiento de la ciencia de las máquinas, la mecanología” ( prólogo op.cit., traducción nuestra). Este autor nos llevará de nuevo a Leroi-Gourhan, pero también al concepto de alienación técnica, y a la ignorancia y la tecnofobia consecuente. La *cibernética*, las diferencias entre Simondon y Wiener, la mecanoética, y otras múltiples cuestiones del presente tecnopolítico aparecen en el muy interesante prólogo que comentamos. Simondon le reprochará a Wiener, precisamente, la identificación que lleva a cabo en sus investigaciones entre el “sistema biológico y el sistema técnico”, así como criticará posteriormente la reinversión fiscalista de las investigaciones sobre la Inteligencia Artificial que serán la plataforma de las teorías psicológicas del cognitivismo. Dicho esto, estas páginas del autor canadiense se nos muestran como señaladamente precisas para encontrar a un Simondon alejado, empero, de la filosofía verdadera, aunque recortado por la filosofía del propio tecnólogo. Es decir, en esas páginas encontramos resumidos todos los tratamientos propios de quienes se asoman a la obra simondiana desde, digamos, el “eje pragmático”. De ahí, acaso, que la “semántica” propia de la filosofía simondiana no pueda sino resultar esquiva a las conceptualizaciones tecnocientíficas. Pero es precisamente ahí donde la obra central de Simondon reclama otro recorrido, otra atención y tratamiento. Pues al seguir sus pasos, hasta “el eje sintáctico” mismo, el fenomenólogo que nunca deja de serlo, aparece con toda su potencia y fertilidad. Para acercarnos a esto nos será necesario acudir a otro prólogo, a otro autor y , claro está, a otra obra.

Su tesis de doctorado, como ya dijimos, se publica parcialmente en 1964 en la editorial P.U.F. , bajo el título *L’Individue et sa géneses physico-biologique*. Conocerá una nueva edición, tras el fallecimiento del autor y un congreso en Cereuzy dedicado a su obra en 1990, en la editorial de Jérôme Millon, como ya dijimos, con un prólogo de uno de los fenomenólogos importantes de este grupo francés: Jacques Garelli. Este autor también es citado en varias ocasiones por Stiegler ; su prólogo será recogido sin cambios en la edición de la tesis doctoral unitaria de Simondon, llevada a cabo por la misma editorial bajo el título significativo de *L’Individuation, à la lumière des notions de forme et d’information*, y que salió a la luz en Diciembre del 2005. En esta edición se recogen los importantes apéndices de la anterior, sobre la *allagmatica*, que trata de “la teoría de las

operaciones, simétrica a la teoría de las estructuras”, y una teoría de las analogías, pero además se publica como añadido su texto inédito y proemial: **Historia sobre la noción de Individuación**, redactada al mismo tiempo que su tesis. Así que tras casi cuarenta años y pese a la acogida, la influencia, las ediciones parciales, el reconocimiento de algunos, etcétera, no será sino hasta hace apenas dos meses que la tesis completa simondiana aparezca en las librerías.

Garelli, ya en la primera página de su muy interesante prólogo nos sitúa ante la filosofía simondiana y nos remite a donde creemos hay que dirigir inexcusablemente la mirada: a la obra de Merleau-Ponty. Señalando previamente que casi todos los comentaristas han destacado la crítica al hilemorfismo por parte de nuestro autor o el reconocimiento de los presocráticos, así como el uso determinante del “apeiron” de Anaximandro, o la fértil utilización de la “díada prodigiosa platónica” según el comentario aristotélico en la Metafísica. Pero frente a esto, enfatiza Garelli con razón, casi ninguno ha destacado que este libro está dedicado a la memoria de Merleau-Ponty. Por supuesto, la dedicatoria no es un mero trámite tras la muerte del amigo y maestro. Aquí nos encontramos, de una parte, con una referencia continua a la “fenomenología de la percepción” y, de otra parte, con la de su obra inacabada y publicada tras su muerte, *Le visible et l'invisible*. Garelli no duda que nuestro autor debió conocer la fragua y seguramente los comentarios personales sobre esta obra. Nosotros tampoco, pues sin el concepto de *quiasmo* que allí desarrolla y ejercita, entre otras cosas, difícilmente se entiende la *transductividad* simondiana, sin que signifiquen lo mismo ni sean intercambiables. En Merleau-Ponty, el quiasmo utilizado como modelo “relacional” entre lo visible y lo invisible, es un intento de encontrar una salida a los problemas que la idea del cuerpo le causara a raíz de sus investigaciones sobre la percepción y a su peculiar tratamiento de la *lebenswelt* husserliana. En este sentido, “la carne del mundo” y, sobremano, la percepción como “preindividual” son influencias notorias en Simondon, pero éste logra llegar, a nuestro entender, a donde Merleau-Ponty en principio no parecía encaminado. De hecho, Garelli no lo pasa por alto; las investigaciones de Merleau-Ponty parecían para muchos haberlo embarcado en una espiritualización criticable. Esta tendencia espiritualizante, en todo caso, no debe impedir el reconocimiento que esas mismas investigaciones deben merecer por sí mismas. Simondon, en cierto modo, parece preso de



esta apreciación y de esta tendencia. Cosa que, por nuestra parte, y en esta primera aproximación, también a nosotros nos parece destacable. Aquí, Simondon considera lo preindividual como *fase* del ser. *Fases* y *desfases* formaran parte del proceso mismo de la Individuación, estudio que alcanza la máxima finura, hasta el punto de volverse paradigmático, en las páginas dedicadas al proceso de individuación en los cristales, en donde las ideas de “fase, desfase y metaestabilidad” se entroncan por medio de la inserción del concepto de *germen*, que es un cuerpo extraño u otro suceso alterante que somete el “agua-mar cristalino” a la metaestabilidad necesaria sin la cual no se inicia el proceso de individuación( cfr. *L’Individu et sa g nese physico-biologique*, pags 102 y ss.).

Frente al positivismo tecnocientífico de Hart, Garelli nos muestra a Simondon como lo que nunca dejó de ser: el fenomenólogo agudísimo que se embarca en un análisis del fenómeno de la individuación a partir de sus investigaciones sobre la percepción, la est tica o la existencia de los objetos técnicos, los cuales le permiten vincular al “individuo viviente” con el colectivo, en un proceso que desborda el concepto de “producto” para el primero y que lleva al “individuo viviente” humano a alcanzar el estatuto de “sujeto”, de singularidad mediante la relación “transductiva” del individuo y el colectivo, donde se inserta el “objeto técnico”. La tesis de doctorado simondiano tratar  sobre la *ontogénesis* de este proceso y los fenómenos donde se manifiesta la individuación, sean físicos, biológicos, psíquicos, personales, técnicos...La disparidad entre el ser humano y el objeto técnico, origen de tantos malentendidos y tecnofobias, la expresa meridianamente al final del tercer capítulo de su obra sobre la existencia de los objetos técnicos: “Hay una humanización implícita de la máquina que tiene como fuente profunda este cambio de rol; el hombre había aprendido a ser el ser técnico hasta al punto de creer que el ser técnico devenido concreto se puso a jugar abusivamente el rol del hombre” ( cap.III, pag.82, op.cit.): pero esto es justamente debido a la diferencia esencial entre ambos: mientras el ser humano, el “individuo viviente”, est  acabado, el “objeto técnico” est  en permanente estado de incompletud, tiende siempre hacia su acabamiento, lo que por lo demás le conduce a ser sobrepasado en cuanto inserto como conjunto en el “sistema técnico”. Las diferencias entre el objeto artesanal como objeto técnico abstracto y el objeto técnico concreto como resultado del proceso de complejización est n en la base de esta frase arriba citada, que nos indica, por eso la señalamos, las difíciles relaciones entre el hombre y las máquinas. Esto lo

recoge pertinentemente Hart en su prólogo, citando el estudio de Persig al respecto, como modelo de análisis de esta “mala” relación, en su obra *Zen et l’art de reparer les mottocycletes*.

Pero Garelli nos introduce en el universo fenomenológico, en los recorridos ontológicos, metodológicos y epistemológicos implicados en la obra que, en definitiva, sustenta la vuelta a los fenómenos, en este caso, la existencia de los objetos técnicos, tan alabada, y con razón, por los tecnólogos. La cuestión es que esta obra no se sostendría sin aquella, pero el positivismo de Hart y de cuántos alaban esta dimensión simondiana no parece se interroga sobre el estatuto de la verdad que ante ellos está representando Simondon y que ha ejercitado en sus tesis. La mirada de Hart, aún siendo precisa y especializada, es externa al “fenómeno técnico en sí mismo”, todo lo contrario de la penetración interna en “la cosa” que es el mérito precisamente de Simondon, de donde que no sea sorprendente al leer al prologuista canadiense que, tras la lectura de la obra prologada, tengamos la impresión de que Hart se refiere a un estudio inexistente, a un muy reducido discurso sobre el “modo de existencia de los objetos técnicos”. Por lo demás, leyendo, como fue nuestro caso, primeramente la tesis sobre *La Individuación* y posteriormente el ensayo sobre el “modo de existencia de los objetos técnicos”, es esta obra, publicada empero seis años antes que aquella, la que queda así esclarecida, argumentada y enriquecida, pero no siendo una obra a parte, sino formando parte del *corpus* total de la tesis en cuestión. Hemos de decir, por lo demás y aunque parezca una obviedad, que esta última obra, fuente de tantos comentarios y conferencias, está atravesada, preñada y rebosante de la filosofía simondiana, del entramado de ideas que permiten acoger semejante investigación. Por ello, no deja de sorprender que Hart considere la dificultad léxica aludida como superada aquí, cuando leída sin sus tesis previas, ésta parece estar pidiendo el principio...el principio en el que se sustenta el autor para sostener semejantes postulados, la axiomática que nos está, con todo, exponiendo.

Garelli, en su caso y dada la obra que prologa, se extiende por los conceptos fundamentales que desarrolla y rotura Simondon, como el de “transductividad”, un hallazgo tras haber criticado tanto el método inductivo como el deductivo y no seguir una vía dialéctica, por considerarla externa a la cosa, según su concepción del ser y el devenir. Pues el ser deviene, no siendo el “devenir” algo que le venga al ser, que le afecte y dé forma

desde afuera. Aquí, como se ve, la idea de Forma queda triturada, rescatando la idea de Información, acerca de la cual extraerá consecuencias enriquecedoras. Recordaremos que como director del departamento de Psicología, y como fenomenólogo, sus estudios sobre la percepción a partir de los logros de Merleau-Ponty le llevan a establecer una crítica no sólo del asociacionismo sino también de la Gestalt, de la cual sin embargo extrae enseñanzas inexcusables. Fondo y Figura ya estaban actuando como posibilidades de investigación y superación de las aporías entre Materia y Forma<sup>3</sup> a partir, entre otras vías, de las propias investigaciones de la Gestalt. Por lo demás, entre las obra publicadas recientemente de nuestro autor, nombraremos aquí su estudio sobre la percepción que acaba de ser publicado. En fin, Garelli recorre todas estas líneas entretejedoras de la tesis simondiana, mientras Hart destaca la influencia positiva de su estudio sobre la mecanología y los objetos técnicos, capaz de rescatarlos de la aversión a la que una crítica hasta entonces dominante, como la ejercida por Adorno, y todavía recientemente por Habermas, y la más influyente, la de Heidegger y su concepción de la técnica y de su esencia no técnica los había sometido. Pero también, en el mismo movimiento crítico, rescata al “objeto técnico” de otra cosificación: la de los tecnócratas.

Las referencias a Simondon comienzan a ser abundantes a partir de los años noventa. Siguen siendo Deleuze y Guattari los que sirven de plataforma mediática. Deleuze ya utiliza y reconoce la influencia de Simondon en su *Lógica del Sentido*, pero las referencias vuelven a aparecer en *Mil Mesetas* ya en los capítulos iniciales, donde también nos volvemos a encontrar con Leroi-Gourhan. Como en principio estamos intentando entender lo que llamaremos “el caso Simondon”, es decir, el contraste entre una muy buena acogida desde que se da a conocer y su casi nula resonancia pública, como si el mundo académico que lo leía y utilizaba, lo mantuviese a una distancia discreta, temperada, cosa por cierto a la que contribuye el propio Gilbert Simondon. Como decíamos, Leroi-Gourhan, tan destacado a su vez por Bernard Stiegler en su obra ya citada, se nos aparece como una de las claves para entender este reconocimiento y esta escasa resonancia del mismo.

Ahora bien, el tratamiento filosófico, la crítica posible a las tesis simondianas, la originalidad de su investigación y las vías que abren, etcétera, exigen una detenida y

---

<sup>3</sup> En la edición de Jérôme Millon, *L'Individuation*, dic.2005, se recoge un apartado precisamente sobre la Materia y la Forma –“Forma y sustancia”- que hasta entonces no había sido publicado en ninguna de las ediciones precedentes, y que formaba parte de las entregas de Simondon del corpus de su tesis de doctorado.

exhaustiva relectura que tiene como primera condición un conocimiento previo de la historia misma del “hecho técnico”, de las diferencias entre *técnica* y *tecnología*, así como de las relaciones de estas con las ciencias o las artes. Aspectos estos muy agudamente recorridos por Simondon, donde el concepto de “red y de puntos clave de la misma” adquiere una dimensión casi mística, donde destacaríamos, a partir de la consideración central de los conceptos de “fondo y figura”, el desdoblamiento de un “fondo mágico” primigenio desdoblándose como religión y como técnica, de donde la figura del arte y de la ciencia que tienen en la filosofía su momento intuitivo, convergente, dejándose ver aquí la influencia no sólo de Frazer, sino también de Mircea Eliade y la elección de C. G. Jung frente a un Freud al que dedicará varias páginas laudatorias pero no exentas de crítica

Las consideraciones extremadamente finas sobre la *alienación*, el concepto de *trabajo* enfrentado, respecto al fenómeno técnico - que no al útil o el instrumento, los cuales mantienen una relación de extensión corpórea, “orgánica” con el hombre-, dan como resultado la apreciación destacada de la relación operatoria técnica, concepto resultante de estos recorridos críticos, necesario para explicar esa diferencia socioeconómica, pero no reducible a estas categorías, sino que, precisamente porque las desborda, es capaz de contener las nuevas dimensiones que la complejización técnica, su industrialización, su concretización y su misma esencia reclaman. Pues la “operación técnica” no exige un mero usuario, un hombre que trabaja con aparatos y máquinas o conduce automóviles o usa este o aquel objeto, de donde la alienación y la relación externa con la cosa. La “relación operatoria técnica” exige el conocimiento interno de la cosa, del objeto, de sus mecanismos, de sus relaciones y esquemas, etcétera, lo que convierte a la relación así establecida en una modo *transductivo*, por medio del cual la tecnicidad, es decir, esa teoría implícita en el objeto técnico, se inserta en el mundo. Y en definitiva, asociado así al hombre, hace mundo. Simondon sigue y alaba los análisis de Marx en *El Capital*, acerca del proceso que va del mundo de la manufacturas al de la industrialización, pero se diferencia de él ahí donde Marx centra el origen de la alienación: en la no propiedad de esos medios de producción. Simondon, sagaz y osado para la época, apunta que la alienación lo es tanto del proletario como del capitalista, pues no tiene que ver con los medios de producción, sino que viene producida por el hecho mismo de “la mediación técnica” que tanto la manufactura como la industrialización exigen e imponen ( *Du mode d’existence des objets technique*, pags. 115

y ss.). En este sentido, destacaremos las páginas dedicadas por Simondon a la Enciclopedia y sus “planchas”. No es solo el reconocimiento hacia una labor, retrospectivamente considerada, en su función pedagógica, ‘iluminante’, revolucionaria. Es que Simondon trata a la Enciclopedia de Diderot y D’Alambert como un momento histórico simbólico: es el momento epocal en donde el “objeto técnico” se muestra en su evolución concretizadora, cuando se manifiesta en su proceso de complejización y de metaestabilidad, por medio de la cual, abandona su condición de útil e instrumento. La Enciclopedia es “la Fête de la Fédération des techniques” ( Du mode d’existence...pags.93-94 y ss.). Tras el sistema de la religión y del lenguaje, es el ‘momento’ del sistema técnico, el momento de su extensión mundial.

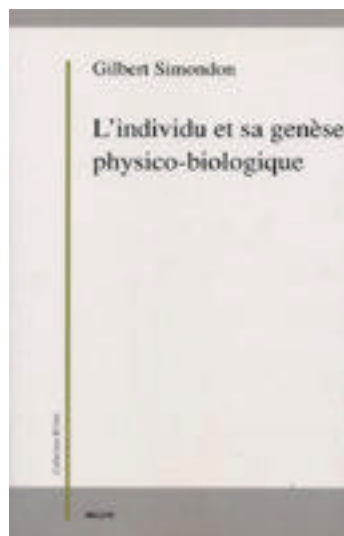
Aquí, la “red simondiana y sus puntos clave” parece extenderse y converger en la unidad de los elementos plurales que la ensamblan y entretejen, en la idea de Mundo. Para seguir estos recorridos, tan pálidamente apuntados aquí, sería necesario un tratamiento filosófico estricto. Es el propio Simondon quien en su *Historia de la noción de individuo* va a tratar, desde esa perspectiva, los puntos fuertes que jalonado el transcurso mismo de la Filosofía, pues los problemas a los que se enfrenta – lo grande y lo pequeño, lo uno y lo múltiple o lo continuo y lo discontinuo, no son sino los nombres de las encrucijadas mayores del discurrir filosófico. Simondon rescata de los presocráticos no sólo “el devenir”, sino la indeterminación, no sin criticar el tratamiento fisicalista y aporético del atomismo de Demócrito entre otros, pues entonces y ahora encuentra ahí un círculo vicioso, al postularse unos elementos generadores del mundo que, sin embargo, son ellos mismos ingénitos, eternos, infundados. Es el paralogismo que destaca también Garelli en su prólogo que consiste en otorgar “al átomo ya individuado el estatuto de principio que está obligado a explicar la formación misma del individuo en tanto que tal(..) en otros términos, el individuo está erigido en objeto de la investigación al mismo tiempo que se mantiene como principio de su propia explicación...” A continuación, destaca Garelli que tampoco *la* materia o *la* forma escapan a esta contradicción, al mantenerse como causas de la constitución del *synolon* aristotélico, al ser tratados como términos unitarios, como “causas” ya individuadas.

Junto a estos problemas, lo continuo y lo discontinuo plantean a su vez una problemática revitalizada por las investigaciones de la física cuántica, donde los estudios de

De Broglie son determinantes, tras las posiciones encontradas entre Bohr y Heisenberg. Se ha querido ver en la obra de Simondon un tratamiento especulativo del fisicalismo, o una inversión fisicalista del pensamiento especulativo, pero lo que hace Simondon no es sino intentar reflexionar a partir de los conceptos y teorías tecnológicos y científicos para encontrar en la cosa lo que comporta. Pues es aquí, situados en esta perspectiva que las técnicas y las ciencias desde la mitad del siglo XIX presentan, que Simondon creará encontrar en el concepto de “Individuo y de individuación” que el construye, una respuesta frente a las concepciones clásicas, como las de Descartes o Leibniz al respecto. La “transductividad” intenta entonces superar el par “inductivo/deductivo”, sin recurrir a la dialéctica y la negatividad que le es inherente, por considerarla desde su perspectiva externa a la cosa, formal en última instancia. Es decir, dándole así otro nombre a la dialéctica que el autor francés ejercita. Por ello, Simondon nos dirá en su tesis que no esta ejercitando una ontología, que su hipótesis exige un tratamiento del problema que vaya más atrás, anterior a la ontología, es decir, justamente una *ontogénesis*: el ser deviene, insiste. El devenir no afecta al ser, no le llega desde otro lugar, no le inhiere, como la forma a la materia: es el mismo ser quien deviene y por ello mismo, en esta acción, sus potencialidades, su energía, sus unidad aparece como una pluralidad cuya relación es precisamente *transductividad* y mediante la cual el individuo “éc-siste” como un fenómeno, una figura destacada del fondo. Así es como puede decir que el ser humano es un individuo y, además, un *transductor*, un *transfert*, pues, a diferencia de otros fenómenos individuales, el ser humano contiene en él lo natural preindividual y posindividual. En el ser humano, lo *a posteriori* se convierte en *a priori*... He ahí el quiasmo, el movimiento transductivo, la sinergia y el sistema en su devenir rizomático, generador... Siendo menos y más que un “individuo viviente”, el individuo humano deviene sujeto, pero esto acaece mediante la existencia “de lo colectivo”. Entre ambos descuelga “el objeto técnico” y su evolución. En su *Historia de la noción de individuo*, que hemos mencionado como complemento de la última edición completa de su tesis, tras un recorrido por los presocráticos, al enfrentarse al corpus platónico, Simondon nos muestra una relación en los primeros diálogos con esta noción de individuo que parece oponerse a la de su maestro Sócrates, destacadamente en *El Banquete* y *Fedro*, donde el entusiasmo y la inspiración guían la marcha hacia la individualidad, que no puede engendrar(se) mas que en lo Bello ( Banquete, 203c). La

ascensión universalizante queda así remarcada, pero también la separación de las Ideas y la relación por participación. Simondon destaca posteriormente que Platón realizará un giro, constatable en los últimos diálogos, destacando así que en las *Leyes*, “ el verdadero individuo es la ciudad” (Leyes, 797a, 693d, 701d, 803 b...), por medio de la cual los “individuos vivientes humanos” dejan de ser tales para transformarse en sujetos, en ciudadanos.

Aquí quisiéramos resaltar el tratamiento que otorga Simondon a las emociones como mecanismos que desadaptan al individuo propiciando así nuevas adaptaciones, lo que está en consonancia con su concepto nuclear en el proceso de la transductividad: la metaestabilidad. Pues solamente cuando esta se produce, el sistema metaestabilizado propicia nuevas individualizaciones. Por ejemplo, la “individuación psíquica”, tan imprescindible en la dialéctica alma-cuerpo, individuo-sujeto, se inserta en este sistema de operaciones y relaciones por una muy astuta y perspicaz intuición: Simondon postula que lo *psíquico* surge, adviene al individuo viviente, y no exclusivamente al humano, cuando éste tiene que enfrentarse a problemas que lo desestabilizan, que le exigen una solución que sólo puede encontrar mediante una cadena de operaciones que, tras la metaestabilidad consecuente, “lo vinculan a lo psíquico”, es decir lo psíquico se individualiza. Es acaso el momento de resaltar que para Simondon es la individuación psíquica, en este caso, lo destacable. El paso a lo colectivo se inserta en este proceso como sistema de operaciones y de estructuras transductivas. Hablaremos más adelante, al dar noticia de otra obra breve de nuestro autor, y de otro de sus prologuistas, de esta problemática cuestión.



Todos estos aspectos y formas se reconocen en la modernidad y su uso de la “inducción o la deducción” o del energetismo de la era contemporánea, en la física termodinámica, en la topología y las nuevas tecnología que tienen en la *cibernética* concreción y sistematización. Aquí no sólo Bachelard sino, posteriormente, Bertalanffy aparecen destacadamente, aunque al primero apenas lo nombre y el segundo fuera entonces

muy poco conocido. En fin, como se ve, el aliento de Simondon es de largo recorrido: histórico, filológico, teórico.

Hay, para cerrar este apartado, un nombre propio que da unidad y criterio, como referente fontanal y como distanciamiento crítico por parte de nuestro autor, y de quienes, como Merleau-Ponty o Deleuze lo preceden y lo acompañan. Es un autor que, por lo demás, extiende su sombra e influencia durante más de cincuenta años en la filosofía y las ciencias en Francia, y más allá de sus fronteras. Se trata de Bergson. Este es el nombre propio determinante frente al que tomarán posición no sólo Merleau-Ponty o Deleuze, sino prácticamente todos los filósofos franceses que emergen alrededor de la segunda guerra mundial, como Sartre por caso y, frente a esta pujante figura bergsoniana, al fondo su contrafigura alemana: Heidegger. Bergson y su élan vital, su vitalismo espiritualizante, y el tratamiento que realiza sobre estas cuestiones en *Materia y Memoria* y en *La Evolución creadora*, pero también la concepción sobre la religión y el arte que despliega en su no menos célebre *Las dos fuentes de la moral y de la Religión*, están aquí presentes, como lo están en Leroi-Gourhan tan influyente a su vez como vamos comprobando.

Frente a quienes usan desvinculadamente conceptos tales como *General Intellect*, tomado de Marx, que nos recuerda el *veluti mens* de Espinosa, la *biopolítica o los agenciamientos maquínicos* de Deleuze, caso de Negri, pero también del propio Foucault, en Simondon podemos recorrer todos estos conceptos e ideas ensartados en un sistema filosófico potente, en una trama que intenta ni más ni menos que exponer la urdimbre del Mundo. Su potencia y fertilidad llevan ahora a los editores a publicar textos inéditos, conferencias y artículos o a reproducir lecciones de su etapa de profesor, aprovechando así el “caso Simondon” en el que nos encontramos desde hace algo más de diez años. Así, la editorial Ellipsis, en su pequeña biblioteca de filosofía, edita un breve texto, que no es sino la reproducción de unas lecciones impartidas en la Universidad de Poitiers, bajo el título precisamente de *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. El texto tiene todas las virtudes y las limitaciones de su origen y de su finalidad, pero insertado en el corpus simondiano adquiere sentido y brillo por sí mismo. Para insertarlo en la obra de Simondon, Jean-Yves Chateau escribe un prólogo, y no será el único, pues lo hace también en otra obra que recoge una serie de conferencias sobre la técnica, donde el problema del automatismo de las bestias y de la dualidad alma-cuerpo, adquiere un tratamiento novedoso y crítico bajo la





mirada simondiana. Chateau destaca, como nosotros lo hemos hecho más arriba, la consideración simondiana de los animales como seres vivientes inteligentes y capaces, en algunos casos además, de vincularse a lo *psíquico*, pero en todo caso no reducibles a meros hábitos ni instintos mecánicos. La etología ya se recoge tempranamente en la obra del autor francés, que inicia su tesis poco después de terminada la segunda guerra mundial, y los problemas de la evolución y de la percepción, así como las relaciones de grupo - las colonias, los hormigueros-

que plantean problemas que el dualismo racionalista no puede resolver, como tampoco lo hará el psicologismo positivista que, en cierto modo, alienta a la etología. Las relaciones interelementales, los individuos vivientes, se muestran aquí supeditados al proceso genético de los mismos, cual es la “individuación”, pues no debe olvidarse que este es el “objeto de estudio” simondiano y no tanto los individuos tales cuales. El par individuación-individualización tiene en el individuo su momento de estabilidad, su vínculo con el medio, su transductor, precisamente porque estas individualidades en su operaciones y relaciones propician la metaestabilidad y consecuentemente la consecución de nuevas formas individualizantes.

La teoría de la percepción, que implica tanto lo preindividual como lo postindividual, el grupo sin ir más lejos, es el fundamento que Simondon tiene para superar el problema cartesiano del alma y el cuerpo, considerando que en él, pero también en la solución espinosista – un Espinosa a la francesa, todo hay que decirlo, es decir panteísta, y en el que seguramente el análisis genético de M. Guérout ha tenido tanto que ver-



el sustancialismo de la *res extensa* como de la *res cogitans*, en este caso, impiden el planteamiento correcto, sintáctico diríamos, del mismo. Sin embargo, que la “percepción” sea para Simondon preindividual nos lleva a la *natura naturans* precisamente.

Y es que Simondon está atenazado por el par monismo-pluralismo, de donde que su intento presente al menos la novedad de abrir unas líneas de investigación superadoras de las aporías a las que ese enfrentamiento lleva. El ser es una unidad, pero en su devenir muestra la pluralidad que le es propia y necesaria. Deleuze ha seguido esta vía de las mil

mesetas, del devenir, del rizoma, pero parece más potente la sistematicidad articulada por la solución simondiana, sin que por ello deje de ser especulativa, o acaso necesariamente tal.

### 3.- FINAL.

Acaso debiéramos ahora, impulsados por la rúbrica de este apartado, dedicar un espacio al estudio que Yves Desforges lleva a cargo sobre las tesis simondianas en su muy rico y agudo postfacio, publicado en la última edición en Aubier *Du Mode d'existence des objets techniques*, y que Desforges titula “Cuestiones vivas”. Pero no sólo la extensión del mismo, sino también el tratamiento que requiere y exige, en tanto esa extensión configura además una unidad en sí misma, un breve ensayo acerca de la obra de Simondon, nos lleva a decidarnos a no adentrarnos más allá de su evocación y reconocimiento. Tratar críticamente el postfacio de Desforges, a diferencia empero de los prólogos mentados, supone dirigirnos a lectores de la obra de Simondon o a haber llevado a cabo una exposición exhaustiva de la misma que permita articular el postfacio con ella, sin merma para quien no ha leído a Simondon, que es el punto del cual partimos. Diremos que Desforges es un especialista, profesor en la Universidad de Compagnie en pedagogía y sociología de las técnicas y que ha sido en varias ocasiones consultado al respecto por organismos de la UE, de donde que la perspectiva adoptada ante la obra que analiza sea la del pedagogo y el sociólogo, sin que quepa reducir su trabajo a esos campos, o acusarlo de reduccionismo. Sin dejar de ser un especialista, su experiencia, sus investigaciones, su interés y capacidad desbordan el campo categorial donde sin duda se mueve y desde donde plantea las cuestiones vivas de su postfacio, como son el “concepto de leyes de la evolución” aplicado a los “objetos técnicos”, o el concepto de educación politécnica, tan caro a los franceses y que tuvo su germen en un trabajo de Lenin al respecto, donde preconizaba una enseñanza preponderadamente politécnica en la recién creada URSS, pero no es menos agudo al enfrentarse a la problemática interna del sistema que Simondon expone y las relaciones de sus conceptos sobre “el trabajo” en Marx frente al “operador técnico” simondiano, así como a las apreciaciones de nuestro autor respecto a la enseñanza tecnocientífica necesaria ante las novedades y exigencias que tras la segunda guerra mundial ya se planteaban. No faltan críticas, recuperaciones y hallazgos sorprendentes de la obra simondiana que Desforges nos

presenta como cumpliéndose ahora, en el tiempo precisamente en el que una era política desaparecía, con la propia de la URRSS, y en la cual también fallecía Simondon.

Para terminar, sin embargo, volvamos a su prologuista filosófico, Jacques Garelli, el cual plantea al final de su presentación de la tesis simondiana, en el apartado V, que versa sobre la “crisis del comprender”, las cuestiones que frente a la física cuántica, a la que dedicara nuestro autor un capítulo esclarecedor y detallado, muy fino, oponiéndose en conjunto a la teoría heideggeriana sobre lo ente, sobre el individuo y, claro está, sobre la técnica.

Simondon inicia su presentación sobre la individuación analizando un modelo de producción técnica de objetos artesanales como una vasija, llevándonos así a la representación misma de la “individuación” frente al dominio de la representación del producto, del objeto individual técnico como útil o instrumento. El trío “modelo, modelaje y moldeado” configuran este sistema operacional, donde a partir de un núcleo, su devenir traza un curso que cristaliza en un cuerpo, cerrando así el proceso de individualización: lo continuo y lo discontinuo, lo grande y lo pequeño ensamblan, junto con la teoría de la información que resuelve, según Simondon, la apelación a una Forma que advendría a la materia tratada; esta sería la retícula donde el ser y el devenir articulan una estructura cuyos elementos se interrelacionan a partir de la dinámica genética de los mismos. Esta teoría transductiva encuentra uno de sus más brillantes y complejos ejemplos en el análisis pormenorizado que Simondon lleva a cabo al estudiar bajo este prisma la formación de los cristales, su diferencia con otros fenómenos físicos y con los procesos biológicos de individualización, con los que pareciera guardar cierta afinidad.

Pero como decíamos, el tratamiento de los átomos, de la energía y de los fenómenos macro y micro físicos, como el electrón o el propio laboratorio donde éste se estudia, son considerados detenidamente por Simondon como ejemplos problemáticos, y paradigmáticos, de la individuación y sus fases, momentos, conjuntos, individuos y sistemas.

Tras la problemática sobre la relación onda-corpúsculo, Garelli resalta que “permanece una interrogación en cuanto al uso de las teorías a partir de la termodinámica y de la física cuántica, en la problemática de lo preindividual y la concepción contemporánea de lo ente. Sin discutir el aspecto técnico del problema, es sin embargo necesario recordar

la complejidad del debate e importante reflexionar con la prudencia ejemplar de Niels Bohr y Wiener Heisenberg, cada vez que han abordado la cuestión del estatuto filosófico, se podría decir del “modo de ser” de la partícula cuántica...”. Esta cuestión no sólo atañe a la incidencia ontológica de las meditaciones de estos físicos, sino que es la cuestión nodular de las investigaciones simondianas. Garelli trae a colación una conversación entre ambos físicos respecto a la cuestión planteada anteriormente, recogida en su libro *La Notion de comprendre dans la physique moderne*, donde Heisenberg plantea la cuestión acerca de si la estructura interna del átomo es tan poco accesible a una descripción visual, y “si en el fondo no poseemos un lenguaje que nos permita discutir acerca de esta estructura, ¿hay alguna esperanza de que comprendamos nunca alguna cosa acerca de los átomos?”, Bohr duda un instante, prosigue Garelli, y después le dice: “En todo, sí. Pero solamente el día en que nosotros comprendamos lo que significa la palabra ‘comprender’”.

Es aquí donde el paso al límite nos devuelve a la obra de Gilbert Simondon que, claro está, parte de las teorías y conceptos, de las descripciones y formulaciones científicas, así como del análisis de los objetos técnicos, que como filósofo intenta en su obra afrontar el problema ante el cual Bohr se colocara lucidamente. Pues Simondon no es “menos prudente, cuando se refiere a la teoría de los cuanta y al posible uso de la mecánica ondulatoria, en el esclarecimiento de la problemática de lo preindividual. Así, termina el prólogo mentado, “après avoir contesté le mécanisme et l’energetisme qui demeurent des théories de l’indentité, qui, á ce titre, ne peuvent rendre compte de la réalité de manière complète, Simondon note le caractère insuffisant de la théorie des champs, ajoutée á celle des corpuscules, comme de la conception de l’interaction entre champs et particules, du fait que ces attitudes demeurent dualistes. Toutefois, elles permettent, selon Simondon, de s’orienter vers une théorie renouvelée du préindividuel.”

Reflexionando, por último, ante la necesidad en la que se encuentra la física de corregir y de acoplar los conceptos de base, ‘Simondon sugiere la hipótesis según la cual esta necesidad ‘traduce quizás el hecho de que los *conceptos son adecuados a la realidad individuada unicamente* y no a la realidad preindividual’. En este cuadro es en el que Simondon insertará el principio de complementariedad de Bohr y el principio de incertidumbre de Heisenberg, así como la formulación que al respecto hiciera Luis de Broglie.

El cuestionamiento de Simondon, insiste por último Garelli, es una apuesta no sólo epistemológica sino filosófica, ontológica. Pues, en efecto, esta concepción no identitaria de lo ente, que requiere ser restituido en un campo de metaestabilidad originaria, sobrepasa el campo de una física subatómica, de una problemática del objeto técnico y de la individualidad vital...y aquí, resalta Garelli, Simondon afronta la problemática del ser de lo ente tal cual enseñara Heidegger. Simondon no es heideggeriano, sino todo lo contrario, pero al introducirse la problemática de la “nada en el corazón mismo de la estructura de lo ente, (se) plantea desde entonces que no es tampoco uno”. Paradoja que requiere sobrepasar la cuestión de la diferencia ontológica, tal cual Heidegger la concibió.

El mérito pues de Simondon es haber afrontado esta problemática desde este nudo de problemas científicos y filosóficos que una de las teorías más determinantes de su época, la de Heidegger, no parece capaz de resolver y sí en cambio abocar a un dualismo espiritualizante y adecuacionista que tuvo como problema práctico y moral, además de político, la relación con los entes y con las técnicas, así como con el modo de pensar científico. Los planteamientos ontológicos y gnoseológicos del autor francés suponen, a nuestro juicio, un paso de gigante para la recuperación filosófica del espacio científico y del mundo de la técnica, pero sobre todo para la concepción filosófica del concepto de Individuo. Su auge y redescubrimiento tienen que ver, según creemos, con el contexto sociológico del presente, en el cual los sistemas tecnológicos atraviesan y construyen el mundo. Es la nueva morfología del mundo que surge tras la caída de la URSS y la extensión global de las tecnologías que la figura de Simondon renace con renovada pujanza, lo cual nos lleva a la conclusión de que no hay ni hubo realmente “caso Simondon”, sino que nuestro autor escribió necesariamente en el preámbulo de nuestra época, en los albores mismos donde cristalizaban las “líneas evolutivas” del proceso científico-técnico y cuya concretización se iniciaba tras las dos guerras mundiales y el reordenamiento político del Mundo, mediante nuevas figuras, nuevas relaciones, nuevos sistemas que requerían, como fue su caso, nuevas ideas, nuevos modos de afrontar los cambios, el devenir de ese mismo Mundo.

Cuando Gilbert Simondon comienza a publicar su obra, surge en el panorama filosófico francés el estructuralismo. Así, en *El Pensamiento Salvaje*, Claude Levi-Strauss no solamente se enfrenta en una célebre polémica a la “fenomenología existencial”

de Sartre, sino que plantea “el modo de existencia” del *bricolage* y del *bricoleur* como instancias elementales en la estructura misma del sujeto antropológico, enfocando el objeto técnico y su relación con la evolución del individuo humano en otras coordenadas que las que Leroi-Gourhan, por ejemplo, imponía hasta entonces y que continuará en sus obras publicadas por estas fechas, como **El gesto y la palabra**. Pero si el estructuralismo comienza a arrinconar al “existencialismo”, la fenomenología más pura y esencial, la que ejercita Maurice Merleau-Ponty sufrirá una merma inmensa al morir este subitamente tras un accidente de tráfico, en 1962. Es ya la época de Lacan, de Jacobson, de Deleuze y Althusser, entre otros. Pero aún no, como hemos visto, sociológicamente al menos, la de Simondon. El psicoanálisis, el marxismo, el estructuralismo y la etnología, entre otras, son las líneas en las que se entreteje el pensamiento filosófico francés, entonces dominante<sup>4</sup>. Lo mismo se diga de la aún vigente influencia de la escuela de Frankfurt frente al giro lingüístico, formalista anglosajón.

Sin embargo, pese a que no hay caso Simondon, sus investigaciones sobre el objeto técnico siguen dejándonos perplejos e interrogándonos acerca de su escasa repercusión, precisamente porque, como decíamos al inicio de estas líneas, fue celebrado por los más destacados pensadores de su época. Es que abría una vía que se apartaba de la corriente dominante, habitual y celebrada entonces. Una vía que algunos de entre sus coetáneos estaban no obstante triturando, preparando, y los hechos, los cambios sociales, económicos y políticos, así como los cambios tecnológicos que les son inherentes, dejaban expedita para ser recorrida necesaria e íntegramente, como es el caso, únicamente desde hace poco más de diez años, cuando el “individuo colectivo tecnológico” ya implantado hubo alcanzado su existencia, su estabilidad sinérgica con otros ‘elementos’ y líneas del saber y del hacer, sean económico-políticas, sociológicas o sean filosóficas.

Se dice que la filosofía de Simondon lo es de las operaciones, que no es ni materialista ni espiritualista, ni monista ni pluralista, sino una apuesta radical por solventar estos enfrentamientos clásicos. A partir del ‘individuo’, Simondon tritura, pulveriza radicalmente sus elementos mismos, sus partes, sus estructuras para situarse en lo pre-individual’ y al reconstruirlo, lo transcendental y lo inmanente aparecen en sus conceptos de

---

<sup>4</sup> Véase al respecto el artículo de Alain Badiou, que se publica en este mismo número, precisamente sobre “el panorama de la filosofía francesa contemporánea” y donde se enhebran nítidamente estas líneas apuntadas aquí, dándonos una representación de la filosofía en Francia muy perspicaz y pertinente.

“individuación/ individualización”, de cuya relación operante surge el ‘individuo’. Pero uno de los más sutiles, ricos y resbaladizos momentos es el que se refiere, como apuntamos más arriba, al proceso de individuación humana, al “individuo psíquico”. Aquí, para solventar los pasos estructurales necesarios, Simondon apela a la colectividad, al universo preindividual del individuo adulto, al proceso por medio del cual el individuo humano se hace sujeto, construye en “yo(moi)” y luego, en la mitad de su vida, ya adulto, puede disolverlo, triturarlo, superarlo, alcanzando otra individualización, la de su persona singular. Así, individuo/sujeto/persona, son la tríada mediante la cual Simondon intenta resolver los pasos estructurantes de la subjetividad, rescatando los elementos de la misma y enlazándolos con las relaciones familiares, sociales y ciudadanas. Es el proceso desde lo individual a lo transindividual, al “otro de mí”. Todo un campo de análisis donde el riesgo espiritualizante es notorio. Sin embargo, merece la pena seguir esta apuesta, este trabajo intenso y, según creemos, necesario. Es aire fresco, por tanto renovador, vital ante tanta rarefacción, ante tanto pensamiento clausurado, ante tanta ideología disfrazada de filosofía, ante tanta inmadurez empobrecedora.

## BIBLIOGRAFÍA

Gilbert Simondon:

- *Du Mode d'existence des objets techniques*. Ed. Aubier, 1958 ( 1969, 1989 y 2001).
- *L'individu et sa genèse physico-biologique* (l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information), Paris : PUF, 1964. Rééd. J.Millon, coll. Krisis, 1995.
- *L'Individuation, à la lumière des notions de forme et d'information*, Ed. Jérôme Millon, colección Crisis.
- *L'individuation psychique et collective*. Ed. Aubier, 1989. Incluida en la edición de Millon, L'Individuation.
- *Deux leçons sur l'aimal et l'homme*. Paris, Ellipses, 2004.
- *L'Invention dans les Techniques*. Paris, Cours et conférences. Seuil, 2005.
- *Cours sur la Perception*. Paris, Transparence, Dic. 2005.

## Sobre Simondon

CHABOT, Pascal: *La Philosophie de Simondon*. París, Vrin, 2003.

CHABOT, Pascal: *Simondon*. París, Vrin, 2002.

COMBES, Muriel: *Simondon. Individu et collectivité*. Paris, P.U.F. 1999

*Multitudes*, nº 18, Otoño 2004, en [http:// multitudes.net](http://multitudes.net)

***Gilbert Simondon, une pensée de l'individuation et de la technique***, Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie, 31 mars - 2 avril 1992, Paris: Editions Albin Michel, Bibliothèque du CIP, 1994

HOTTOIS, Gilbert; *Simondon et la philosophie de la culture technique*. Bruxelles: De Boeck, 1992, diffusion Belin

*Université de tous les savoirs* (UTLS). 2000. “*Qu’est-ce que la vie?*” - volume I – Conférence du 19 janvier 2000 de Gilbert Hottois (La technosciences : entre technophobie et technophilie). Sous la direction d’Yves Michaud. Editions Odile Jacob.





HEIDEGGER, Martin: *Parménides*. Traducción de Carlos Másmela. AKAL Nuestro Tiempo, 2005.

Por Pelayo Pérez

La colección que dirige, en la editorial AKAL, Félix Duque lleva por nombre el muy significativo título de “Nuestro Tiempo”, la cual nos da ahora a conocer uno de los textos principales de Heidegger: *Parménides*, título que corresponde al curso impartido en el semestre del invierno de 1942-1943, en la Universidad de Friburgo, por el filósofo alemán que, en realidad, lo dedicó a estudiar y analizar los fragmentos conocidos de Parménides y Heráclito, pero que, como nos señala en una nota al final de esta edición, su editor Manfield S. Frings, se prefirió el título *Parménides* por estar dedicada la casi totalidad del manuscrito (*Gesamtausgabe*, Bd.54. *Parménides*.) al célebre “poema” del pensador jonio.



*Parménides* es importante por ser no sólo una publicación más del filósofo alemán, ni siquiera porque nos permite “experimentar” su modo de hacer, de enseñar, de “cocinar” los conceptos. El texto es en sí mismo necesario e importante, según creemos, porque deja ver el núcleo esencial de la filosofía heideggeriana: su concepción de la verdad.

Correspondiendo a los cursos de la década inicial de los años cuarenta del pasado siglo, lo que tenemos aquí, así pues, pertenece no sólo al Heidegger maduro, el que está pasando por la experiencia del mito nazi enfrentado y enfrentándose al dominio técnico del mundo, a la *gestell* como dominio y destino, a las puertas mismas de cumplirse la eclosión de esa “era atómica” que lo caracterizará y, por tanto, con el consiguiente *ocultamiento* y *olvido* del ser, que no son sino las contrafiguras de la “diosa verdad”, *Aletheia*. El nihilismo alcanza su cumplimiento y, con él, Heidegger iniciará la “vuelta”, la *Khere*, donde ya todo será hermeneútica, dominio lingüístico, el cual parece tener en este texto que comentamos su fundamento y plataforma metodológica.



Dicho abruptamente, lo de menos es Parménides, lo realmente cierto es el *Parménides*, el modo griego del pensar...según Martin Heidegger, el cual reivindicará este “modo pensar griego” frente a su “derrumbamiento” por causa de su latinización bajo el *imperium*. La latinización, y con ella las lenguas romances, así como las ciencias y las técnicas en la era moderna poscartesiana, llevarán a la metafísica a su cumplimiento, con el olvido del ser y el dominio calculador de lo ente.

La influencia y la sombra de Nietzsche no han cesado de planear sobre el quehacer heideggeriano. Al igual que ya hiciera éste en *El origen de la tragedia*, Heidegger hace suyo el decir griego. Ni podemos, ni somos quienes para dudar de la interpretación heideggeriana de los fragmentos parmenideos. Pero indudablemente, Heidegger interpreta. Y este su *Parménides* es una espléndida interpretación. No es sólo que Heidegger haga, como todo “traductor”, una “traición” ineludible al texto traducido; ni siquiera que la semántica sea conducida por el “sentido” que el autor alemán quiere encontrar. El curso impartido sobre Heráclito y Parménides da, sin duda, a conocer a sus alumnos y, por tanto, a nosotros sus lectores actuales, los célebres fragmentos de ambos presocráticos. Pero la importancia de este texto no está, como es obvio, en la “traducción” de Heidegger frente a la de Voss, por caso. Heidegger no se limita a traducir, insistimos, pero tampoco a un mero “interpretar”. O mejor dicho, Heidegger interpreta necesariamente para su fin verdadero, que no es dar a conocer el [“poema didáctico”](#) de Parménides, el cual, como indicamos al referirnos a Voss, ya se conocía y las controversias filológicas al respecto lo que muestran es la importancia académica que el asunto tenía en la época: el conocimiento de los textos de los filósofos presocráticos. Desde el siglo XIX estas cuestiones eran no sólo el centro de interés y debate, sino también, y con todo, la fuente de reflexiones e investigaciones hasta entonces imposibles. En fin, no será Heidegger ni el primero ni el último de los grandes filósofos que dedique su atención, más allá de sus aparentes dependencias de los “cursos académicos” de un catedrático más de filosofía.

En definitiva, este es un texto heideggeriano. Y en este sentido hay que leer este *Parménides*, pues nos aclara como Heidegger ha ido construyendo su propio edificio pensante, su filosofía y como recurre al pensamiento que él llama, no sin razón pero atendiendo a “sus razones” según creemos, al *pensar inicial*, por originario y epocal.



Ateniéndonos a la mera reseña, no podemos extendernos en otras consideraciones extremadamente importantes, como pueda ser todo lo referente al sentido “de la metafísica” y su cumplimiento, así como la vuelta al pensar originario, al desocultamiento, al espacio de la presencia, al concepto mismo del pensar y el meditar según Heidegger, a la mirada y la historia, etcétera. La peculiar filosofía heideggeriana, su potencia y riqueza, se muestran aquí en su entramado fundamental, pues no de otra manera puede ser cuando se trata de establecer aquello que realmente sea “la verdad”.

Incluso los no heideggerianos deberían congratularse de esta primera versión al español de tan importante como necesario texto, pues no se comprende como podríamos “hacer filosofía” sin transitar el taller Heidegger. No nos queda sino felicitar al editor por la elección y oportunidad de esta lectura y a su traductor, por un trabajo límpido y fluído que consigue huir de un cierto barroquismo, de una densificación conceptual que en nada ayuda a la hora de leer a este de por sí difícil autor.



**¿Por qué ?**



## **Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas**

Huellas. Problemas: la complejidad negada. Tomás IBÁÑEZ.  
Barcelona, Anthropos, 2006 205 pp. ISBN 84-7658-774-0 PVP: 10,5 euros

¿Pueden crearse condiciones de vida en las que no exista la dominación? Pregunta sin respuesta segura de sí misma, pero de lo que no cabe duda es que allí donde haya dominación siempre permanecerá abierto un espacio para que se pueda *inventar* el anarquismo.



Insumisión radical de la sensibilidad y del pensamiento frente a cualquier forma de dominación, el anarquismo es tan polimorfo y tan cambiante como puedan serlo las propias formas de la dominación. Es porque brota, incontenible y directamente, de las infinitas redes de poder que apresan nuestras condiciones de vida, por lo que no se puede aprender el anarquismo en los libros, por lo que no se deja encerrar en fórmulas definitivas y por lo que hay que inventarlo incesantemente desde el antagonismo social y desde las prácticas de resistencia.

Fluido y tumultuoso, el anarquismo corre sus mayores riesgos cuando se inmoviliza, cuando se petrifica, y cuando olvida cuestionarse a sí mismo.

### **ÍNDICE**

Presentación; Por qué he elegido la anarquía; La vida absurda; Perspectivas anarquistas; La CNT tiene un brillante porvenir... detrás de ella; La inevitabilidad del poder político y la resistible ascensión del poder coercitivo; Por un poder político libertario. Consideraciones epistemológicas y estratégicas en torno a un concepto; Esas cosas no se dicen...; Adiós a la revolución y... ¡viva el gran desbarajuste!; Y después de la muerte de Dios... ¿que? Variaciones ingenuas a partir de Heidegger, la post-modernidad y el cinismo; El sentido de un libro; La increíble levedad del ser democrático; Más allá de la democracia; Sísifo y el centro, o la constante creación del orden y del poder por parte de quienes lo cuestionamos; Toda la verdad sobre el relativismo auténtico; Tecnología y emancipación social: una paradoja; ¿La cultura libertaria? ¡No, gracias!; El anarquismo se conjuga al imperfecto; Instalados en la provisionalidad y en el cambio... (como la vida misma); ¿Es actual el anarquismo?; Nacida en París y potenciada en Milán, miles de manos la crearon en las calles del mundo...; Publicaciones; Anexo.



Tomás Ibáñez Gracia (Zaragoza, 1944) residió en Francia desde 1947 hasta 1973, licenciándose en Psicología y participando activamente en el movimiento libertario francés y en la lucha antifranquista (FIJL). Tuvo la doble suerte de vivir, desde el ojo del huracán, el «Mayo del 68» y de participar en el breve pero intenso resurgir del movimiento libertario tras la muerte de Franco. Catedrático de Psicología Social en la Universidad Autónoma de Barcelona, ha publicado numerosas obras.

## **OTROS LIBROS DE LA COLECCIÓN HUELLAS**

### **Alejo Carpentier. América, la imagen de una conjunción**

2004, 159 pp., ISBN: 84-7658-713-9, PVP 7,21/7,5 €  
..... VV.AA.

### **De la enfermedad a la fábula. Apariencia e imagen de salud**

2004, 157 pp., ISBN: 84-7658-706-0, PVP 9,13/9,5 €.....  
MARTÍ TUSQUETS, José Luis

### **El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana**

2004, XVII+124 pp., ISBN: 84-7658-700-7, PVP 9,14/9,5 €.....  
FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Pablo

El prójimo (Pref. y postfacio de Martin Buber)  
2004, XIX+89 pp., ISBN: 84-7658-706-6, PVP 6,25/6,5 €  
..... COHEN, Hermann

### **Jorge Luis Borges. La Biblioteca, símbolo y figura del universo**

2004, 189 pp., ISBN: 84-7658-640-X, PVP 9,62/10 €  
..... VV.AA.

### **La ética mira a la izquierda**

2004, 127 pp., ISBN: 84-7658-707-4, PVP 8,17/8,5 €  
..... GUISÁN, Esperanza

### **Por una justicia posttotalitaria**

2005, 127 pp., ISBN: 84-7658-718-X, PVP 8,17/8,5 €.....  
VALLADOLID BUENO, Tomás

### **Recorridos y posibles formas de la penalidad**

2005, 174 pp., ISBN: 84-7658-726-0, PVP 9,62/10 €  
..... RIVERA BEIRAS, Iñaki

### **Del sentido de vivir y otros sinsentidos**

2005, 144 pp., ISBN: 84-7658-725-2, PVP 9,13/9,5 €  
..... ORTIZ-OSÉS, Andrés

### **La China da que pensar**

2005, VIII+119 pp., ISBN: 84-7658-728-7, PVP 10,1/10,5 €  
..... JULLIEN, François



**Nosotros y los dioses**

2005, 143 pp., ISBN: 84-7658-736-8, PVP 9,13/9,5 €  
..... MARTÍ BAUÇÀ, Alfons

**El Quijote y su laberinto vital**

2005, 205 pp., ISBN: 84-7658-739-2, PVP 9,62/10 €.....  
ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco

**A contraluz de las ideas políticamente correctas**

2005, 190 pp., ISBN: 84-7658-746-5, PVP 9,62/10 €  
..... MATE, Reyes

**Leer El Quijote. Siete tesis sobre ética y literatura**

2005, 110 pp., ISBN: 84-7658-751-1, PVP 8,65/9 €  
..... ZAVALA, Iris M.

**Política criminal de la guerra**

2005, 207 pp., ISBN: 84-7658-758-9, PVP 10,10/10,5 €  
..... BERGALLI, Roberto  
y RIVERA BEIRAS, Iñaki (Coods.)

**Historia de la Shoah**

2005, 142 pp., ISBN: 84-7658-761-9, PVP 9,62/10 €  
..... BENSOUSSAN, Georges

**La filosofía nace dos veces**

2005, 108 pp., ISBN: 84-7658-763-5, PVP 8,65/9 €  
..... SERNA ARANGO, Julián

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)



LEÓN VEGA, Emma: *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*. Barcelona, Anthropos, 2006 143 pp. ISBN 84-7658-760-0 PVP: 12 euros

El reconocimiento de la diversidad cultural y social se ha afincado como uno de los ejes principales de la complejidad contemporánea. Esto ha dado lugar al privilegio de lo simbólico y la relatividad hermenéutica para fundar un análisis de las identidades con base en el principio de diferencia que las constituye.



Los ensayos que aquí se presentan intentan «pensar de otro modo» y salirse de esta tradición discursiva oponiendo otros criterios analíticos tales como la sensibilidad y el moldeamiento ontológico para bosquejar problemas de relación con una alteridad resistente a toda demarcación identitaria. El hilo conductor descansa en un ejercicio ético de la responsabilidad por la propia ontología y discursividad con que nos instalamos en el mundo y ante una otredad que nos demanda, como vienen señalando los más avanzados pensadores de la interculturalidad y la filosofía, el reconocimiento del propio encierro constitutivo y del amor como principio indiscutible de toda socialidad.



## ÍNDICE

Presentación. Capítulo I. Homogeneización o diversidad como necesidad de sentido: 1. La multiplicidad: nuevo dogma o vieja necesidad de apertura. 2. Implicación ética y multiplicidad de mundos. Capítulo II. Ontología y ética de la nominación: 1. La nominación como poder 2. La nominación del *Otro* como sistemas de verdad. 3. Nombrar en infinitivo y poder de encubrimiento. 4. Responsabilidad por la propia ontología. Capítulo III. Ontologías culturales y el reino de la sensibilidad: 1. Apropiación y vivencia del mundo. 2. El problema simbólico y las estructuras de sensibilidad. 3. Competencias ontológicas y no marginalidades en extinción. Epílogo. ¿Es posible la *Otredad*? Bibliografía.

Emma León ha basado su formación en la psicología social y la epistemología en ciencias sociales tanto en la UNAM como en El Colegio de México. Entre sus obras se encuentran las publicadas en esta Editorial: *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, con Hugo Zemelman (1997), *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana* (1999) y *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente* (2001). Desde hace varios años incursiona en distintos temas sobre el campo de las ontologías culturales y está adscrita al programa de investigación Estudios de lo Imaginario en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, en la cual ha cumplido 25 años como investigadora.



## **OTROS LIBROS DE INTERÉS DEL FONDO ED. ANTHROPOS**

### **Antropología filosófica contemporánea**

PCPU, 1997, 189 pp., ISBN: 84-85887-07-7, PVP 5,87/6,1 €.....  
GARCÍA BACCA, Juan David

### **La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación**

#### **sociológica de la «inmigración no comunitaria»**

ATTCS, 2001, XII+211 pp., ISBN: 84-7658-613-2, PVP 12,89/13,41 €.....  
SANTAMARÍA LORENZO, Enrique

### **Las consecuencias perversas de la modernidad**

ATTCS, 1996, 281 pp., ISBN: 84-7658-466-0, PVP 16,73/17,4 €.....  
GIDDENS, A., BAUMAN, Z.,  
LUHMANN, N., BECK, U., BERIAIN, J. (Comps.)

### **Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría.**

#### **I. Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad**

ATTCS, 1992, 255 pp., ISBN: 84-7658-354-0, PVP 11,44/11,9 €  
..... ZEMELMAN, Hugo

#### **Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría. II. Historia y necesidad de utopía**

ATTCS, 1992, 191 pp., ISBN: 84-7658-355-9, PVP 8,65/9 €  
..... ZEMELMAN, Hugo

### **Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados**

PCPU, 1997, 287 pp., ISBN: 84-7658-516-0, PVP 17,21/17,9 €  
..... MATE, Reyes

### **Modernidad y modernización**

ATTCS, 1998, 327 pp., ISBN: 84-7658-546-2, PVP 16,06/16,7 €  
..... SOLÉ, Carlota

### **Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento**

ATTCS, 2002, XVII+138 pp., ISBN: 84-7658-630-2, PVP 11,54/12 €  
..... ZEMELMAN, Hugo

### **Nuevos métodos en ciencias humanas**

ATTF, 2002, 205 pp., ISBN: 84-7658-619-1, PVP 11,54/12 €.....  
PRIOR OLMOS, Ángel (Coord.)





**Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos**

**(Introd. G. Hoyos; Trad. A. Serrano de Haro)**

ATTF, 2002, XXXVI+106, ISBN: 84-7658-623-X, PVP 12,02/12,5 €  
..... HUSSERL, Edmund

**Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general**

ATTCS, 1998, 445 pp., ISBN: 84-7658-493-8, PVP 27,5/28,6 €  
..... LUHMANN, Niklas

**Subjetividad: umbrales del pensamiento social**

ATTCS, 1997, 174 pp., ISBN: 84-7658-528-4, PVP 13,85/14,4 €..... LEÓN, E. y  
ZEMELMAN, H. (Coords.)

**Sujeto: existencia y potencia**

ATTCS, 1998, 172 pp., ISBN: 84-7658-532-2, PVP 11,44/11,9 €  
..... ZEMELMAN, Hugo  
Los marcos sociales de la memoria (Postfacio de Gérard Namer)  
ATTCS, 2004, 431 pp., ISBN: 84-7658-692-2, PVP 23,08/24 €  
..... HALBWACHS, Maurice

**Modernidad y ambivalencia**

ATTCS, 2005, 380 pp., ISBN: 84-7658-708-2, PVP 27,88/29 €  
..... BAUMAN, Zygmunt

**Modernidades en disputa**

ATTCS, 2005, X+338 pp., ISBN: 84-7658-722-8, PVP 15,38/16 €  
..... BERIAIN, Josetxo

**Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico**

ATTCS, 2005, 159 pp., ISBN: 84-7658-742-2, PVP 12,5/13 €  
..... ZEMELMAN, Hugo  
Círculos de reflexión latinoamericana en ciencias sociales. Cuestiones de teoría y  
método.

**(Suplementos, 45), ISSN: 1130-2089, PVP 10,48/10,9 €**

Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad.  
(Revista *Anthropos*, 198),

**ISSN: 1137-3636, PVP 12,71/13,22 €**

**Raimundo Panikkar.** Historia de las religiones. (*Revista Anthropos*, 53-54), ISSN:  
0211-5611, PVP 6,92/7,2 €

Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica. (*Revista  
Anthropos*, 206),

ISSN: 1137-3636, PVP 13,47/14 €

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)



MATE, Reyes /ZAMORA, José A. (Eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Barcelona, Anthtopos, 2006 318 pp. ISBN 84-7658-759-7 PVP: 18 euros

¿Qué hay detrás de todo el interés actual por Pablo de Tarso? No son libros de teología sino de filosofía política los que han escrito Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes o Slavoj Žižek sobre la Carta a los Romanos. Lo que hay detrás de esa lectura filosófica de Pablo es un interés político. Europa, en el momento de sus grandes crisis, vuelve a esta piedra angular del cristianismo y, por tanto, de Occidente. Acaeció con Agustín, Lutero o Nietzsche y está ocurriendo ahora que la crisis afecta al hombre que hemos conocido y a si otro mundo es posible. Frente a quienes piensan que hay que despedir preguntas tan occidentales como qué podemos conocer, qué debemos hacer o qué nos cabe esperar —herederas del cristianismo— porque suponen un peso excesivo para el hombre, se erige la figura de Pablo defendiendo un tipo de hombre capaz de pensar una universalidad sin exclusiones y un tipo de mundo que no sea la entrega a una mansa evolución hacia el hundimiento. *Nuevas teologías políticas* es un debate sobre las raíces profundas de la política occidental, más allá de un agotado laicismo y de un finiquitado restauracionismo teológico.



### ÍNDICE

Presentación. Nuevas teologías políticas, *por Reyes Mate*. I. LECTURAS POLÍTICAS DE PABLO: Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia, *por Giancarlo Gaeta*. Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas, *por Reyes Mate*. A la altura del Mesías: la comunidad, el tiempo, la revolución, *por Sonia Arribas*. La Epístola a los Romanos según Arendt, *por Agustín Serrano de Haro*. Un análisis en torno al «San Pablo» de Alain Badiou, *por Francisco Abad*. II. TEOLOGÍAS Y POLÍTICAS: ¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna, *por Alfonso Galindo Hervás*. D. Bonhoeffer y la nueva teología política, *por Miguel Ángel Vicente Ruiz*. Teología política en los límites de la Modernidad, *por Juan José Sánchez Bernal*. Política y religión en la obra tardía de Simone Weil, *por Adela Muñoz Fernández*. III. DEBATES CONTEMPORÁNEOS: Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la «distinción mosaico», *por José A. Zamora*. Democracia y religión en un mundo laico, *por José María Mardones*. La salida de la religión y la despolitización de la democracia, *por Tomás Valladolid Bueno*. Universalismo y crisis del concepto de autonomía, *por Carmen González Marín*. La democracia contra la filosofía política, *por Jordi Riba*. Democracia y poder incorpóreo. El pensamiento político de Claude Lefort, *por Esteban Molina*. Autores. La obra ha sido coordinada por Reyes Mate, profesor de Investigación, y José Antonio Zamora, investigador, ambos en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid).

### OTROS LIBROS DE INTERÉS DEL FONDO ED. ANTHROPOS

**A contraluz de las ideas políticamente correctas**

H, 2005, 190 pp., ISBN: 84-7658-746-5, PVP 9,62/10 €..... MATE, Reyes



**El corazón pensante de los barracones. «Cartas»**

MR, 2001, X+163 pp., ISBN: 84-7658-609-4, PVP 12,69/13,2 €.....HILLESUM, Etty

**El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión**

PCFR, 1998, 295 pp., ISBN: 84-7658-538-1, PVP 17,31/18 €...MARDONES, José M.<sup>a</sup>

El prójimo (Pref. y postfacio de Martin Buber)

Huellas, 2004, XIX+89 pp., ISBN: 84-7658-706-6, PVP / €..... COHEN, Hermann

**El universo concentracionario**

MR, 2004, 110 pp., ISBN: 84-7658-674-4, PVP 7,69/8 €..... ROUSSET, David

**Heidegger y el judaísmo. Y sobre La tolerancia compasiva**

PCPU, 1998, 140 pp., ISBN: 84-7658-534-9, PVP 9,81/10,2 €..... MATE, Reyes

**Historia de la Shoah**

H, 2005, 142 pp., ISBN: 84-7658-761-9, PVP 9,62/10 €..... BENSOUSSAN, Georges

**La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre**

PCPU, 2004, 159 pp., ISBN: 84-7658-715-5, PVP 9,62/10 €..... BÁRCENA, F.,  
CHALIER, C., LÉVINAS, E., LOIS, J., MARDONES, J.M., MAYORGA, J.

**La ética ante las víctimas**

PCPU, 2003, 271 pp., ISBN: 84-7658-651-5, PVP 11,02/12,5 € .....  
MARDONES, J.M. y MATE, R. (Eds.)

**La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político (Ed. Esteban Molina)**

PCPU, 2004, LI+281 pp., ISBN: 84-7658-710-4, PVP 19,23/20 €...LEFORT, Claude

**La razón de los vencidos**

PCPU, 1991, 238 pp., ISBN: 84-7658-304-4, PVP 10,38/10,8 €..... MATE, Reyes

**La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo**

PCPU, 2004, XXVI+389 pp., ISBN: 84-7658-694-9, PVP 24,04/25 €COHEN, Herman  
Los marcos sociales de la memoria (Postfacio de Gérard Namer)

ATTCS, 2004, 431 pp., ISBN: 84-7658-692-2, PVP 23,08/24 € HALBWACHS,  
Maurice

**Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados**

PCPU, 1997, 287 pp., ISBN: 84-7658-516-0, PVP 17,21/17,9 €.....MATE, Reyes

**Modernidad y ambivalencia**

ATTCS, 2005, 380 pp., ISBN: 84-7658-708-2, PVP 27,88/29 €...BAUMAN, Zygmunt

**Ocaso**

PCPU, 1986, 183 pp., ISBN: 84-7658-019-3, PVP 9,23/9,6 €.....HORKHEIMER, Max

**Parábolas y circunloquios de Rabí Isaac Ben Yehuda (1325-1402)**

BAPBA, 1985, 111 pp., ISBN: 84-85887-61-1,

PVP 8,08/8,4€.....JIMÉNEZ LOZANO, José

**Por los campos de exterminio**

BA, 2003, 176 pp., ISBN: 84-7658-663-9, PVP 10,1/10,5 €.....MATE, Reyes



**Por una cultura de la memoria** (Pres. y epíl. R. Mate)

PCFR, 1999, 191 pp., ISBN: 84-7658-569-1, PVP 12,69/13,2 €..... METZ, J. Baptist

**Por una justicia posttotalitaria**

H, 2005, 127 pp., ISBN: 84-7658-718-X, PVP 8,17/8,5 €... VALLADOLID BUENO, Tomás

**Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión**

para nuestro tiempo desde América Latina

PCFR, 2005, 303 pp., ISBN: 84-7658-732-5, PVP 16,35/17 € .....SCANNONE, Juan Carlos

**Religión y tolerancia. En torno a «Natán el Sabio» de E. Lessing**

PCPU, 2003, XII+127 pp., ISBN: 84-7658-667-1, PVP 12,02/12,5 € ...JIMÉNEZ LOZANO, J., MARTÍNEZ, F., MATE, R. y MAYORGA, J.

**Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin**

PCPU, 2003, 300 pp., ISBN: 84-7658-653-1, PVP 16,35/17 €.....MAYORGA, Juan San Pablo. **La fundación del universalismo** (Pres. J. Ríos)

PCPU, 1999, XX+123 pp., ISBN: 84-7658-554-3, PVP 7,98/8,3 €..... BADIOU, Alain

.

**Revista Anthropos**

**Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad 176, ISSN: 1137-3636, PVP 5,77/6 €**

Jacques Derrida. Una teoría de la escritura, la estrategia de la desconstrucción. Presencia del pensamiento de J. Derrida en España. (Revista Anthropos, 93), ISSN: 0211-5611, PVP 5,19/5,4 €

Maurice Blanchot. La escritura del silencio. (Revista Anthropos, 192-193), ISSN: 1137-3636, PVP 11,54/12 €

Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar. (Revista Anthropos, 203) ISSN: 1137-3636, PVP 13,47/14 €

**[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)**



# 3

**eikasía**  
revista de filosofia