



PARADOXA

PARADOXA

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

DIRECCIÓN

Joaquín Paredes Solís
Juan B. Verde Asorey

CONSEJO DE REDACCIÓN

Lourdes Cardenal Mogollón
Manuel Curiel Arroyo
José María Egido Fondón
Jesús González Javier
María Granado Belvís
Faustino Lobato Delgado
Javier Ramiro Vázquez

SECRETARIA

Raquel Rodríguez Niño

CORRESPONDENCIA Y COLABORACIONES

jpavedes@hotmail.com
paredessolis@gmail.com

OBRA GRÁFICA ORIGINAL

Joaquín Paredes Piris

DISEÑO

Luis Costillo

DEPÓSITO LEGAL

CC-028-1997

ISSN

84-95239-88-4

COLABORA

DIPUTACIÓN DE CÁCERES

POR QUÉ
PARADOXA

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

Sin duda no tuvimos la suerte de sentirnos llevados de la mano por la Diosa de Parménides hacia la 'episteme' (ciencia), y nos tuvimos que conformar con devanarnos los sesos en el campo de la '*doxa*' (opinión).

Claro que muchas opiniones han sido bien fijadas a lo largo de la historia; y en relación con ellas nacieron la ortodoxia, la heterodoxia, la pandoxia, la protodoxia, la escatodoxia, la miadoxia, la antidoxia y la '*paradoxa*'.

Nosotros estamos seguros de que nuestra opinión no es la más importante. No esperamos que merezca ser *fijada* nunca. Por eso los discrepantes jamás serán anatemas.

Sólo pretendemos facilitar la ocasión de expresar libremente el pensamiento, un pensamiento riguroso, sereno, consciente, divertido y *móvil*. Nos situamos deliberadamente un poco al *margin* ('para'); circulamos por los límites; no nos instalamos en ninguna parte. Nos asomamos amistosamente a la **frontera**, con la intención de poder cruzarla sin visado para estrechar la mano del otro y contarle nuestros cuentos.

S U M A R I O

————— Ν ό η μ α —————

**KANT. LA ORIGINALIDAD DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA
APORTACIONES DEL JUICIO ESTÉTICO**

Ana María Andaluz Romanillos

Página 29

LA EXPERIENCIA DEL LENGUAJE EN HEGEL

María del Carmen Paredes Martín

Página 83

LA POLÍTICA Y SU CRÍTICA. PAPEL DEL INTELECTUAL

Antonio Vázquez López

Página 107

————— Δ ό ξ α —————

BUDISMO PARA LOS FILÓSOFOS

Juan Ignacio Iglesias

Página 127

ÉTICA DE LA REBELIÓN Y TERRORISMO EN ALBERT CAMUS

Tirso Bañeza Domínguez

Página 147

————— Ν έ ο ς —————

LA H SUENA. HIP HOP

Jaime Romero Leo

Página 171

————— Μ ε ῖ γ μ α —————

VIGOREXIA DE LA CULPA

José Antonio Santiago Sánchez

Página 189

POEMAS

José Luis Bernal Salgado

Página 215

————— Β ί β λ ο ς —————

ARQUITECTURA GÓTICA Y PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

ERWIN PANOFSKY

Isabel Rodríguez González — Pilar Mogollón Cano-Cortés

Página 231

LA MARIPOSA DE 'PARADOXA'

¿Por qué nuestra mariposa tiene ojos de búho? Porque se fija mucho, aunque vaya saltando de flor en flor. No es 'persona' de un solo licor. Por eso, si miramos atentamente, comprobaremos que no es esencialmente una mariposa. Se trata, más bien, de un búho con ansias de mariposear. Cansado de tanta sujeción. Algo semejante a lo que veía José Martí en otro animal: "De minotauro yendo a mariposa" (*Versos libres*).

Dentro de la semiótica (o semiología) se denomina logotipo al elemento gráfico que identifica, entre otras cosas, a una institución o un producto. Con él se pretende comunicar un mensaje tal que el espectador (visualizador) puede interpretar sin dificultad, de modo que pueda captar fácilmente la finalidad y función, por ejemplo, de nuestra Asociación.

Cualquiera entiende que dentro de las peripecias que conforman la fundación de cualquier institución cultural, además de la finalidad, estatutos, financiación, etc., también se habla de cargos directivos, del nombre, publicaciones posibles, logotipo, etc. Los socios fundadores, reunidos en 1994, empezamos a definirnos como gente ilusionada por transmitir la afición por el pensamiento y por la difusión social del mismo. Siendo profesores de filosofía, y teniendo por tanto que dedicar nuestro tiempo fundamentalmente a la tarea educativa más que investigadora, pensamos que tal actividad

quedaría bien simbolizada con una mariposa, pero con ojos de búho. Comentábamos que éramos como saltimbanquis o volatineros del pensamiento. Volamos de flor en flor y estamos dispuestos a ofrecer brotes y néctares a cualquiera decidido a trabajar por el cultivo y disfrute de esta clase de plantas. Pero sabíamos que no se pueden ofrecer estos productos al natural, hay que saber mirar, elegir y cultivar, y eso no se hace recolectando mecánicamente, de una forma bruta, es necesario 'discurrir' (no correr), profundizar, analizar, disfrutar, escrutar, escudriñar... Por eso decidimos que la mariposa debía ir pertrechada con ojos especiales (microscopio, prismático y telescopio). No podemos, ni queremos, dedicar nuestra actividad a una cosa sola, pero tampoco nos podemos permitir hacerlo de un modo superficial. En la historia de la Filosofía se adoptó como símbolo la imagen del búho o la lechuza. Dice Hegel en el *Prólogo de la Filosofía del Derecho*: "El búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo", queriendo, quizás, indicar que la filosofía es una tarea muy exigente (hay que fijarse mucho) y se consigue mejor después de un lento y arduo aprendizaje a lo largo del 'día' (historia, vida). Pero nosotros somos vitalistas, y sabemos que la vida es múltiple, dispersa, común e igualitaria. Queremos empezar ya al amanecer, siempre sin resaca. Habida cuenta de que Joaquín Paredes pertenecía al grupo, y además es pintor, se le insinuó que debería intentar fabricar nuestro logotipo; él aceptó de inmediato el reto de reflejar la 'profundidad' en nuestro

'mariposeo', y resultó el híbrido *mariposa-con-ojos-de-búho*.

Esto iría reflejado en la portada de la revista cuyo nombre se convino que fuera PARADOXA, en la misma línea de pensamiento, ya que, como se explica en "POR QUÉ PARADOXA", se trata de intentar fomentar el intercambio de ideas entre la mayor parte de gente posible, sin renunciar a cualquier valor ético, pero evitando cualquier obstáculo de tipo conceptual, lingüístico o ideológico.

No es necesario recordar que nuestro instrumento primordial es la palabra. Por otra parte, la lengua es el principal símbolo de la nación, pero el mayor símbolo de irredentismo es intentar que alguien no pueda hablar la suya propia, por imposición expansiva de otra. Las lenguas, como las ideas, se hacen geniales cuando son capaces de convivir y aprender unas de otras, ya que la belleza de los contenidos depende también de los recipientes. Si no, ¿qué clase de arte es el que no embellece el lugar donde se exhibe?

Siempre nos queda la palabra. Y que no nos falte (prohibición o ignorancia). Pero hay que luchar por el mejor uso posible de la misma.

*"No proclaméis la libertad de volar, sino dad alas.
No la de pensar, sino dad pensamiento".*

Miguel de Unamuno

Juan Verde Asorey

A MODO DE INVENTARIO

La revista *Paradoxa (Filosofía en la Frontera)*, que edita la Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx) ha llegado a su número 15 en una trayectoria irregular, pero persistente, desde que se publicara el número 1, allá por la primavera de 1.997, hasta este número adolescente que pugna por seguir en la brecha, a pesar de las dificultades que, en general, han sido, curiosamente, más de contenido que económicas, ya que prácticamente desde el principio hemos tenido la colaboración de la Junta de Extremadura en su momento y siempre el de la Diputación de Cáceres, instituciones a las que agradecemos su confianza en este proyecto.

Desde aquellas fechas de finales de milenio hasta hoy muchos han sido los que han pasado por sus páginas, colaborando con sus ensayos, con sus creaciones artísticas o literarias, y que han proporcionado a esta publicación variedad de perspectivas y opiniones a lo largo de estos años en sus secciones de Nóema, Dóxa, Néos, Bíblos y, más modernamente, Meïgma, sección variada en la que, desde el número 14, han empezado a publicarse dentro de ella contenidos más literarios.

Por tanto, hemos considerado conveniente hacer un inventario de las colaboraciones que hasta el momento han visto la luz en esta publicación, algunos de cuyos números no es fácil encontrar. También

hemos creído oportuno dar una explicación sobre el logo de la Asociación.

Aunque el deseo inicial fue publicar 2 números anuales, pronto nos dimos cuenta de que la realidad imponía sus fueros y nos vimos en la necesidad de publicar un número al año, como mucho.

En lo posible también hemos procurado publicar las ponencias de las personas que han participado en las distintas «Jornadas de Filosofía “Paradoxa”», que son ya siete con las que se lleven a cabo este 2013, aunque, por diversas razones, tampoco ha sido viable publicarlas en su totalidad.

Como socio que fue de la AFEx (él decía que era ya más adicto a la filosofía que al derecho), queremos acordarnos de Antonio Vázquez López y rendirle homenaje a través del artículo que publicamos en este número, y que fue la ponencia que impartió en las VI Jornadas de Filosofía, bajo el título general de “Discursos sobre la contemporaneidad”. Vaya con nuestro recuerdo también nuestro afecto por una persona con la que compartimos proyectos, amistad y palabras en los últimos años de su vida.

Joaquín Paredes Solís

PARADOXA

SUMARIO del Número 1 (Mayo de 1997)

NÓEMA

Manuel Carrapiso Araújo, *El porvenir de la cultura y la muerte de Dios. Profecía e iconoclasia en Freud*. Pág. 13.

Carlos Alberto Pose Varela, *Europa y Husserl*. Pág. 25.

Miguel Ángel del Ojo Cordero, *Reflexiones sobre el género humano: Nietzsche*. Pág. 31.

Hilario Jesús Rodríguez Gil, *La mordida (En torno a Thomas Bernhard)*. Pág. 35

DÓXA

José María Egidio Fondón, *Prospectiva y defensa de la filosofía*. Pág. 67.

Alfonso Domínguez Vinagre, *La posibilidad de la transgresión*. Pág. 73.

Juan Pedro Viñuela, *Ciencia, tecnología y sociedad*. Pág. 89.

Juan Bautista Verde Asorey, *Hacia una ética universal*. Pág. 101.

NÉOS

José Carmona Adorna y Manuel Fernández de Arévalo Andújar, *Atrévete a escribir (Apuntes de una conferencia)*. Pág. 125.

BÍBLOS

Emilio Luis Méndez Moreno, *CIORAN, Emil M., De lágrimas y de santos* y *CIORAN, Emil M., En las cimas de la desesperación*. Pág. 131.

Juan Pedro Viñuela Rodríguez, *STOVE, David, Popper y después. Cuatro filósofos irracionalistas*. Pág. 137.

La obra gráfica original de este primer número pertenece a Joaquín Paredes Solís.

PARADOXA

SUMARIO del Número 2 (Diciembre de 1997)

NÓEMA

Florentino Muñoz García, *La vida como fundamento de un posible Derecho natural en Nietzsche*. Pág. 9.

José Ramón Hernández Herrera, *El lenguaje como condición de posibilidad de lo "Otro" utópico*. Pág. 21.

Carmen Galán Rodríguez y Manuel Carrapiso Araújo, *La matriz metafórica (lenguaje, pensamiento y realidad en Paul Ricoeur)*. Pág. 37.

Domingo Santana Cruz, *La filosofía de F. H. Jacobi como metafísica del sentimiento*. Pág. 51.

Manuel Lázaro Pulido, *Un breve apunte sobre la idea de belleza en Buenaventura*. Pág. 61.

DÓXA

Jesús González Javier, *En el Jardín filosófico de Velázquez*. Pág. 73.

Juan Pedro Viñuela Rodríguez, *Fin de milenio: superstición, farsa, irracionalidad*. Pág. 91.

Joaquín Díaz Jiménez, *De lo insoportable*. Pág. 116.

NÉOS

Emilio Luis Méndez Moreno, *Del final del hombre*. Pág. 119.

Antonio Durán Sánchez, *Caminos y cantares / Apuestas*. Pág. 151.

BÍBLOS

Emilio Luis Méndez Moreno, *Romero de Solís, Diego y otros: La memoria romántica*. Pág. 155.

Juan Pedro Viñuela Rodríguez, *Gould, J. Stephen: La grandeza de la vida*. Pág. 162.

La obra gráfica original de este segundo número pertenece a Joaquín Paredes Solís.

PARADOXA

SUMARIO del Número 3
(Septiembre de 1998)

NÓEMA

Manuel Lázaro Pulido, *Un breve apunte sobre las ciencias y su clasificación en Roberto Grosseteste*. Pág. 9.

Juan Pedro Viñuela Rodríguez, *La apertura de la ciencia a la divinidad*. Pág. 27.

DÓXA

José María Egido Fondón, *Crítica de la razón mediática. La realidad virtual*. Pág. 51.

Manuel Carrapiso Araújo, *Ethica More Humorístico Monstrata*. Pág. 67.

Joaquín Díaz, *Hipertexto*. Pág. 79.

NÉOS

Joaquín Díaz, *Hacer tiempo*. Pág. 123.

BÍBLOS

Hilario Jesús Rodríguez Gil, *Habéis sufrido en vano*. Pág. 139.

Rogelio Pérez Mariño, *Relaciones entre Filosofía y Arte: La obra de Edwin Panfsky*. Pág. 155.

La obra gráfica original de este tercer número pertenece a Joaquín Paredes Solís.

PARADOXA

SUMARIO del Número 4
(Febrero de 1999)

NÓEMA

Jorge Sánchez Ramírez, *Notas sobre el concepto de la vida y el hombre a partir del Oráculo Manual de Baltasar Gracián*. Pág. 9.

Manuel Lázaro Pulido, José Miguel Guardia: *“Conversation entre un médecin et un philosophe sur la science de l’homme”*. Pág. 17.

Domingo Santana Cruz, *David Hume: Consideraciones sobre el suicidio*. Pág. 33.

DÓXA

Jesús González Javier, *Cuerpo, viaje y palabra en Giacomo Leopardi*. Pág. 47.

María Granado Belvís, *Gadamer y la herencia de Europa*. Pág. 61.

NÉOS

Antonio Durán Sánchez, *Inventar el mundo*. Pág. 73.

Beley, *Lo que lo de Conde esconde*. Pág. 81.

Antonio Sánchez Buenadicha, *A Berkeley le gustaba el whisky*. Pág. 89.

BÍBLOS

Alfonso Domínguez Vinagre, *Ensayo sobre el finalismo histórico de F. Fukuyama, de Emilio Méndez*. Pág. 99.

Jesús González Javier, *Aunque vuestro lugar sea el infierno de Hilarío J. Rodríguez Gil*. Pág. 105.

La obra gráfica original de este cuarto número pertenece a Luis Costillo.

PARADOXA

SUMARIO del Número 5
(Septiembre de 1999)

NÓEMA

Miguel Orive Grisaleña, *El racio-vitalismo de Ortega y Gasset*. Pág. 9.
Carlos Montes Pérez, *Ortega y Goethe desde dentro*. Pág. 29.

DÓXA

Julián López García, *Prisiones, avatares y sendas del ánimo. Impresiones desde la antropología*. Pág. 47.
Valentín Velasco Gemio, *La racionalidad práctica en el pensamiento de John Rawls*. Pág. 65.
Hilario J. Rodríguez, *Decir Nada*. Pág. 75.

NÉOS

Manuel Aurelio Márquez Sánchez y Carmen Navareño Sánchez, *La revolución Wilder: hacia una teoría general de campo unificado*. Pág. 95.
Santos Domínguez Ramos, *Cruz de navajas (Panorama de la poesía última)*. Pág. 117.

BÍBLOS

Manuel Carrapiso Araújo, *Las identidades asesinas, o cómo domesticar a la pantera. (Recensión del libro de Amin Maalouf: Identidades asesinas)*. Pág. 131.

La obra gráfica original de este quinto número pertenece a Matilde Granado Belvís.

PARADOXA

SUMARIO del Número 6
(Abril del año 2000)

NÓEMA

Víctor Manuel Tirado San Juan, *Pensar el ser y el "no" del ser desde la inteligencia-sentiente*. Pág. 9.

Domingo Hernández Sánchez, *Arte y tiempo en Schiller*. Pág. 25.

Manuel Pedro Floriano, *Introducción al pragmatismo de R. Rorty*. Pág. 43.

DÓXA

Manuel Lázaro Pulido, *Historia e historicidad*. Pág. 61.

Antonio Durán Sánchez, *Grietas*. Pág. 71.

Tomás Miranda Alonso, *D. Quijote precedente y crítico de la razón moderna*. Pág. 97.

Domingo Santana Cruz, *Cinismos*. Pág. 109.

NÉOS

Antonio Sánchez Buenadicha, *¡Menuda circunstancia!* Pág. 121.

Luis Miguel Cantos, *Belleza: Aristóteles versus Kant*. Pág. 127.

Ana Ibarzabal, *Estoicismo*. Pág. 131.

Santos Domínguez Ramos, *Platón o la imposibilidad del arte*. Pág. 135.

Hilario J. Rodríguez, *Ver sin ser visto*. Pág. 157.

Ibán Revilla Sánchez, *La evolución que negamos*. Pág. 165.

BÍBLOS

Valentín Velasco Gemio, *Reseña: "Variaciones sobre un cuerpo"*. Pág. 171.

La obra gráfica original de este sexto número pertenece a Ana Ollero Álvarez.

PARADOXA

SUMARIO del Número 7
(Diciembre del año 2000)

NÓEMA

Jorge Manuel Sánchez Ramírez, *El origen de una reflexión idealista*. Pág. 9

Francisco Javier Gil Martín, Introducción al pragmatismo kantiano de J. Habermas. Pág. 51.

Manuel Lázaro Pulido, *Breve apunte sobre la exégesis bíblica en los siglos XII y XIII como factor etiológico en el nacimiento de la ciencia moderna*. Pág. 65.

DÓXA

Francisco Javier Gil Martín, *La rebelión de los híbridos*. Pág. 83.

Faisal M. Zeidan A., *Alegoría y símbolo en Homero*. Pág. 97.

NÉOS

Antonio Sánchez Buenadicha, *El santísimo Tomasito*. Pág. 117.

María Granada Belvís, *Navegaciones y páginas en blanco en la obra de Sophia de Mello Breyner Andresen*. Pág. 127.

Raquel Rodríguez Niño, *De filosofía adúltera*. Pág. 139.

Juan Bautista verde Asorey y Xermán Roxelio Abella Chouciño, *Lamentaciones angelicales*. Pág. 143.

La obra gráfica original de este séptimo número pertenece a Joaquín Paredes Solís.

PARADOXA

SUMARIO del Número 8
(Septiembre de 2001)

NÓEMA

Alberto Santamaría Fernández, *Estética de lo indecible: palabra y lenguaje en Ramón Gómez de la Serna*. Pág. 9.

Vicente Rodríguez Hernández, *El pensamiento armonicista de Dorado Montero*. Pág. 29.

Diego Jesús Pedrera Gómez, *La ontología estética de la unidad del arte según H.G. Gadamer*. Pág. 53.

DÓXA

Antonio Durán, *Asalto a Königsberg*. Pág. 97.

Cristina González, *¿Qué es la dignidad?* Pág. 109.

NÉOS

Faisal Zeidan, *La bella Helena*. Pág. 119.

Francisco Javier Gil Martín, *2001 en 2001*. Pág. 129.

BÍBLOS

Manuel Lázaro Pulido, *La herejía de los alumbrados. Un ensayo divulgativo sin desprecio a la profundidad*. Pág. 135.

F. Javier Gil Martín, *Seres fronterizos, contingencias urbanas*. Pág. 141.

La obra gráfica original de este octavo número pertenece a Joaquín Paredes Solís.

PARADOXA

SUMARIO del Número 9
(Diciembre de 2001)

NÓEMA

Fredy Rivera Vélez, *Democracia minimalista y “fantasmas” castrenses en el Ecuador contemporáneo*. Pág. 9.

Manuel Lázaro Pulido, *Sobre el carácter simbólico de la filosofía bonaventuriana*. Pág. 51.

Diego Jesús pedrera Gómez, *La estética unificadora de la belleza en Schiller*. Pág. 77.

DÓXA

José Antonio Negrete, *Dignidad y razón: ¿hay sitio en el mundo para la persona?* Pág. 99.

Carlos Rojas Reyes, *Wallerstein y la ciencia nueva*. Pág. 137.

Ángel Muñoz Sánchez, *El yunque y el martillo*. Pág. 157.

Juan Pedro Sánchez Ávila, *Especulación “metafísica” acerca del tiempo a la luz de la teoría de la Relatividad*. Pág. 173.

NÉOS

Ángela María Pérez Castañera, *Elementos vanguardistas en “Jacinta la Pelirroja”*. Pág. 187.

José Antonio Sánchez Buenadicha, *El niño que siempre hacía los deberes*. Pág. 213.

Faisal M. Zeidan A., *El arco de Ulises*. Pág. 225.

BÍBLOS

Manuel Lázaro Pulido, *Dos obras extremeñas sobre un extremeño universal: San Pedro de Alcántara*. Pág. 237.

Manuel Floriano, *Cosmópolis*. Pág. 245.

Antonio Blanco, *Peter Sloterdijk: la crítica de la razón cínica*. Pág. 247.

La obra gráfica original de este noveno número pertenece a Jesús González Javier.

PARADOXA

SUMARIO del Número 10 MONOGRÁFICOS PARADOXA I: CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD (Octubre de 2003)

Este número, primer monográfico de *Paradoxa*, se abre con una presentación a cargo de Miguel Ángel Rodríguez y Manuel Lázaro. Pág. 9

NÓEMA

Dietrich Böhler, *En la duda a favor de la responsabilidad y de la vida*. Pág. 13.
Fernando Broncazo, *Ontología y posibilidad en la racionalidad tecnológica*. Pág. 67.
Javier Echeverría, *Tecnociencias, capacidades de acción y valores*. Pág. 107.
Carl Mitcham, *Interacciones de complejidades: ciencia, tecnología, sociedad y ética*. Pág. 137.

DÓXA

Andoni Alonso, *Memoria, historia y tecnología. Apuntes para una genealogía de la memoria artificial*. Pág. 167.
Gilbert Hottois, *Filosofar para una civilización tecnocientífica*. Pág. 191.

MEÍGMA

Miryam Librán Moreno, *Ex oriente lux? Sobre los inicios no helénicos de la filosofía: consideraciones previas*. Pag. 213.

BÍBLOS

Manuel Lázaro Pulido, *Bibliografía básica de filosofía de la tecnología en español*. Pág. 239.
Alfonso Domínguez Vinagre, *Debord, Guy: Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Pág. 245.
María Granado Belvís, *D'Hondt, Jacques: Hegel. Biografía*. Pág. 247.
Joaquín Paredes Solís, *Juan Verde Asorey: El tiempo y la palabra*. Pag. 255.

La obra gráfica original de este décimo número pertenece a Domingo Frades.

PARADOXA

SUMARIO del Número 11
(Octubre de 2004)

NÓEMA

Fernando Broncazo, *La identidad como conflicto. El poder y la ficción a propósito de J.M. Coetzee*. Pág. 11.

Alberto Santamaría, *Poéticas de lo sublime: Wallace Stevens y Barnett Newman*. Pág. 59.

Miguel Ángel Rodríguez López, *Razón y emoción en las estéticas de lo sublime (I)*. Pág. 97.

DÓXA

César Tejedor de la Iglesia, *La filosofía como mito-logía*. Pág. 125.

Rogelio Pérez Mariño, *Acerca del sentido de la historia*. Pág. 139.

Pablo Redondo Sánchez, *Heidegger: de las cosas para poder ser al poder de las cosas*. Pág. 175.

Diego Jesús pedrera Gómez, *La narración como arqueología estética del yo*. Pág. 193.

MEÏGMA

Juan Pedro Viñuela, *La televisión como instrumento de la pseudodemocracia*. Pág. 227.

Antonio Durán, *Los ojos de la India*. Pág. 235.

Víctor Manuel Tirado San Juan, *Pensar el ser y el «no» del ser desde la inteligencia sentiente*. Pág. 247.

BÍBLOS

Manuel Lázaro Pulido (recensión), *Manual de la filosofía franciscana (Ed. J.A. Merino y Francisco Martínez Fresneda)*. Pág. 267.

Miguel Ángel Rodríguez (recensión), *Robert Legros, El advenimiento de la democracia*. Pág. 273.

La obra gráfica original de este décimo primer número pertenece a José María Jabato.

PARADOXA

SUMARIO del Número 12
(Marzo de 2005)

NÓEMA

Joaquín Paredes Solís, *Presentación I Jornadas de Filosofía "Paradoxa"*. Pág. 11.

Fernando Castro Flórez, *Cuando el cuerpo es una vestidura extraña*. Pág. 19.

Wendy Navaro Fernández, *De la subversión a la penitencia, y viceversa...* Pág. 67.

Miguel A. Hernández-Navarro, *Cuando resta la so(m)bra*. Pág. 93.

Jesús González Javier, *Paredes de cristal*. Pág. 113.

Pablo García Castillo, *La concepción del cuerpo entre los griegos*. Pág. 121.

DÓXA

Francisco Blázquez Paniagua, *Literatura evolucionista y antievolucionista en España*. Pág. 169.

MEÏGMA

José Luis Rodríguez, *La comunidad dañada*. Pág. 203.

BÍBLOS

Alfonso Domínguez Vinagre, *De las contradicciones del humanismo (Reseña de la obra de Emilio Luis Méndez Moreno, Servicio de Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento de Badajoz, Badajoz, 2004)*. Pág. 237.

Alfonso Domínguez Vinagre, *Alemania debe superar su pasado (Reseña de la obra de Ana Arendt, Eichmann en Jerusalén)*. Pág. 247.

La obra gráfica original de este décimo segundo número pertenece a Joaquín Paredes Solís.

PARADOXA

SUMARIO del Número 13
(Mayo de 2008)

NÓEMA

José Luis Molinuelo, *Dialéctica del romanticismo. Magnífica miseria*. Pág. 11.

Agustín Serrano de Haro, *Delimitación preliminar del concepto arendtiano de totalitarismo*. Pág. 41.

DÓXA

Antonio Blanco Caballero, *Libertad, Igualdad y Fraternidad*. Pág. 65.

Antonio Blanco Caballero, «Dignidad humana» y sentido de «lo sagrado». Pág. 89.

Manuel Lázaro Pulido, *El ejemplarismo moral como base de la ley natural en san Buenaventura*. Pág. 125.

Juan Verde Asorey, *La Demofratsia como única fundamentación razonable de la eticología*. Pág. 143.

Alfonso Domínguez Vinagre, *Ética de la resistencia y moral de la derrota*. Pág. 193.

MEÏGMA

Valentín Galván García, *Michel Foucault y del dispositivo de la sexualidad en España*. Pág. 211.

Juan Pedro Sánchez Ávila, *Modelos de universo*. Pág. 231.

La obra gráfica original de este décimo tercer número pertenece a Joaquín Paredes Piris.

PARADOXA

SUMARIO del Número 14 (Mayo de 2011)

NÓEMA

Isidoro Reguera, *Conocimiento y hedonismo. El relato de la felicidad*. Pág. 11.

Juan Verde Asorey, *El cálculo de la felicidad*. Pág. 43.

Luis Fernando Moreno Claros, *Dos visiones pesimistas de la felicidad: Baltasar Gracián y Arthur Schopenhauer*. Pág. 75.

DÓXA

César Tejedor de la Iglesia, *De beatitudine non est disputandum. Las paradojas de la felicidad*. Pág. 113.

Antonio Durán, *Felicidad y cura de adelgazamiento*. Pág. 187.

Miguel Ángel Rodríguez López, *La extraña fortuna de ser feliz*. Pág. 211.

MEÏGMA

Lourdes Cardenal, *Resúmenes IV Jornadas*. Pág. 241.

Faustino Lobato Delgado, *Las siete vidas del gato*. Pág. 257.

La obra gráfica original de este décimo cuarto número pertenece a Juan Manuel Barrado.

● Ν ό η μ α ●

KANT
LA ORIGINALIDAD DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA
APORTACIONES DEL JUICIO ESTÉTICO

●

Ana María Andaluz Romanillos

Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar, editores del libro *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*¹, destacan en su “Nota preliminar” que durante mucho tiempo la *Crítica del Juicio* fue tenida por “la cenicienta del sistema crítico”; se consideraba a esta tercera *Crítica* como una especie de “hermanastra” de las dos “hermanas mayores”, la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787) y la *Crítica de la razón práctica* (1788).

Pero, gracias a algunos filósofos contemporáneos, como H. Arendt o F. Lyotard, la *Crítica del Juicio* es hoy objeto de un gran interés por parte de distintas disciplinas: la estética, la biología, la filosofía de la historia, entre otras.

1 RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. y VILAR, G. (Eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992. Sobre al interés que suscita actualmente la tercera *Crítica*, vid. “Nota preliminar de los Editores”, pp. 7-12.

En el campo de la estética destacan, de manera especial, la defensa kantiana de la autonomía de la estética y la universal comunicabilidad de ésta.

En los ámbitos de la biología y de la filosofía de la historia hay que subrayar el gran potencial de la distinción entre el Juicio determinante y el Juicio reflexionante, y el valor heurístico o metodológico del principio de la finalidad de la naturaleza.

Pero el principal cometido que Kant encomendó a su *Crítica del Juicio* fue, como veremos, un cometido sistemático: esto es, salvar la dualidad o el “abismo” creado por las dos *Críticas* anteriores y conciliar el mundo de la razón teórica con el mundo de la razón moral. Por eso, la *Crítica del Juicio* representa el punto más alto de la filosofía crítica y merece con razón la consideración de “cumbre del criticismo”.

Pues bien, mi exposición se va a centrar en la teoría estética que Kant desarrolla en la primera parte de esta obra, la “Crítica del Juicio estético”. Limitaré el análisis al Juicio estético de lo bello y prescindiré del Juicio estético de lo sublime.

Pero no voy a enfocar la teoría kantiana de lo bello desde el punto de vista de su contribución a la disciplina de la estética, sino desde el punto de vista de su papel y su significado en la filosofía crítica de Kant.

En esta línea, plantearé, en primer lugar, el problema que hay detrás de la reflexión sobre lo bello en la tercera *Crítica*. En segundo lugar, pondré de relieve que el punto de referencia de dicha problemática es el hombre en su dimensión sensible.

Y en tercer lugar, nos centraremos en la “Analítica de lo bello” y en las perspectivas que aporta a esa problemática².

Anticipando resultados, diré que la estética kantiana de la tercera *Crítica* significa ante todo una revisión y una redención de la dimensión sensible del hombre. Por eso precisamente he titulado esta contribución “La originalidad del hombre en la naturaleza”. Aunque la *Crítica del Juicio* se escribió en el siglo XVIII³, sus cuestiones siguen interpelándonos hoy: ¿Es el hombre, incluso considerado en su condición sensible, un ser más en la naturaleza? ¿Hay fenómenos de la dimensión sensible del sujeto humano que resultan incomprensibles desde una visión meramente naturalista de éste? Según Kant, uno de esos fenómenos es justamente el sentimiento de lo bello.

2 Desde hace varios años vengo desarrollando una investigación sobre el significado sistemático de la *Crítica del Juicio* y su relación con la filosofía práctica de Kant. Dicha investigación se ha plasmado en una serie de artículos, la mayor parte de los cuales han sido publicados en la revista *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca. Muchas de las tesis que se desarrollan en el presente artículo tienen como base esas publicaciones anteriores.

La *Crítica del Juicio* se puede estudiar también desde el punto de vista de su relación con los problemas del conocimiento y de la ciencia en Kant. Me he ocupado de la *Crítica del Juicio* en su conexión con la vertiente epistemológica de la filosofía kantiana en mi libro *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1990. Y más recientemente, en mi artículo “Sistemática de la naturaleza y vida orgánica en la *Crítica del Juicio*”, en TERUEL, Pedro Jesús (Ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 91-138. Sin embargo, como veremos, el problema al cual responde esta tercera *Crítica* procede de la filosofía práctica de Kant.

3 La *Crítica del Juicio* registra en vida de Kant tres ediciones: 1790, 1793 y 1799. Consta de un Prólogo, una Introducción y dos partes, la “Crítica del Juicio estético” y la Crítica del Juicio teleológico”. Con anterioridad a la Introducción publicada junto a la obra, Kant había escrito otra Introducción, que dejó sin publicar y que se conoce generalmente como la Primera Introducción. Fue publicada en 1914 por Otto Buek en la edición de Cassirer de las Obras Completas de Kant (tomo V).

Pero, ¿por qué es necesario en la filosofía crítica llevar a cabo una revisión y una redención de la dimensión sensible del hombre? Con ello, pasamos ya a plantear el problema que hay detrás de la teoría estética de la *Crítica del Juicio*.

1. EL PROBLEMA: LA DUALIDAD ENTRE LOS DOS MUNDOS Y LA REALIZACIÓN DE LA LIBERTAD

El problema que hay detrás del análisis transcendental del sentimiento de lo bello no es otro que el problema general de la *Crítica del Juicio* en su conjunto. Podemos desglosar dicho problema en estos tres puntos:

A) En la *Crítica del Juicio* Kant formula la exigencia de salvar el “abismo” o la dualidad entre la naturaleza y la libertad. El cometido que Kant asigna a la tercera *Crítica* es el de conciliar el mundo sensible con el orden suprasensible de la moralidad.

B) Dicha exigencia procede de lo que cabe denominar el tercer momento de la libertad en Kant: esto es, el mandato de la razón práctica de realizar en el mundo sensible los fines de la libertad.

C) La *Crítica del Juicio* responde a la exigencia de un acuerdo de lo sensible con lo moral mediante un nuevo modo de pensar lo sensible y su legalidad: lo sensible ha de poder pensarse de tal modo que concuerde con la moralidad, pues ésta ha de realizarse en el primero, en lo sensible.

Este planteamiento del problema está recogido en el siguiente pasaje de la sección II de la Introducción definitiva de la *Crítica del Juicio*:

Pero si bien se ha abierto un abismo (*Kluft*) infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de la libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito (*Übergang*) es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo *debe (soll)* éste tener un influjo sobre aquel, a saber: el concepto de libertad debe (*soll*) realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes de su forma concuerde (*zusammenstimme*) con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella⁴.

Es importante plantear el problema general de la *Crítica del Juicio* desde *el problema kantiano de la libertad*. Veamos.

En la filosofía kantiana de la libertad hay que distinguir tres momentos⁵.

4 *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2007, p. 86. (*Kritik der Urteilskrakt*, Ak., V, 175 - 176). En lo sucesivo, citaremos las obras de Kant de este mismo modo: esto es, en primer lugar, por la versión castellana correspondiente y, en segundo lugar, entre paréntesis, por el volumen y la página de la edición alemana de los *Kants gesammelte Schriften*, Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften (= Ak), Berlin, Walter de Gruyter, 1910ss. La única excepción se refiere a *Crítica de la razón pura*, que citaremos por la primera y la segunda edición originales (= A y B, respectivamente), de acuerdo con el modo habitual de citar esta obra.

5 He expuesto estos tres momentos en mi artículo "Realización de la libertad y sentimiento de lo bello en Kant", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXIII (2006) pp. 233 - 268.

El *primer momento* es el que se expresa en la solución a la tercera antinomia de la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*⁶. Este primer momento de la libertad se refiere a la fundamentación de la *posibilidad lógica* de la libertad, es decir, a la posibilidad de pensar sin contradicción la coexistencia en el mismo sujeto de libertad y causalidad natural. Es sabido que la clave de la solución al conflicto entre causalidad natural o causalidad mecánica y causalidad por libertad radica en la distinción kantiana entre las cosas en tanto que fenómenos y las cosas como cosas en sí mismas. Una distinción que cabe interpretar de este modo: la competencia de la causalidad mecánica alcanza sólo a las cosas en tanto que fenómenos; pero, al mismo tiempo, la limitación fenoménica del mecanismo natural es indicio de un orden inteligible, al cual no alcanza la legalidad mecánica.

Puede observarse que Kant soluciona el conflicto entre causalidad natural y libertad *separando* mundos: estamos, pues, ante la cuestión del *dualismo* o, en palabras de *Crítica del Juicio*, ante el “abismo” entre naturaleza y libertad.

El *segundo momento* de la libertad consiste en la fundamentación de su *realidad* y se corresponde con el establecimiento de la ley moral o fundamentación formal de la moralidad en las obras éticas. En efecto, lo que prueba la realidad de la libertad es el hecho de la ley moral, pues ésta instauro un *orden inteligible* de

6 Cf. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid, Ediciones Alfaguara, pp. 463-483. (*Kritik der reinen Vernunft*, A 532 / B560 - A 565 / B 593).

cosas, al cual no alcanza la legalidad mecánica de la naturaleza.

He aquí un texto de la *Crítica de la razón práctica* en el que se pone de relieve la adjunción de la ley moral al orden inteligible:

(...) la ley moral, si bien no *visión* (*Aussicht*) alguna, proporciona, sin embargo, un hecho (*Faktum*), que los datos todos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanzan a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo *determina positivamente* y nos da a conocer (*erkennen*) algo de él, a saber, una ley⁷.

De nuevo hay que observar, entonces, que Kant funda la realidad de la libertad en la *separación* entre los dos mundos, el mundo sensible y el orden inteligible, el cual es instaurado por la ley moral. En efecto, según la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y según la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, el hombre sólo es libre en la medida en que está bajo la ley moral, pues gracias a ésta puede juzgarse como perteneciente a un orden suprasensible.

¿Qué decir, en cambio, del orden de lo sensible? La respuesta está contenida de algún modo en el texto que acabamos de citar: la moralidad es incomprendible desde los datos del mundo sensible; el uso teórico de la razón no alcanza a explicar el *faktum* moral. De acuerdo con lo establecido en la *Crítica de la razón pura*, y que Kant asume en sus obras

7 *Crítica de la razón práctica*. Traducción por E. Miñana y Villagrana y Manuel García Morente. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995, p. 62. (*Kritik der praktischen Vernunft*, Ak., V, 43).

de fundamentación de la ética, la naturaleza sensible, en la medida en que es objeto de experiencia⁸, sólo es concebible desde la *legalidad mecánica*.

Así pues, según el momento formal de la ética kantiana, los órdenes sensible y moral responden a legalidades heterogéneas entre sí; son dos mundos comunicados. A esto es a lo que se refiere la expresión “abismo”, a la que Kant alude en la Introducción a la *Crítica del Juicio*, según veíamos más atrás. Y, por supuesto, la separación entre los dos mundos es esencial para la fundamentación kantiana de la moralidad y de la libertad.

Pero ocurre que Kant distingue un *tercer momento* de la libertad y aquí la mencionada dualidad entre los dos mundos va a ser un problema. Este tercer momento consiste en la *realización* de los fines de la libertad *en el mundo sensible*⁹. Detengámonos en este tercer momento de la libertad, pues es a él al que responde la problemática de la *Crítica del Juicio*.

Hay que decir, en primer lugar, que esta idea de la realización de lo moral en lo sensible nace, como mandato de la razón práctica, en la misma Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, en una sección titulada

8 Experiencia tiene aquí el sentido restringido (propio de la gnoseología de la *Crítica de la razón pura*) de conocimiento científico.

9 Este tercer momento de la libertad constituye lo que cabe denominar el momento *material* de la ética kantiana y se expresa también en otros dos conceptos: el concepto de *teleología moral* y el concepto de *bien supremo*. Ciertamente, la ética de Kant es una ética formal. Es formal en el sentido de que la ley moral prescribe a la voluntad la mera universalidad de las máximas, independientemente de todo objeto o efecto a conseguir mediante la acción. Pero esto no quiere decir que no haya un objeto o fin a realizar. Sólo que el concepto de éste no es establecido antes de la ley moral sino sólo después de ésta y por ésta. (Vid. en este sentido el cap. II de la “Analítica de la razón pura práctica” de la *Crítica de la razón práctica*, titulado: “Del concepto de un objeto de la razón pura práctica”).

“De la deducción de los principios de la razón pura práctica”. He aquí un texto en ese sentido:

Esta ley (la ley moral) debe (*soll*) proporcionar al mundo de los sentidos, como *naturaleza sensible* (en lo que concierne a los seres racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*, sin romper, sin embargo, el mecanismo de aquella. (...) la ley moral nos transporta, según la idea, a una naturaleza en la que la razón pura, si fuese acompañada por la facultad física adecuada a ella, produciría el supremo bien y determina a nuestra voluntad a conferir al mundo sensible la forma como de un todo de seres racionales¹⁰.

Es decir, según esta sección de la segunda *Crítica*, la ley moral no es sólo fundamento subjetivo de determinación de la voluntad; sino que, además, de la ley moral, como fundamento de determinación de la voluntad, debe surgir un orden nuevo, en el que la naturaleza sensible se articule según exigencias morales. El bien supremo consistiría en una reorganización moral de la existencia empírica de los hombres.

Una de las preguntas que cabe formular es la siguiente: ¿A qué alude el ideal de este nuevo orden, de esta nueva naturaleza, pensada como reorganización moral de lo sensible o realización de los fines de la libertad en el mundo sensible? La respuesta no es

10 *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, pp. 63-64. (*Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 43). Esta idea del bien supremo como un todo de seres racionales es paralela a la idea del reino de los fines de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y se corresponde igualmente con la teleología moral que saca a la luz la *Crítica del Juicio*. Dicha teleología moral aparece no sólo en el pasaje transcrito de la sección II de la Introducción definitiva, sino también en la sección IX de ésta y en los párrafos 87 y 88 de la tercera *Crítica*.

segura; pero hay autores que lo interpretan en el sentido de un ideal futuro, histórico, en el que las leyes morales gobernarían tanto las actitudes y las disposiciones subjetivas de los individuos como el medio objetivo de las instituciones sociales, jurídicas, políticas, educativas, entre otras¹¹.

A mi modo de ver, ese ideal moral de la realización de los fines de la libertad en el mundo sensible hace juego, en efecto, con el pensamiento socio-histórico y jurídico-político de Kant, el cual se desenvuelve en el marco de su concepto de *Ilustración*. Pues Ilustración significa para Kant un modelo de perfección, al que deben aspirar tanto los individuos como las sociedades, y que el género humano habrá de conquistar a través de su desarrollo histórico. El ideal kantiano de progreso no es el desarrollo científico-técnico, sino la *mejora del mundo en el plano moral*.

Sin embargo, el abismo creado por las dos primeras *Críticas* entre lo sensible y lo moral parece amenazar de *inconsistencia* a este tercer momento de la libertad, consistente en una reorganización moral de lo empírico. En efecto, pues según las dos primeras *Críticas*, la única legalidad de lo empírico comprensible para nosotros es la legalidad mecánica. He aquí un pasaje de la segunda *Crítica* en ese sentido:

Ahora bien, en la naturaleza real, en cuanto ella es un objeto de experiencia, la libre voluntad no está determinada por sí misma a máximas tales que, por sí mismas, pudiesen fundar una naturaleza, según leyes universales, o convinieran de

11 Por ejemplo, I. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, París, Méridiens Klincksieck, 1989, pp. 61-65.

suyo con una naturaleza que fuese ordenada según éstas; más bien son las inclinaciones particulares que, si bien constituyen un todo natural según leyes patológicas (físicas), no empero una naturaleza que sólo por nuestra voluntad sería posible según leyes puras prácticas¹².

Y más adelante escribe:

(...) la libertad de una causa eficiente, sobre todo en el mundo de los sentidos, no puede ser comprendida de ningún modo, según su posibilidad¹³.

Pero, entonces, si es inconcebible la libertad en el mundo de los sentidos, ¿es razonable siquiera el mandato de la razón práctica de realizar en ese mundo, el mundo sensible, los fines de la libertad?

Desde luego, el proyecto moral de la filosofía crítica no sería consistente si la naturaleza sensible quedara definitivamente en la obra de Kant como siendo impermeable a los fines de la libertad.

Es importante destacar que en la filosofía práctica de Kant son discernibles dos planos: el de la *fundamentación* y el de la *realización*. Desde el punto de vista de la fundamentación, la separación entre los mundos, como ya hemos apuntado, es esencial. Pero, en el plano de la realización, el abismo entre los dos mundos parece amenazar de inconsistencia al proyecto moral de la filosofía práctica de Kant. El mandato de la razón práctica de realizar en lo sensible los fines de la libertad no parece que sea compatible con la dualidad entre los dos mundos.

12 *Crítica de la razón práctica, op. cit.*, pp. 64-65. (*Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 44).

13 *Crítica de la razón práctica, op. cit.*, p. 120. (*Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 94).

Por eso precisamente, Kant formula en su *Crítica del Juicio* la exigencia de pensar lo sensible de tal modo que concuerde con los fines de la libertad, (pues estos, según la razón práctica, *deben* realizarse en la primera). Lo suprasensible ha de poder influir sobre lo sensible¹⁴; por tanto, éste tiene que poder pensarse de tal modo que sea permeable a los fines de la libertad¹⁵.

Hay que notar que, según Kant, es lo suprasensible lo que ha de influir sobre lo sensible; por eso, *es lo sensible lo que hay que pensar de otra manera*.

Ahora bien, pensar lo sensible de otro modo (a saber, de un modo tal que concuerde con la realización en el mismo de los fines de la libertad) no implica destruir, eliminar, la visión del conocimiento de la naturaleza tal como se expone en la *Crítica de la razón pura*. Lo que implica más bien es una ampliación del concepto de lo sensible o del concepto de la naturaleza más allá de la causalidad mecánica.

Dicho de otro modo, lo que resulta de todo ello es una nueva limitación de la causalidad mecánica. Si en la primera *Crítica* Kant limitó el alcance de la causalidad mecánica a lo fenoménico, lo que se nos desvela en la *Crítica del Juicio* es que, incluso dentro del ámbito de lo sensible, hay fenómenos que no se dejan interpretar desde una legalidad meramente mecánica.

14 Como advierte Fontán, la influencia que se pide es de carácter unidireccional; es decir no se trata de que lo sensible influya sobre lo suprasensible, sino que es lo suprasensible lo que debe influir sobre lo sensible. Cf. FONTÁN, M. *El significado de lo estético. La "Crítica del Juicio" y la filosofía de Kant*, Pamplona, EUNSA, 1994, pp. 96-97.

15 Vid. el texto de la tercera *Crítica* citado más arriba.

Pues bien, esos fenómenos son, por un lado, la experiencia de lo bello, que Kant tematiza en la primera parte de la *Crítica del Juicio* (la “Crítica del Juicio estético”) y, por otro lado, los seres orgánicos de la naturaleza o los fenómenos biológicos, que tematiza en la segunda parte (la “Crítica del Juicio teleológico”) y que nos conduce a una interpretación teleológica de la naturaleza.

2. EL HOMBRE, EN SU SER SENSIBLE, COMO PUNTO DE REFERENCIA

Partiendo de la problemática expuesta, la *Crítica del Juicio* se deja interpretar como un replanteamiento y una ampliación del discurso de la filosofía crítica sobre lo sensible. En efecto, pues lo que se pide es que lo sensible concuerde con la moralidad.

Por otro lado, hay razones para pensar que el punto de referencia de la tematización de lo sensible no es la naturaleza sensible sin más, sino, sobre todo, el hombre en su dimensión sensible; es decir, el sujeto humano, en tanto que ser dependiente de la sensibilidad y en tanto que un ser situado entre otras cosas en el mundo.

La razón de ello es que el sujeto de la realización de los fines de la libertad en el mundo es el hombre. He aquí algunos textos en ese sentido:

La razón pura en cuanto capacidad práctica (...) no sólo entraña en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que también suministra merced a ello, al mismo tiempo, un principio subjetivo-constitutivo del

concepto de un objeto que sólo puede pensar la razón y que debe hacerse real en el mundo mediante *nuestras acciones* según aquella ley. Por tanto, la idea de un fin final en el uso de la libertad según leyes morales¹⁶.

Por tanto, la condición de posibilidad de la realización de lo moral en el mundo se sitúa del lado del hombre, tal como afirma Kant expresamente en el siguiente pasaje de la Introducción definitiva a la *Crítica del Juicio*:

El efecto, según el concepto de la libertad, es el fin final¹⁷; éste (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual la condición de la posibilidad del mismo en la naturaleza (del sujeto, como ser sensible, a saber, como hombre) es presupuesta¹⁸.

Parece claro entonces que el punto de referencia de la tematización de la naturaleza sensible en la tercera *Crítica* es el hombre.

Además, y en esta perspectiva, lo sensible se toma en la *Crítica del Juicio* en dos sentidos: en la “Crítica del Juicio estético” se trata de lo sensible *en* nosotros; en cambio en la “Crítica del Juicio teleológico” se trata más bien de la naturaleza exterior, de la cual el hombre es miembro.

16 *Crítica del Juicio*, & 88, *op. cit.*, p. 398. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 453). La cursiva (*nuestras acciones*) es nuestra.

17 La noción de “fin final” tiene distintos sentidos en la *Crítica del Juicio*, especialmente en la “Crítica del Juicio teleológico”, aunque todos ellos relacionados entre sí. En los dos pasajes transcritos a lo que alude es a la realización de los fines de la moralidad en el mundo; dicho de otro modo, a la tarea de moralizar la naturaleza o someter a ésta a la moralidad.

18 *Crítica del Juicio*, *op. cit.*, p. 109. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 195-196).

La problematización de lo sensible en el primer sentido (lo sensible *dentro* de nosotros) se expresa en la “Crítica del Juicio estético” en la forma de un discurso renovado sobre el *sentimiento de placer y dolor* (esto es, nuestra sensibilidad en el plano práctico). En cambio, la problematización de lo sensible en la segunda parte se expresa en la forma de una interpretación teleológica de la naturaleza: partiendo de los seres organizados de la naturaleza (los fenómenos biológicos) se llega en esta segunda parte a la imagen de la naturaleza como un sistema de fines, en el marco del cual es posible formular la pregunta por el fin final de la existencia del mundo, una pregunta que no era planteable desde la imagen de la naturaleza como mero mecanismo natural.

A lo que tiende todo este replanteamiento de lo sensible en cada una de las dos partes es a corregir la *fragmentación de la razón* a la que habían conducido las dos *Críticas* anteriores.

Pues la solución de la tercera Antinomia de la *Crítica de la razón pura*, según la cual el hombre puede ser libre considerado como *noumeno*, pero en tanto que fenómeno está sometido a la causalidad mecánica de la naturaleza, no encaja bien con el tercer momento de la libertad, es decir, con la realidad de sus fines en el mundo sensible.

Por tanto, la consistencia del proyecto moral de la filosofía crítica exige corregir la fragmentación de la razón humana; es preciso fundar críticamente la originalidad del hombre en la naturaleza y la elevación de su ser sensible sobre la mera animalidad (o mero mecanismo natural).

Pues bien, en la tercera parte de esta exposición vamos a atender al replanteamiento de lo sensible *en* nosotros, tal como se lleva a cabo en la “Analítica de lo bello” de la “Crítica del Juicio estético”.

Las preguntas a perseguir son las siguientes: ¿En qué medida la experiencia de lo bello significa una ampliación de la imagen del hombre como ser sensible? ¿En qué sentido el hecho de la experiencia de lo bello permite pensar la concordancia de nuestra dimensión sensible con nuestra dimensión y tarea morales? ¿Son conciliables en el sujeto humano sensibilidad (sentimiento de placer y dolor en el plano práctico) y moralidad o libertad? Pues en las obras de fundamentación de la ética el sentimiento de placer y dolor era antitético de la moralidad; esto es, equivalía a determinación patológicamente determinada y, en ese sentido, se mostraba siempre como el gran obstáculo de la moralidad.

Así pues, es desde toda esa problemática de la dualidad entre los dos mundos y desde el proyecto de la realización de los fines de la libertad en el mundo sensible; por tanto, desde la exigencia de pensar la concordancia de lo sensible con lo moral, desde donde hay que leer la teoría estética de la *Crítica del Juicio*.

3. EL SENTIMIENTO DE LO BELLO. SUS APOR- TACIONES A LA ORIGINALIDAD DEL HOM- BRE EN LA NATURALEZA

Titulo así este apartado (“El sentimiento de lo bello”) y pongo en cursiva la palabra *sentimiento* porque la

facultad del alma o la facultad del espíritu que pasa a primer plano en la “Crítica del Juicio estético” es el sentimiento de placer y dolor¹⁹; y porque en ella tiene lugar lo que podríamos llamar una redención crítica o transcendental del mismo: el sentimiento de placer y dolor adquiere en este lugar carta de ciudadanía, por así decir, en la filosofía transcendental.

Podemos empezar destacando que uno de los logros más visibles de la teoría estética de la *Crítica del Juicio* es la *autonomía* de lo bello, esto es, la separación de lo bello respecto a lo cognoscitivo y a lo práctico. Y, sin embargo, lo que Kant persigue con su teoría estética es vincular por medio de ésta (por medio de la experiencia de lo bello) a la razón teórica con la razón práctica, a la naturaleza con la libertad. Veremos cómo se las arregla Kant. Para ello vamos a seguir el hilo conductor de los cuatro Momentos de la “Analítica de lo bello”.

3.1. CUALIDAD ESTÉTICA DEL JUICIO DE LO BELLO Y DESINTERÉS DE LA SATISFACCIÓN

La autonomía de lo bello respecto a lo cognoscitivo y a lo práctico empieza a construirse ya en el Primer Momento de la “Analítica de lo bello.

El primer paso consiste en separar lo *bello* de lo *cognoscitivo*. Lo que decide el carácter acognoscitivo del juicio de lo bello (o juicio del gusto²⁰) es la

19 Las otras dos facultades del alma son la facultad de conocer y la facultad de desear. Vid., por ejemplo, el cuadro final de la Introducción definitiva a la *Crítica del Juicio*.

20 Siguiendo una terminología propia de la época, Kant llama “gusto” a “la facultad de juzgar lo bello”. *Crítica del Juicio*, & 1, *op. cit.*, p. 113. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 203, nota de Kant).

cualidad estética de éste: el juicio de lo bello no es un juicio de conocimiento sino estético. Estético, frente a cognoscitivo, quiere decir que, en la apreciación de algo como bello, la representación del objeto se enlaza con el sentimiento de placer o de dolor del sujeto, y no con el concepto del objeto, para un conocimiento de éste²¹. Un juicio cognoscitivo es aquel en el cual tiene lugar una determinación del objeto; en cambio, en el juicio de algo como bello lo que es determinado no es el objeto sino el estado de ánimo del sujeto, su sentimiento. En Kant, lo bello no nos habla de las cosas, sino del sujeto.

Una vez situada la experiencia de lo bello en el terreno del sentimiento, el segundo paso consiste en separar el *sentimiento de lo bello* de las otras dos clases de sentimiento, ambas pertenecientes al terreno práctico; *práctico*, en el sentido de que se enlazan con la facultad de desear. Esas otras dos clases de sentimiento son, por una parte, lo *agradable*; y, por otra parte, la satisfacción en lo *bueno*, ya sea lo bueno para algo (lo útil), ya sea lo bueno en sí mismo (el bien moral).

Pues bien, el concepto que sirve a Kant para separar lo bello de lo práctico es el concepto de *interés*. Este concepto es central en la teoría kantiana de lo bello. Kant lo describe en los siguientes términos:

Llámase interés (*Interesse*) a la satisfacción (*Wohlgefallen*) que unimos con la representación de la existencia de un objeto. En esta medida (añade Kant), un objeto tal guarda siempre

21 Por tanto, puede apreciarse ya que tomar en consideración la experiencia de lo bello significa para Kant encararse directamente con el sentimiento de placer y de dolor, pues lo que define la cualidad estética del juicio de lo bello es justamente su referencia o su enlace con el sentimiento de placer o dolor.

y al mismo tiempo relación con la facultad de desear, sea como fundamento de determinación de la misma, sea, al menos, como necesariamente unida al fundamento de determinación de la misma²².

La tesis de Kant es que el “juicio puro de gusto”²³ es *desinteresado*, esto es, indiferente a la *existencia* del objeto. El término contrapuesto a interés es el término *contemplación*:

Cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa (...), sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión)²⁴.

Es decir, el fundamento de determinación del juicio de lo bello es la mera *representación del objeto*, no la existencia de éste.

A la idea de contemplación se contrapone la idea de *inclinación o deseo* del objeto²⁵. Así, en la satisfacción práctica (lo agradable y lo bueno) el objeto no es meramente contemplado, sino deseada su existencia. Ambos, lo agradable y lo bueno, se enlazan con el interés: es decir, lo que place no es meramente la representación del objeto, sino su realidad.

La diferencia es que, mientras que en lo agradable la satisfacción se enlaza de manera inmediata con la realidad del objeto, en lo bueno, dicho enlace está mediado por el *concepto del objeto* como bueno; es

22 *Crítica del Juicio*, & 2, *op. cit.*, p. 115. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 204).

23 *Crítica del Juicio*, & 2, *op. cit.*, p. 116. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 205).

24 *Crítica del Juicio*, & 2, *op. cit.*, p. 115. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 204). Los ejemplos que aduce Kant en este párrafo dos son muy expresivos al respecto.

25 A su vez, el deseo es inseparable de la idea de interés: “querer algo y tener una satisfacción en la existencia de ello, es decir, tomar un interés en ello, son cosas idénticas”. *Crítica del Juicio*, & 4, *op. cit.*, p. 121. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 209).

decir, se desea la realidad del objeto, no directamente, sino porque éste es presentado como bueno por la razón. Lo agradable descansa únicamente sobre la sensación. Lo bueno, en cambio, descansa sobre un concepto de la razón²⁶. Pero tanto lo agradable como lo bueno están unidos con el interés: “No sólo el objeto place, sino también su existencia”²⁷.

Lo bello, en cambio, no depende de la realidad del objeto. Por eso, es decir, debido a su carácter desinteresado, Kant califica a la satisfacción en lo bello como la única satisfacción “libre”. La satisfacción en lo bello es libre porque no está determinada ni por una necesidad de los sentidos ni por una necesidad de la razón:

Puede decirse que, entre todos estos tres modos de la satisfacción, la del gusto en lo bello es la única satisfacción desinteresada y libre, pues no hay interés alguno, ni el de los sentidos ni el de la razón, que arranque el aplauso (...). Un objeto de la inclinación y uno que se imponga a nuestro deseo mediante una ley de la razón no nos dejan libertad alguna para hacer de algo un objeto de placer para nosotros mismos. Todo interés presupone exigencia o la produce y, como fundamento de determinación del aplauso, no deja ya que el juicio sobre el objeto sea libre.

En lo que concierne al interés de la inclinación en lo agradable, recuérdese que cada cual dice: el hambre es la

26 “Agradable es aquello que place a los sentidos en la sensación”. *Crítica del Juicio*, & 3, *op. cit.*, p. 117. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 205). “Bueno es lo que, por medio de la razón y por el simple concepto, place (...) De un manjar que excita el gusto con especias y otros ingredientes dicese, sin titubear, que es agradable, confesando al mismo tiempo que no es bueno, porque si bien inmediatamente deleita a los sentidos, en cambio, considerado mediatamente, es decir, por medio de la razón, que mira a las consecuencias, disgusta”. *Crítica del Juicio*, & 4, *op. cit.*, pp. 118-120. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 207-209).

27 *Crítica del Juicio*, & 5, *op. cit.*, p. 121. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 209).

mejor cocinera y a los que tienen buen apetito gusta todo con tal de que sea comestible. Por lo tanto, semejante satisfacción no demuestra elección alguna según el gusto. Sólo cuando se ha calmado la necesidad puede decidirse quién tiene o no tiene gusto entre muchos²⁸.

Y lo mismo, en lo que concierne al interés en el bien moral: “Pues donde habla la ley moral, ya no queda objetivamente elección libre alguna, en lo que toca a lo que haya de hacerse”²⁹.

Así pues, la satisfacción en lo bello es una satisfacción libre. Ahora bien, con ello, casi sin darnos cuenta, hemos dado un paso importante en la dirección de una nueva forma de ver lo sensible y de su concordancia con el orden moral de la libertad. Pues en las obras de fundamentación de la ética el sentimiento de placer o de dolor se situaba siempre del lado de lo mecánico-patológico; es decir, era siempre sinónimo de determinación por la naturaleza (por las inclinaciones naturales) y, en esa medida, antitético de la libertad.

Ahora, en cambio, en el hecho de la experiencia de lo bello, el sentimiento de placer o de dolor se muestra como siendo independiente de la determinación mecánica.

Más aún, ahondando en la reflexión trascendental sobre lo bello, nos vamos a encontrar, como veremos más adelante, con que el sentimiento de lo bello, si bien no es reductible a lo moral, presenta una afinidad con éste.

28 *Crítica del Juicio*, & 5, *op. cit.*, p. 122. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 210).

29 *Crítica del Juicio*, & 5, *op. cit.*, p. 122. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 210).

Antes de entrar en el segundo Momento de la “Analítica de lo bello”, es importante subrayar otro elemento que aparece en el primer Momento: se trata de la adscripción kantiana de la experiencia de lo bello a la *doble dimensión del hombre: racional y sensible*, al mismo tiempo. He aquí el pasaje en cuestión:

El agrado vale también para los animales irracionales; belleza sólo para los hombres, es decir, seres animales, pero racionales, aunque no sólo como tales (verbigracia, espíritus), sino, al mismo tiempo, como animales; pero lo bueno, para todo ser racional en general³⁰.

He citado este texto porque me parece que ilustra la idea de que la experiencia de lo bello constituye el lugar en el que se encuentran y se reconcilian las dos dimensiones del sujeto humano: su dimensión sensible y su dimensión racional. La experiencia de lo bello sólo es posible para aquellos seres dotados de sensibilidad y de racionalidad. Enseguida veremos que el juicio estético de lo bello tiene como fundamento de determinación justamente la armonía entre esas dos dimensiones: la imaginación (la “sensibilidad” “de nuestra facultad”³¹) y el entendimiento³². Pero con ello, entramos ya en el otro gran hilo argumental de la “Analítica de lo bello”.

3.2. UNIVERSALIDAD ESTÉTICA. SENTIMIENTO Y JUICIO

La separación de lo bello respecto a lo cognoscitivo y a lo práctico constituye uno de los dos grandes hilos

30 *Crítica del Juicio*, & 5, *op. cit.*, pp. 121-122. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 210).

31 *Crítica del Juicio*, & 59, *op. cit.*, p. 286. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 354).

32 Estoy de acuerdo con el comentario que hacen al texto transcrito los editores de la versión castellana de la *Crítica del Juicio*. (Vid. *Crítica del Juicio*, & 5, *op. cit.*, p. 122; nota de los Eds.).

conductores de la argumentación de la “Analítica de lo bello”. Pero hay otro gran hilo conductor, otro gran movimiento, por así decir, que consiste en vincular el sentimiento de lo bello con la facultad de conocer (no con el conocimiento del objeto, sino con la facultad de conocer). Este segundo movimiento es esencial; pues gracias a él se mostrará que el sentimiento de placer o de dolor no es en todos los casos antitético de la moralidad, sino que, en el caso del sentimiento de lo bello, es, incluso, afín a ésta.

Este segundo movimiento pasa a primer plano en el segundo Momento de la “Analítica de lo bello”, pero empieza a hacerse ya visible en el primer Momento. Veamos.

Decíamos más arriba que la satisfacción en lo agradable descansa sobre la mera sensación y que la satisfacción en lo bueno descansa en el concepto del objeto. Pues bien, entre la sensación y el concepto sitúa Kant el *juicio del objeto*.

Pero Kant entiende aquí por juicio del objeto no un juicio conceptual (cognoscitivo), con el cual se expresa alguna propiedad del objeto, sino la relación en la que se hallan la imaginación y el entendimiento³³ para que pueda haber conocimiento, pero antes de todo conocimiento determinado. Al Juicio, así entendido, es a lo que Kant denomina en este contexto “*reflexión*”:

33 Aunque es en el segundo Momento de la “Analítica de lo bello” donde Kant se refiere explícitamente a la armonía de la imaginación y entendimiento como fundamento determinante del juicio del gusto, la alusión a la unidad entre esas dos facultades en el juicio de lo bello se halla ya al comienzo mismo del primer Momento: “Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo”. *Crítica del Juicio*, & 1, *op. cit.*, pp. 113-114. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 203).

Para encontrar que algo es bueno tengo que saber siempre qué clase de cosa deba ser el objeto, es decir, tener un concepto del mismo; para encontrar en él belleza no tengo necesidad de eso. Flores, dibujos, letras, rasgos que se cruzan sin intención, lo que llamamos hojarasca, no significan nada, no dependen de ningún concepto, y, sin embargo, placen. La satisfacción en lo bello tiene que depender de la reflexión sobre un objeto, la cual conduce a cualquier concepto (sin determinar cuál), y por esto se distingue también de lo agradable, que descansa totalmente sobre la sensación³⁴.

De este modo, el juicio sobre lo bello, si bien no es un juicio de conocimiento, se vincula a la facultad de conocer, concretamente al Juicio o facultad de juzgar.

Pero, como decíamos, es en el segundo Momento de la “Analítica de lo bello” donde este otro gran hilo argumental de la “Analítica de lo bello” (la vinculación del sentimiento de lo bello con la facultad de conocer) pasa a primer plano. Veremos que Kant descubre dicha vinculación al preguntarse por el fundamento de la pretensión del juicio estético de lo bello a *universalidad*.

Una de las tesis que Kant defiende con mayor rotundidad en su estética es que al juicio de lo bello le es inherente una pretensión de validez universal. Es decir, quien declara que una cosa es bella *exige que todos los demás la declaren también bella*.

En cambio, esa pretensión no se halla en el caso de los juicios sobre lo agradable, como puede verse en los siguientes ejemplos:

34 *Crítica del Juicio*, & 4, *op. cit.*, p. 119. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 207).

En lo que toca a lo *agradable*, reconoce cada cual que su juicio, fundado por él en un sentimiento privado y mediante el cual él dice de un objeto que le place, se limita también sólo a su persona. Así es que cuando, verbigracia, dice: “El vino de Canarias es agradable”, admite sin dificultad que le corrija otro la expresión y le recuerde que debe decir: *me* es agradable”. Y esto, no sólo en el gusto de la lengua, del paladar y de la garganta, sino también en lo que puede ser agradable a cada uno para los ojos y los oídos (...) Discutir para tachar de inexacto el juicio de otros apartado del nuestro, como si estuviera con éste en lógica oposición, sería locura. En lo que toca a lo agradable, vale, pues, el principio de que *cada uno tiene su gusto propio* (de los sentidos).

Con lo bello ocurre algo muy distinto. Sería (exactamente al revés) ridículo que alguien que se preciase un tanto de gusto, pensara justificarlo con estas palabras: “Ese objeto (el edificio que vemos, el traje que aquel lleva, el concierto que oímos, la poesía que se ofrece a nuestro juicio) es bello *para mí*”. Pues no debe llamarlo *bello* si sólo a él le place. (...) al estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción; juzga, no sólo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas. Por lo tanto, dice: la *cosa* es bella y en su juicio de la satisfacción, no cuenta con la aprobación de otros porque los haya encontrado a menudo de acuerdo con su juicio, sino que la *exige* de ellos. Los censura si juzgan de otro modo y les niega el gusto, deseando, sin embargo, que lo tengan. Por lo tanto, no puede decirse: cada uno tiene su gusto particular. Esto significaría tanto como decir que no hay gusto alguno³⁵.

Esta diferencia entre el juicio de lo agradable y el juicio de lo bello desde el punto de vista de la universalidad la expresa también Kant en los siguientes términos: el “gusto de los sentidos” “enuncia sólo juicios privados”; en cambio, el “gusto

35 *Crítica del Juicio*, & 7, *op. cit.*, pp. 124-125. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 212-213).

de reflexión” enuncia “juicios de valor universal (públicos)”³⁶.

En lo que se refiere a la pretensión a universalidad, el juicio de lo bello se parece más bien al juicio sobre el bien, pues también éste pretende universalidad.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ambos: pues “el bien es representado como objeto de una satisfacción universal sólo *mediante un concepto*”³⁷. Es decir, la universalidad del juicio sobre el bien se basa en conceptos. En cambio la universalidad del juicio de lo bello no puede fundarse en conceptos, ya que no es un juicio cognoscitivo, ni teórico ni práctico.

Entonces la cuestión que hay que resolver es la siguiente: ¿A qué se debe la pretensión del juicio de lo bello a la aprobación de todos? ¿Cuál es el fundamento de la universalidad del juicio del gusto?

En su respuesta Kant aduce dos tipos de argumentos. Uno de ellos (que podríamos calificar de *empírico-psicológico*) procede del carácter desinteresado de la satisfacción en lo bello. Consiste en la “consciencia de la ausencia (...) de todo interés”³⁸: quien juzga que una cosa es bella es consciente de que su satisfacción no depende de ningún interés; por tanto, considera que no puede fundarse en inclinaciones o condiciones privadas, sino en “aquello que puede presuponer también en cualquier otro”³⁹.

Desde luego hay que resaltar que con este primer argumento se rompe ya uno de los supuestos básicos

36 *Crítica del Juicio*, & 8, *op. cit.*, p. 126. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 214).

37 *Crítica del Juicio*, & 7, *op. cit.*, p. 125. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 213).

38 *Crítica del Juicio*, & 6, *op. cit.*, p. 124. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 212).

39 *Crítica del Juicio*, & 6, *op. cit.*, p. 123. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 211).

de las obras de fundamentación de la ética: la ecuación entre sentimiento de placer y dolor = satisfacción de inclinaciones e intereses *privados*. Se rompe esa ecuación, porque, en el caso del sentimiento de lo bello, sentimiento de placer y dolor, y universalidad no son, como estamos viendo, términos excluyentes entre sí.

El segundo argumento es más bien de naturaleza *transcendental*. Veamos.

En primer lugar, hay que subrayar que la universalidad que pretende el juicio sobre lo bello no es meramente empírica o comparativa; no es una mera generalidad, consistente en la coincidencia de muchos en la apreciación de algo como bello. La universalidad en cuestión es aquí universalidad estricta, esto es, conlleva *necesidad*⁴⁰.

Necesidad tiene aquí el sentido de *exigencia*: quien juzga algo como bello *exige* la aprobación o la adhesión de los demás a su juicio. Esta relación entre universalidad y necesidad, en el sentido de exigencia por parte de quien juzga algo como bello, la veíamos ya en un pasaje que transcribíamos más arriba:

Cuando alguien estima algo como bello “*exige (mutet)* a los otros exactamente la misma satisfacción; juzga, no sólo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas. Por lo tanto, dice: la *cosa* es bella y en su juicio de la satisfacción, no cuenta

40 Kant trata de la pretensión del juicio del gusto a universalidad estricta en el Momento segundo de la “Análítica de lo bello” y trata de su pretensión a necesidad en el cuarto Momento. Pero aunque trate de la universalidad y la necesidad en momentos distintos, ambas están enlazadas entre sí: es decir, la universalidad no es empírica, sino necesaria; y la necesidad se refiere a la pretensión de universalidad.

con la aprobación de otros porque los haya encontrado a menudo de acuerdo con su juicio, sino que la *exige* de ellos. Los censura si juzgan de otro modo y les niega el gusto, deseando, sin embargo, que lo tengan⁴¹.

Es sabido que para Kant la pretensión de un juicio a universalidad estricta es indicio seguro de que tiene un origen *a priori*⁴². Sin embargo, en el caso del juicio de lo bello, la justificación de su pretensión a universalidad presenta una peculiaridad especial: pues por ser un juicio estético y no un juicio cognoscitivo dicha pretensión *no puede basarse en conceptos*⁴³.

Pues bien, una de las novedades que aporta la “Analítica de lo bello” es la distinción entre universalidad *lógica* u *objetiva* y universalidad *subjetiva* o *estética*.

La primera se refiere a la extensión de un concepto. La segunda se refiere, en cambio, a la esfera de los sujetos que juzgan. En un juicio de validez universal lógica u objetiva el predicado se extiende a todos los

41 *Crítica del Juicio*, & 6, *op. cit.*, p. 125. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 212-213).

42 “(...) en un juicio que posee esencialmente universalidad estricta ésta apunta a una especial fuente de conocimiento, es decir, a una facultad de conocimiento *a priori*. Necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori* y se hallan inseparablemente ligados entre sí”. *Crítica de la razón pura*, *op. cit.* p. 44. (*Kritik der reinen Vernunft*, B 4).

43 “Primeramente hay que convencerse totalmente de que, mediante el juicio de gusto (sobre lo bello), se exige a *cada cual* la satisfacción en un objeto, sin apoyarse en un concepto (pues entonces sería esto el bien) y de que esa pretensión a validez universal pertenece tan esencialmente a un juicio mediante el cual declaramos algo *bello*, que, sin pensarla en él, a nadie se le ocurriría emplear esa expresión, y entonces, en cambio, todo lo que place sin concepto vendría a colocarse en lo agradable, sobre el cual se deja a cada uno tener su gusto para sí y nadie exige de otro aprobación para su juicio de gusto, cosa que, sin embargo, ocurre siempre en el juicio de gusto sobre la belleza”. *Crítica del Juicio*, & 8, *op. cit.*, p. 126. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 214).

objetos comprendidos bajo un concepto dado. Por ejemplo, en el juicio “todas las rosas son bellas” el predicado “bellas” se extiende a todos los objetos que caen bajo ese concepto (en este caso, a todas las rosas); al mismo tiempo, ese predicado vale también para todos los sujetos que se representen ese objeto bajo el mismo concepto. Pero en un juicio estético sobre lo bello el predicado belleza no se enlaza con el concepto del objeto, sino con el sentimiento de los que juzgan; por tanto, su universalidad no es lógica sino sólo subjetiva o estética; es decir, el predicado “belleza” se extiende “sobre la esfera total *de los que juzgan*”⁴⁴.

Desde el punto de vista de la cantidad lógica, todos los juicios del gusto son “individuales”⁴⁵, pues el juicio sobre el sentimiento de lo bello no se funda en el concepto del objeto. Por eso, nadie puede convencerme, mediante *reglas*, de que algo es bello, sino que es preciso que yo lo contemple con mis propios ojos. Ahora bien, una vez que declaro que algo es bello, exijo a todos los demás su adhesión a mi juicio⁴⁶. En suma, la universalidad no es aquí lógica, sino estética. Kant denomina a esta clase de

44 *Crítica del Juicio*, & 8, *op. cit.*, p. 127. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 215).

45 *Crítica del Juicio*, & 8, *op. cit.*, p. 128. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 215).

46 “Si se juzgan objetos sólo mediante conceptos, piérdese toda representación de la belleza. Así pues, no puede haber tampoco regla alguna según la cual alguien tuviera la obligación de juzgar algo como bello. ¿Es un traje, una casa, una flor bella? Sobre esto no se deja nadie persuadir en su juicio por motivos ni principios algunos. Queremos someter el objeto a la apreciación de nuestros ojos mismos, como si la satisfacción dependiese de la sensación, y, sin embargo, cuando después se dice del objeto que es bello, creemos tener en nuestro favor un voto general y exigimos la adhesión de todo el mundo, mientras que toda sensación privada no decide más que para el contemplador y su satisfacción”. *Crítica del Juicio*, & 8, *op. cit.*, pp. 128-129. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 215-216).

universalidad “validez común” (*Gemeingültigkeit*)⁴⁷ y también “universal comunicabilidad” (*allgemeine Mittelbarkeit*)⁴⁸.

La experiencia estética no se rige por reglas, pero es universalmente comunicable, universalmente participable. A mi modo de ver, universalidad significa aquí intersubjetividad. Pues a lo que alude es a validez intersubjetiva del sentimiento; a la idea de concordancia, acuerdo o comunidad de sentimientos entre los que juzgan; reconocimiento o anticipación del sentimiento de los demás en el mío propio⁴⁹.

La cuestión que hay que abordar ahora es la siguiente: ¿Cuál es el *fundamento* de la universal comunicabilidad del sentimiento de lo bello?

Resolver esta cuestión implica, al mismo tiempo, resolver esta otra ¿Cuál es el fundamento de determinación de la satisfacción en lo bello?

En realidad, ambas preguntas se condicionan la una a la otra: pues sólo podrá aceptarse como fundamento de determinación de lo bello algo que, al mismo tiempo, justifique la pretensión de éste a universal comunicabilidad. En la respuesta a estas preguntas vamos a toparnos con el *núcleo central* de la teoría estética de Kant.

47 *Crítica del Juicio*, & 8, *op. cit.*, pp. 127. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 214).

48 *Crítica del Juicio*, & 9, *op. cit.*, pp. 129. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 217).

49 Para E. Cassirer, lo que afirma la conciencia estética es “una comunicabilidad general de sujeto a sujeto, la cual, por tanto, no necesita pasar por lo conceptual-objetivo ni se expone, de este modo, a desaparecer en ello. En el fenómeno de lo bello se da lo inconcebible de que todo sujeto que lo contempla (...) se desprende de toda fortuita particularidad y tiene la conciencia de ser el portador de un sentimiento colectivo que no pertenece ya a éste ni a aquél”. CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p.372.

3.2.1. EL “LIBRE JUEGO” DE LA IMAGINACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO

Para abordar la respuesta de Kant a esas preguntas es preciso tomar en consideración este aspecto: en el punto de partida del juicio sobre lo bello está la *representación del objeto*. Ciertamente, hemos insistido en que el juicio sobre lo bello es estético; esto es, la representación del objeto se enlaza con el sentimiento de placer o de dolor del sujeto. Pero ahora no debemos olvidar que en el punto de partida de dicho juicio está la *representación del objeto*.

He aquí un pasaje del parágrafo nueve que contiene parte de la respuesta de Kant a las dos preguntas:

Pero nada puede ser universalmente comunicado más que el conocimiento y la representación, en cuanto pertenece al conocimiento, pues sólo en este caso es ella objetiva, y sólo mediante él tiene un punto de relación universal con la cual la facultad de representación de todos está obligada a concordar. Ahora bien, si la base de determinación del juicio sobre esa comunicabilidad general de la representación hay que pensarla sólo subjetivamente, que es, a saber, sin un concepto del objeto, entonces no puede ser otra más que el estado del espíritu, que se da en la relación de las facultades de representar unas con otras, en cuanto éstas refieren una representación dada al *conocimiento en general*⁵⁰.

Así pues, en el proceso de justificación de la universal comunicabilidad del juicio de lo bello, Kant apela a la relación de la representación del objeto con el conocimiento, pues sólo por medio de éste puede darse una concordancia de la facultad

50 *Critica del Juicio*, & 9, *op. cit.*, pp. 130. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 217).

de representación de todos en la representación del objeto. Ahora bien, como el juicio sobre lo bello no es cognoscitivo esa concordancia no puede situarse en el concepto del objeto, sino en la *relación* en la que se hallan las facultades de representación para que haya conocimiento en general; pero antes de todo conocimiento determinado.

Las facultades implicadas en el conocimiento son la imaginación y el entendimiento.

Sólo que en el caso del juicio de lo bello imaginación y entendimiento *concuerdan libremente*, es decir, sin un concepto (pues el juicio de lo bello no es un juicio cognoscitivo). Imaginación y entendimiento “están aquí en un juego libre”⁵¹.

Pues bien, la tesis de Kant es que este “libre juego” entre esas dos facultades constituye el fundamento de determinación del sentimiento de lo bello. El sentimiento de lo bello no es otra cosa que el *sentimiento de la armonía entre esas dos facultades* con ocasión de la representación de un objeto. Y dicha

51 “Las facultades de conocer, puestas en juego mediante esa representación, están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento. Tiene, pues, que ser el estado de espíritu, en esta representación, el de un sentimiento del libre juego de las facultades de representar en una representación dada para un conocimiento en general. Ahora bien, una representación mediante la cual un objeto es dado, para que de ahí salga un conocimiento en general, requiere la *imaginación*, para combinar lo diverso de la intuición, y el *entendimiento*, para la unidad del concepto que une las representaciones. Ese estado de un *libre juego* de las facultades de conocer, en una representación mediante la cual un objeto es dado, debe dejarse comunicar universalmente, porque el conocimiento, como determinación del objeto, con la cual deben concordar representaciones dadas (cualquiera que sea el sujeto en que se den), es el único modo de representación que vale para cada cual”. *Crítica del Juicio*, & 9, *op. cit.*, p. 130. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 217).

armonía constituye el fundamento de la universal comunicabilidad del juicio de lo bello⁵².

Así pues, en la justificación de la universal comunicabilidad del sentimiento de lo bello Kant descubre la vinculación de éste a la facultad de conocer. El fundamento de determinación del sentimiento de lo bello radica en la facultad de conocer, si bien no en un uso cognoscitivo de la misma. A la proporción o concordancia de la imaginación y el entendimiento, tal como se requiere para el conocimiento, en general, pero antes de todo conocimiento determinado, es a lo que Kant llama reflexión o simplemente juicio subjetivo del objeto. Según la teoría estética de la tercera *Crítica*, dicho juicio del objeto precede y es la base de la satisfacción en el objeto que llamamos bello; y ese juicio es, igualmente, el fundamento de la universal comunicabilidad de ésta⁵³.

Con ello, hemos llegado al *núcleo central* de la teoría estética de Kant: el fundamento de determinación de la

52 “La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en cuanto estos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un conocimiento en general), teniendo nosotros consciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, que descansa siempre en aquella relación como condición subjetiva”. *Crítica del Juicio*, & 9, op. cit., p. 131. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 217-218).

53 “Este juicio, meramente subjetivo (estético), del objeto o de la representación que lo da, precede, pues, al placer en el mismo y es la base de ese placer en la armonía de las facultades de conocer; pero en aquella universalidad de las condiciones subjetivas del juicio de los objetos fúndase sólo esa validez universal subjetiva de la satisfacción que unimos con la representación del objeto llamado por nosotros bello”. *Crítica del Juicio*, & 9, op. cit., p. 131. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 218). Por otro lado, este pasaje constituye la respuesta de Kant a la pregunta que plantea en el título mismo del párrafo nueve: “Investigación de la cuestión de si, en el juicio de gusto, el sentimiento de placer precede al juicio del objeto o éste precede a aquel”, una cuestión cuya solución “es la clave para la crítica del gusto y, por lo tanto, digna de toda atención”. (*Crítica del Juicio*, & 9, op. cit., p. 129. *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 216). La respuesta, como hemos visto, es la segunda alternativa, pues de otro modo no podría justificarse la pretensión del juicio de gusto a universal comunicabilidad.

satisfacción en lo bello (o del juicio en el que declaramos bella una cosa) es el *libre juego de la imaginación y el entendimiento*.

¿Cómo interpretar el sentido de esta posición central?

La apelación al conocimiento en la justificación del juicio de lo bello a universal comunicabilidad podría sugerir que Kant incurre en una intelectualización de lo estético.

Sin embargo, la implicación de la facultad humana de conocer en el hecho estético tiene más bien este otro sentido: con esa posición Kant tiende a corregir la *antítesis* entre el *ser sensible del hombre y su dimensión racional*: en efecto, el sentimiento de lo bello es inseparable de la condición racional del sujeto humano; la experiencia de lo bello muestra que, en este caso, el sentimiento tiene como base constitutiva la facultad humana de conocer (si bien no un uso cognoscitivo de ésta)⁵⁴.

⁵⁴ Esta idea del libre juego de las facultades en la belleza no es una idea aislada. Tiene una gran importancia en Schiller (1759-1805), uno de los representantes de la época romántica, que se propuso justamente superar la antítesis entre el ser sensible del hombre y su dimensión racional.

Sobre el significado del libre juego de la imaginación y el entendimiento pueden añadirse también las apreciaciones siguientes.

La reflexión transcendental sobre lo bello nos descubre que el conocimiento objetivo, conceptual, no es la realidad radical, por así decir; sino que él mismo presupone un nivel anterior, prelógico o preconceptual, consistente en la concordancia de las facultades cognoscitivas entre sí. Kant insiste en que esa concordancia de las facultades no es conocida aquí intelectualmente, pues no descansa en un concepto, sino que simplemente es “sentida” en su efecto sobre el espíritu. *Vid. Crítica del Juicio*, & 9, *op. cit.*, p. 132. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 219).

Además, Kant describe ese nivel previo a lo cognoscitivo en términos de *vida*, de “animación” mutua de las facultades del espíritu. *Vid. Crítica del Juicio*, & 9, *op. cit.*, p. 132. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 219); *vid. tamb. Ibid.*, & 12, p. 136. (Ak. V, 222). Por otro lado, esta perspectiva hace juego con la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, en la que Kant se ocupa de la vida orgánica y en la que intenta mostrar la irreductibilidad de ésta a procesos meramente mecánicos.

Cabe señalar también este otro aspecto: en el juicio estético de lo bello la *libertad* de la imaginación concuerda con el entendimiento como facultad de los *conceptos* (aunque no por medio de un concepto determinado); es decir, la imaginación en su libertad concuerda con el entendimiento como facultad de la *legalidad* en general. *Vid. sobre ello* la “Nota general a la primera sección de la analítica”, en *Crítica del Juicio*, *op. cit.*, pp. 157-161. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 240-244). Ello significa que la armonía de la imaginación y el entendimiento equivale a la armonía de libertad (la imaginación) y legalidad (el entendimiento). Pensemos que también en la noción kantiana de deber, la libertad (de la voluntad) concuerda con la legalidad (de la razón)

Pero, además, lo que significa la vinculación del sentimiento de lo bello a la facultad de conocer, es decir, al juego armónico de la imaginación y el entendimiento, es la fundamentación de la estética en una base pura o *a priori*.

Y, a su vez, por esa base *a priori*, se desvela una *afinidad* entre la experiencia de lo bello (por lo tanto, una de las expresiones de nuestro ser sensible) y la experiencia moral. El fundamento formal del sentimiento de placer en lo bello revela que nuestro ser sensible no es necesariamente antitético de nuestro ser moral, sino que puede ser concordante con éste.

Dicho de otro modo, la reflexión transcendental sobre lo bello conduce a Kant a descubrir en el sujeto humano una constitución natural proclive a su ser moral.

En suma, el significado de la vinculación del sentimiento de placer en lo bello a la facultad de conocer debe ser interpretado desde el problema central de la tercera *Crítica*, que es el de corregir el abismo entre lo sensible y lo moral; el de fundar una congruencia entre el ser sensible del hombre y su dimensión y tarea morales.

En lo que resta de exposición vamos a intentar concretar estos rendimientos refiriéndonos a algunas posiciones relevantes de los Momentos tercero y cuarto de la "Analítica de lo bello", pues en estos dos Momentos vuelve a aparecer, aunque con expresiones diferentes, ese núcleo central de la estética kantiana.

3.3. FINALIDAD FORMAL. ANALOGÍA DEL SENTIMIENTO DE LO BELLO CON EL SENTIMIENTO MORAL

En el tercer Momento de la “Análítica de lo bello” la relación armónica de la imaginación y el entendimiento se expresa en la noción de una *finalidad formal*, como fundamento *a priori* del juicio de lo bello.

Finalidad formal significa *finalidad sin fin*. Una de las afirmaciones importantes de la teoría estética de Kant es que la satisfacción en lo bello no presupone la *representación de un fin*, ni *subjetivo* ni *objetivo*.

La exclusión del fin viene determinada por estos dos caracteres del juicio estético de lo bello: su carácter desinteresado, por un lado, y su carácter aconceptual, por el otro. Su carácter desinteresado excluye como fundamento de determinación del mismo la representación de un fin subjetivo, esto es, un fin en el sentido de un objeto inmediato de la facultad de desear (la realidad del objeto constituye aquí la base inmediata de la satisfacción; es el caso de la sensación de agrado). Por otro lado, su carácter aconceptual excluye un fin en sentido objetivo, esto es, fundado en el concepto del objeto.

A la finalidad fundada en el concepto del objeto la llama Kant finalidad objetiva; Y ésta puede ser la *utilidad* o la *perfección*. Por tanto, por su carácter aconceptual, lo bello no sólo no se identifica, como es obvio, con lo útil, sino que tampoco se identifica con lo perfecto.

La finalidad que hay a la base de un juicio estético de lo bello es una *finalidad sin fin*; una finalidad meramente *formal*; o dicho de otro modo, la *mera forma* de la finalidad. Ésta es, en efecto, una de las tesis centrales de la teoría estética de la *Crítica del Juicio*.

Finalidad formal o mera forma de la finalidad alude a las ideas de *ajuste, unidad o armonía de lo diverso*. En el caso del juicio de lo bello, la unidad de lo diverso se refiere “a la relación mutua de las facultades de representación, en cuanto son determinadas por una representación”⁵⁵. Se trata, pues, de la misma idea que encontramos en el segundo Momento de la “Analítica de lo bello” a propósito de la pretensión del juicio de gusto a validez universal.

De hecho, en este tercer Momento, Kant identifica o descubre la finalidad formal (que llama también subjetiva), como el fundamento de determinación de la satisfacción en lo bello, a causa de la pretensión de ésta a validez universal:

Ahora bien, esa relación en la determinación de un objeto como bello está enlazada con el sentimiento de un placer que, mediante el juicio de gusto, es declarado al mismo tiempo valedero para cada cual; consiguientemente ni un agrado que acompañe a la representación, ni la representación de la perfección del objeto, ni el concepto del bien, pueden encerrar el fundamento de determinación. Así pues, nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo), y, por consiguiente, la mera forma de la finalidad en la representación, mediante la cual un objeto nos es *dado*, en cuanto somos conscientes

55 *Crítica del Juicio*, & 11, *op. cit.*, pp. 134. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 221).

de ella⁵⁶, puede constituir la satisfacción que juzgamos sin concepto como universalmente comunicable, y, por tanto, el fundamento de determinación del juicio de gusto⁵⁷.

Lo que ahora nos interesa destacar es el *rendimiento* de esta fundamentación del sentimiento de lo bello en la finalidad formal de la imaginación y el entendimiento, para el problema de la tercera *Crítica*. Así pues: ¿De qué modo contribuye la finalidad formal que hay a la base del juicio estético de lo bello a salvar el abismo entre nuestro ser sensible y nuestro ser moral? ¿De qué modo contribuye a fundar la concordancia de la naturaleza con la moralidad? ⁵⁸.

En primer lugar, la fundamentación del sentimiento de lo bello en la finalidad formal de nuestras facultades de representación significa la fundamentación del mismo en bases *a priori*, puras⁵⁹. Dicho de otro modo, equivale a un *formalismo en la estética*.

56 “La conciencia de la finalidad meramente formal en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto, en una representación mediante la cual un objeto es dado, es el placer mismo”. *Crítica del Juicio*, & 12, *op. cit.*, pp. 136. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 222).

57 *Crítica del Juicio*, & 11, *op. cit.*, pp. 135. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 221).

58 El alcance de la finalidad estética para el problema de la concordancia de la naturaleza con la moralidad no se limita al aspecto de la concordancia de nuestro ser sensible (o lo sensible *en nosotros*) con nuestro ser moral, sino que se extiende también a la concordancia de la naturaleza *externa* con la moralidad, pues la finalidad estética, si bien no aumenta nuestro conocimiento de la naturaleza, sí implica, sin embargo, una ampliación del concepto de ésta. Pero en este artículo nos ceñiremos sólo al primer aspecto: pues tratar del segundo nos llevaría mucho más de la “Analítica de lo bello”. Para el segundo aspecto, es decir, la repercusión de la finalidad estética en el concepto de la naturaleza exterior a nosotros y la concordancia de ésta con la moralidad remito a mi estudio: “La finalidad estética y su significado sistemático en la *Crítica del Juicio* de Kant”, de próxima publicación en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, volumen XXXVIII (2011).

59 “*El juicio de gusto descansa en fundamentos a priori*”. *Crítica del Juicio*, & 12, *op. cit.*, pp. 135. (*Kritik der Urteilkraft*, Ak. V, 221).

Pues bien, el gran rendimiento de este formalismo en la estética es la *congruencia*, la *concordancia*, del sentimiento de placer en lo *bello* con la esfera de la moralidad. Dicha concordancia se expresa en el hecho de una afinidad entre el sentimiento de lo bello y el sentimiento moral o sentimiento de respeto hacia la ley moral.

Debido a su fundamento formal, Kant descubre una *afinidad* entre el sentimiento de lo bello y el sentimiento moral.

Ciertamente el placer en lo bello, a diferencia del sentimiento moral, es contemplativo, es decir, es desinteresado⁶⁰ y no práctico⁶¹; pero, al igual que el sentimiento moral, el sentimiento de lo bello descansa en un fundamento formal⁶². Por otro lado, este fundamento formal es diferente en uno y otro caso: el fundamento formal del sentimiento moral es la universalidad de las máximas de la voluntad, la cual procede de la razón (es decir, la ley moral); en cambio, el fundamento formal del sentimiento de lo bello es la finalidad formal en la relación de nuestras facultades de representación.

Sin embargo, uno y otro tienen como base un fundamento formal.

60 Vid. sobre ello *Crítica del Juicio*, & 12, *op. cit.*, p. 136. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 222).

61 El sentimiento moral es práctico, es decir, se enlaza con la facultad de desear y hace de la ley moral un fundamento subjetivo de determinación de la primera. Sobre el sentimiento moral, *vid.* el cap. tercero de la “Analítica de la razón pura práctica” de la *Crítica de la razón práctica*.

62 Vid. sobre ello el & 12.

Pero, ¿por qué el carácter formal del sentimiento de lo bello hace de este sentimiento un sentimiento congruente con el sentimiento moral?⁶³

Para responder a esta pregunta es preciso recordar, aunque sea rápidamente, la noción kantiana de sentimiento moral. Kant entiende por sentimiento moral el efecto, sobre la sensibilidad del sujeto, de la determinación de la voluntad por la ley moral. Dicho efecto es el de un daño a las inclinaciones particulares y, al mismo tiempo, el de una consciencia de nuestra superioridad sobre ellas, en cuanto sujetos de razón pura práctica.

Pues bien, es en este *estado del sujeto* donde radica justamente la afinidad del sentimiento de lo bello con el sentimiento moral. El sentimiento de lo bello concuerda con el sentimiento moral en este sentido: frente a lo agradable, el sentimiento de lo bello constituye un tipo de satisfacción libre de las inclinaciones particulares; sus condiciones formales (la animación mutua de la imaginación y el entendimiento) fundan un tipo de satisfacción que se identifica con la consciencia de nuestra elevación sobre la mera animalidad⁶⁴.

63 La respuesta a esta pregunta no se halla en la “Análítica de lo bello”. Podemos encontrarla en la sección titulada “Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”. *Crítica del Juicio*, op. cit., pp. 187 ss. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 266 ss).

64 Kant había anticipado ya esta idea en la *Crítica de la razón práctica*, en un pasaje de la “Metodología de la razón pura práctica”: “(...) como todo aquello cuya consideración produce subjetivamente una conciencia de la armonía de nuestras facultades de representación, y en donde sentimos fortalecida toda nuestra facultad de conocer (entendimiento e imaginación), produce un placer que se puede comunicar a otros, en lo cual, sin embargo, nos es indiferente la existencia del objeto, considerándolo sólo como la ocasión de darnos cuenta de la disposición de los talentos que nos elevan sobre la animalidad. *K p.V.*, op. cit., p. 192. (*Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 160).

Por eso, Kant llega a decir que la acción hecha por deber es *representable estéticamente como bella*⁶⁵. En efecto, pues el estado del espíritu en la experiencia estética de lo bello es *análogo* al estado del espíritu de una voluntad determinada por la ley moral, es decir, es análogo al sentimiento moral⁶⁶. De ahí que Kant afirme que el juicio puro de gusto favorece el tránsito de lo agradable a lo bueno⁶⁷.

Al mismo tiempo, lo que hace posible la analogía de lo bello con la moralidad es la relación del sentimiento con nuestra facultad de conocer, con el Juicio, como unidad armónica de nuestras facultades de representación.

De este modo, el gusto (la facultad de juzgar lo bello) se presenta en la filosofía crítica de Kant como el lugar en el que se concilian las distintas dimensiones del sujeto humano.

Así pues, parece claro que Kant ha conseguido reducir el abismo entre nuestro ser sensible y nuestro ser moral. La experiencia de lo bello muestra que

65 “(...)la *determinabilidad del sujeto* por medio de esta idea (el bien moral), tratándose de un sujeto, por cierto, que puede sentir en sí obstáculos en la sensibilidad, pero, al mismo tiempo superioridad sobre la misma, mediante la victoria sobre ella, como *modificación de su estado*, es decir, el sentimiento moral, está emparentada (*verwandt*) con el Juicio estético y sus condiciones formales, en tanto en cuanto sea útil para ella el que la conformidad con leyes de la acción, por deber, se haga al mismo tiempo representable como estética, es decir, como sublime, también como bella sin perder su pureza, cosa que no ocurriría si se la quisiera poner en enlace natural con el sentimiento de lo agradable”. *Crítica del Juicio*, *op. cit.*, pp. 187-188. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 267).

66 Sobre lo bello como representación analógica del bien moral, *vid* sobre todo el parágrafo 59, titulado “De la belleza como símbolo de la moralidad”.

67 *Vid.* sobre ello el parágrafo titulado “Del interés intelectual en lo bello”. Además, el sentimiento de lo bello, debido a su universal comunicabilidad, favorece la inclinación del hombre a la sociedad, pues la vida en sociedad presupone una limitación de las inclinaciones egoístas y una comunicabilidad de los sentimientos. Sobre el enlace del gusto con la inclinación a la sociedad, *vid.* el parágrafo titulado “Del interés empírico en lo bello”.

el sentimiento de placer o dolor no es en todos los casos antitético de la moralidad. Más aún, el análisis trascendental de lo bello desvela en el sujeto humano, considerado también en su dimensión sensible (el sentimiento de lo bello no existe al margen de ésta), una constitución *proclive* a la vida moral.

De alguna manera el sentimiento de lo bello es el gusto por la gratuidad; el gusto por aquello que, no siendo inmediatamente útil, es, sin embargo, valioso en sí mismo.

Por tanto, el mandato de la razón práctica de realizar en lo sensible los fines de la razón moral ya no parece tan inconsistente; pues existen en el hombre las condiciones de posibilidad para ello.

3.4. "SENTIDO COMÚN" O SENTIDO DE LOS DEMÁS.

Ahora vamos a completar esas aportaciones de la teoría estética de Kant con la noción de un *sentido* o un *sentir común*, que Kant presenta en el cuarto Momento de la "Analítica de lo bello".

Presentaré muy esquemáticamente el proceso argumentativo por el que Kant llega a ese concepto, para centrarme más bien en su significado.

En el cuarto Momento de la "Analítica de lo bello" Kant examina el juicio estético de lo bello desde el punto de vista de su pretensión de necesidad. Como indicábamos más atrás, la necesidad del juicio sobre lo bello se refiere a su pretensión de universalidad: "es una necesidad de la aprobación por *todos* de un juicio"⁶⁸.

68 *Crítica del Juicio*, & 18, *op. cit.*, p. 153. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 237).

Necesidad significa aquí *exigencia* de un acuerdo del sentimiento de todos con el particular de cada uno:

El juicio de gusto exige la aprobación de cada cual, y el que declara algo bello quiere que cada cual *deba* dar su aplauso al objeto presente y deba declararlo igualmente bello⁶⁹.

Puesto que el juicio de gusto no se basa en conceptos, su necesidad (igual que veíamos a propósito de la universalidad) no es una necesidad objetiva, demostrativa, basada en pruebas.

Sin embargo, detrás del juicio de gusto ha de haber un fundamento común a todos los que juzgan; pues, de lo contrario, no reclamaría necesidad.

Dicho fundamento tiene que ser un “principio subjetivo”, es decir, un principio que determine “por medio del sentimiento”, y no mediante conceptos, lo que place o lo que displace; pero, al mismo tiempo, tiene que determinar con “valor universal”⁷⁰.

Pues bien, “un principio semejante -concluye Kant- no podría considerarse más que como un *sentido común* (*Gemeinsinn*)”⁷¹.

¿Qué entiende Kant por esta noción de un sentido común (una expresión que algunos autores traducen también como “sentir común”⁷²)?

69 *Crítica del Juicio*, & 19, *op. cit.*, p. 153. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 237).

70 *Crítica del Juicio*, & 20, *op. cit.*, p. 154. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 238).

71 *Crítica del Juicio*, & 20, *op. cit.*, p. 154. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 238).

72 Por ejemplo, RIVERA DE ROSALES, Jacinto., “La exigencia racional del sentir común. La estética de Kant ante el arte moderno”, en PAREDES MARTÍN, M^a del Carmen, *Kant. Revisión crítica del concepto de razón*, Salamanca, Sociedad castellano-leonesa de Filosofía, 2007, pp. 90-106.

Se trata de un sentimiento. Y Kant lo identifica con “el efecto que nace del juego libre de nuestras facultades de conocer”⁷³. Es decir, es ese sentimiento de la armonía entre nuestras facultades (la imaginación y el entendimiento), que aparecía en el segundo Momento a propósito de la pretensión de lo bello a universalidad.

Pero, al mismo tiempo, lo presenta como una norma indeterminada e ideal, de la cual los juicios puros del gusto serían ejemplos⁷⁴.

¿Qué quiere decir Kant con todo esto? La verdad es que en el cuarto Momento de la “Analítica de lo bello” el significado de esta noción es bastante impreciso⁷⁵. Pero, al menos, podremos hacernos una idea del alcance de dicha noción considerando algunas reflexiones que hace Kant en el párrafo 40.

73 En cambio, Kant distingue expresamente este *sentido común* del “entendimiento común, que también a veces lleva el nombre de sentido común (*sensus communis*), pues éste último juzga, no por sentimiento, sino siempre por conceptos, aunque comúnmente como principios obscuramente representados”. *Crítica del Juicio*, & 20, *op. cit.*, p. 154. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 238).

74 *Vid.* sobre ello, párrafos 18 y 22.

75 “Esa norma indeterminada de un sentido común (*Gemeinsinns*) es presupuesta realmente por nosotros; lo demuestra nuestra pretensión de enunciar juicios de gusto. ¿Hay, en realidad, un sentido común semejante como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia? O bien, ¿hay un principio de la razón más alto que impone solamente como principio regulativo en nosotros la necesidad de producir, ante todo, en nosotros un sentido común para más altos fines? ¿Es el gusto, por tanto, una facultad primitiva natural, o tan sólo la idea de una facultad que hay que adquirir aún, artificial, de tal modo que un juicio de gusto no sería, en realidad, con su pretensión a una aprobación universal, más que una exigencia de la razón: la de producir una unanimidad semejante en la manera de sentir, y que el deber (*das Sollen*), es decir, la necesidad objetiva de que el sentimiento de todos corra juntamente con el de cada uno, no significaría otra cosa más que la posibilidad de llegar aquí a ese acuerdo, y el juicio del gusto no sería más que un ejemplo de la aplicación de ese principio? *Crítica del Juicio*, & 22, *op. cit.*, pp. 156-157. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 240).

Este párrafo se titula: “Del gusto como una especie de *sensus communis*”⁷⁶.

Kant entiende aquí por sentido común algo así como *sentido de los demás, reconocimiento del otro, capacidad para hacer abstracción de los intereses privados y ponerse en el lugar del otro*. He aquí el pasaje en el que Kant expresa el significado de esa noción:

“(...) por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos (*gemeinschaftlichen Sinnes*), es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios, *no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles*⁷⁷, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación. Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común (*gemeinen Sinn*), pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más natural en sí que hacer

76 En este párrafo Kant tiende a referirse a la noción de sentido común con la expresión latina *sensus communis*. Por otro lado, se trata de una noción que existía ya en la filosofía de la época.

77 La cursiva es nuestra. Esta expresión trae a la mente el postulado contrafáctico de Apel de una comunidad de comunicación.

abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal”⁷⁸.

La máxima del Juicio, escribe también Kant en este mismo párrafo, es la máxima del “modo de pensar extensivo (o ampliado) (*erweiterten*)”, y es la siguiente: “pensar en el lugar de cada otro”⁷⁹, pensar poniéndose en el lugar de los demás. Un hombre muestra un *modo amplio de pensar* cuando:

Puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)⁸⁰.

Pues bien, Kant no llega a identificar el gusto, es decir, la facultad de juzgar lo bello, con el *sensus communis*, descrito en los términos que hemos visto. Pero sí sostiene que el gusto es una especie de *sensus communis*.

Podemos decir que esta afirmación es muy razonable, pues el Juicio estético, como sabemos, tiene los siguientes caracteres: 1) al ser desinteresado, hace abstracción

78 *Crítica del Juicio*, & 40, *op. cit.*, p. 218. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 293-294). No puede evitarse, a mi juicio, la comparación de la noción kantiana del *sensus communis*, al menos, tal como aparece en este pasaje, con el “*Selfsurrender*” (actitud de autorrenuncia), que Apel rescata de Peirce. APEL, K. O., *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid Taurus. Cf., pp. 384, 402-403.

79 *Crítica del Juicio*, & 40, *op. cit.*, p. 218. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 294). En este pasaje Kant distingue estas tres máximas del entendimiento común: “1º. Pensar por sí mismo; 2º Pensar en el lugar de cada otro; 3º Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*. La primera es la que corresponde al concepto de “ilustración”. *Vid* sobre este concepto *Crítica del Juicio*, & 40, *op. cit.* p. 219. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 294).

80 *Crítica del Juicio*, & 40, *op. cit.*, p. 219-220. (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 295).

de toda condición privada; 2) lo que determina la satisfacción no es lo material de la representación, es decir, la sensación, sino la forma, esto es, las condiciones universales subjetivas del juicio del objeto; y 3) por sustraerse a las condiciones privadas y por tener como fundamento de su determinación condiciones formales, juzga desde el punto de vista de los demás.

Pero, con ello, el análisis transcendental de lo bello aporta a la imagen del hombre, en cuanto ser sensible, una dimensión congruente, concordante, con su dimensión y tarea morales: a saber, la dimensión de la *intersubjetividad*.

Sabemos, en efecto, que obrar moralmente significa en la ética kantiana anteponer al punto de vista privado aquello que es válido para todos los seres racionales. Tal como puede verse en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el concepto kantiano del reino de los fines, el carácter legislador universal de la razón práctica lleva consigo tomar las máximas desde uno mismo y, al mismo tiempo, desde todos los demás.

Además, esta dimensión de intersubjetividad es esencial en la vertiente histórica y jurídico-política del pensamiento de Kant.

CONCLUSIÓN

Así pues, en el marco del proyecto de la *Crítica del Juicio* de conciliar el mundo sensible con el mundo de la libertad, Kant lleva a cabo en su tercera *Crítica*

una profundización en la dimensión sensible del hombre.

Mediante el análisis trascendental del fenómeno de lo bello se logra superar la dualidad característica de las dos *Críticas* anteriores entre el mundo sensible y el mundo inteligible o mundo de la libertad. En la experiencia de lo bello se concilian las distintas dimensiones del sujeto humano. Más aún, dicha experiencia no es comprensible ni al margen de la dimensión sensible del hombre ni al margen de su dimensión racional. Y no sólo eso, sino que ella misma tiene como base constitutiva la armonía libre entre ambas.

El fenómeno de lo bello muestra que en el sujeto humano la sensibilidad, en este caso, el sentimiento de placer o de dolor, no se identifica, sin más, con determinación mecánica o mera animalidad. El sentimiento de lo bello nos pone ante el hecho de la originalidad del hombre en la naturaleza, incluso en su dimensión sensible; él mismo (el sentimiento de lo bello) consiste en la consciencia de nuestra elevación sobre la naturaleza; y ello, no al margen de nuestro ser sensible.

La reflexión estética descubre en la condición sensible del hombre una cierta constitución natural proclive a su vida moral.

Con un lenguaje muy técnico y una argumentación muy complicada, la reflexión kantiana aporta a la imagen del hombre, como ser sensible, al menos, estos rasgos concordantes con su dimensión y tarea morales:

- Capacidad para tomar distancia respecto a las necesidades inmediatas y a lo útil (es la actitud contemplativa propia de la mirada estética).
- Capacidad para elevarnos sobre el egoísmo o intereses particulares.
- Gusto por la gratuidad.
- Capacidad de sentir-con; es decir, capacidad para sentir desde el punto de vista de todos los demás.

Creo que sólo desde estas nuevas perspectivas sobre el hombre (ni animal ni ángel) se torna consistente el proyecto moral de la filosofía crítica de realizar en el mundo los fines de la libertad.

Biografía

Ana María Andaluz Romanillos

Ana María Andaluz Romanillos es Catedrática de Filosofía (Metafísica y Teoría del Conocimiento) en la Universidad Pontificia de Salamanca desde el año 2000. Desempeñó el cargo de Decana de la Facultad de Filosofía (titulaciones de Filosofía y Humanidades) durante dos legislaturas consecutivas (2004-2007 y 2007-2010). Responsable del Grado de Filosofía, ha formado parte de la Comisión interna de la Facultad para la elaboración de los Grados de Filosofía, Humanidades y Filología Bíblica Trilingüe, cuya aprobación oficial consta en el BOE del 9 de Octubre de 2009. Desde 2007 es también subdirectora de la revista *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Anteriormente, fue vicedecana de la Facultad (1998-2004) y Secretaria del Consejo de redacción de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1990-2007). Fue también la presidenta del Comité de Autoevaluación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca (II Plan de Calidad de las Universidades. Curso 2002-2003) y la responsable de la ejecución de los objetivos y acciones del Contrato-Programa (cursos 2004/5 - 2005/2006). Ha dirigido varios programas de doctorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca; uno de ellos, en la Universidad Católica de la Santísima Concepción (Concepción, Chile). Miembro del grupo de investigación "Razón, Culturas y Ética", del que actualmente es directora, ha participado en varios proyectos de investigación. Su actividad científica está centrada fundamentalmente en la filosofía de Kant. Ha publicado numerosos estudios kantianos. Entre sus obras, merecen destacarse: - *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*. - *Historia de la Filosofía a*

partir de los textos. - Kant. Razón y experiencia. - La filosofía contra la pretensión monopolística de la ciencia moderna. Ha dirigido diversas tesis doctorales. En la actualidad, dirige dos tesis doctorales sobre Kant.



Joaquín Paredes Piris

LA EXPERIENCIA DEL LENGUAJE EN HEGEL

María del Carmen Paredes Martín

I. La actividad del espíritu subjetivo

Un filósofo tan notable como Hegel no podía dejar de lado el tema del lenguaje, ni ser indiferente a los problemas que en su época se habían planteado en relación con él. De hecho, son varias las ocasiones en que Hegel trata de este tema (en los cursos que fue impartiendo en su actividad docente, en la *Fenomenología del espíritu*,¹ etc.), pero el lugar en donde se encuentra mejor sistematizado es en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

1 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. W. Bonsiepen u. R. Heede, GW 9, especialmente 340s. y 423s. 428; VI El espíritu: Apartados B I, a) y C, c) varias traducciones españolas. El tratamiento del lenguaje en esta obra se refiere sobre todo a la mediación histórica del lenguaje en el despliegue y en la constitución del espíritu, así como al problema que esto supone para la experiencia de la conciencia moderna y su pretensión de verdad. Entre las monografías recientes sobre el lenguaje en Hegel, se encuentran la recopilación de J. O. SURBER (ed.), *Hegel and Language*, Albany 2006, así como la publicación de J. VERNON, *Hegel's Philosophy of Language*, New York 2007. Asimismo, cf. J. M. Ripalda, "La inexpressividad del lenguaje", en: M. Álvarez Gómez y M. C. Paredes Martín (eds.), *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Salamanca, 2000, 177-197.

Dentro de la Tercera Parte de la *Enciclopedia* (dedicada a la “Filosofía del espíritu”), Hegel se ocupa del lenguaje en el apartado general de “C. La Psicología”, que constituye la sección final del “Espíritu subjetivo” y al que anteceden los de “A. Antropología” y “B. La fenomenología del espíritu”. Este apartado “C. Psicología” tiene dos divisiones: la del “Espíritu teórico” y la del “Espíritu práctico” y el tema del lenguaje se encuadra en lo que se puede considerar como el momento medio del “espíritu teórico”, dentro del desarrollo de la representación.² Este planteamiento de madurez desarrolla un itinerario que comienza en la intuición (*Anschauung*) y termina en el pensar (*Denken*), y que por medio de la representación (*Vorstellung*), siguiendo con el recuerdo interiorizador o la rememoración (*Erinnerung*), la imaginación y la memoria, encuentra su punto central en los signos del lenguaje y muy especialmente en los nombres.

En este apartado de “Psicología”, Hegel expone cómo va desarrollándose el espíritu subjetivo desde una fase meramente antropológica hasta llegar a ser sujeto, propiamente dicho, lo que significa que es dentro de la Psicología donde la actividad del espíritu sobrepasa el carácter inmediato del alma, en sentido antropológico, así como la forma fenomenológica de la conciencia (Fenomenología) y se manifiesta en su relación con lo otro de sí mismo. Por eso afirma

² G.W.F. Hegel, *Enzyklöpedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), eds. W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas, GW20, §§451 y ss. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción española de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2000 (3ª ed.). Se cita esta traducción, como *Enciclopedia*. Para el lenguaje, interesan sobre todo los §§451 al 465.

Hegel que el alma es finita en tanto está determinada inmediatamente o por la naturaleza; la conciencia [es también finita] en tanto tiene un objeto; el espíritu [lo es]...en tanto es espíritu subjetivo...³

Sin embargo, el espíritu sobrepasa la determinación extrínseca del alma y de la conciencia en tanto que “empieza desde su propio ser solamente, y sólo se relaciona con sus propias determinaciones.”⁴

De ahí que la tarea de la Psicología sea considerar “los modos universales de la actividad del espíritu como tal”⁵, mediante los cuales se lleva a cabo el movimiento de elevación por encima de la determinación natural hasta que todas las formas de inmediatez quedan superadas. Los “modos universales” se refieren a las dimensiones o facetas del espíritu que entran en juego según la actividad de que se trate y que en el lenguaje tradicional se llamaban “facultades”, término que para Hegel indica más bien una parcelación estática del espíritu en lugar de una consideración dinámica del mismo, como él plantea.

Dentro de esta consideración dinámica e internamente relacionada del espíritu, la inteligencia es la que lleva a cabo la actividad del conocer, pero no de un modo aséptico e indiferente a la voluntad, sino en relación con ella, pues ni la voluntad se da sin inteligencia, ni ésta opera sin voluntad. Así que es la inteligencia –y podríamos decir también el espíritu teórico– la que puede hacer realidad este recorrido desde la intuición

3 *Enciclopedia*, §441, p. 484.

4 *O. c.*, §440, p. 483.

5 *O. c.*, §440 Nota.

sensible hasta la formación de signos, en tanto que elabora su propio modo de expresión. El proceso puede caracterizarse como una actividad de apropiación, mediante la cual se transforma el contenido material de la sensación, que en un primer momento se encuentra lastrado por la contingencia, la singularidad y la exterioridad⁶, precisamente para que deje de ser contingente, singular y externo a la inteligencia.

La posibilidad de esta transformación reside en “lo negativo de la actividad del espíritu”⁷, o dicho de otro modo, es una transformación no simplemente afirmativa, sino negativa. En términos generales, consiste en la negación de la realidad material que capta la inteligencia—por ejemplo, los llamados “hechos de conciencia”—lo que, en el caso de Hegel viene a significar un proceso de idealización por el cual la materia se espiritualiza y se supera en tanto que sensible. Sin embargo, ni el espíritu ni su contenido permanecen invariables en este proceso y este es el significado más elemental del progreso del espíritu como “desarrollo” (*Entwicklung*) y como “liberación” (*Befreiung*).⁸ Porque la función del espíritu, a diferencia de la que tiene la conciencia, es

no dejar estos hechos ...como cosas independientes, sino que los tiene que evidenciar y explicar como actos del espíritu, como un contenido *puesto* por medio *de él*.⁹

6 *Enzyklöpedie*, §441Z, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., (=TWA) 10, p. 234. (Z= Añadido. Los añadidos no están incluidos en la traducción española y se citan por esta edición alemana).

7 *Enciclopedia*, §442 Nota.

8 L. c.

9 *Enzyklöpedie*, §441Z. TWA 10, 234.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que todo el desarrollo del espíritu subjetivo presupone la idealización como uno de sus principios.¹⁰ En lo que respecta al lenguaje, puesto que el espíritu se relaciona consigo mismo sólo mediante sus determinaciones, Hegel tiene que mostrar que el lenguaje en última instancia no sólo apunta a los objetos inmediatos de la intuición, sino también a la actividad del espíritu, porque el lenguaje que éste (el espíritu) tiene que emplear, a pesar de su apariencia representacional, es una expresión del movimiento del espíritu como libertad. En este sentido, “lo negativo” en la actividad del espíritu es un componente fundamental de la concepción hegeliana del lenguaje.

Por otra parte, el hecho de que en la *Enciclopedia* Hegel ponga en referencia el lenguaje con el espíritu no sólo tiene que ver con lo que se ha indicado –con la idealización de lo sensible y la actividad negativa–, sino más precisamente con las diferentes clases de actividades de la conciencia y del espíritu. Según Hegel, la actividad de la conciencia no consiste tan solo en conocer objetos, sino en ponerse en relación ella misma con ellos. El espíritu, en cambio, aunque se relaciona consigo mismo, siempre comienza su actividad de manifestarse con lo que encuentra como inmediatamente existente. Su tarea por lo tanto es doble, la de encontrar algo dentro de sí como *siendo* (ya algo) y la de ponerla como *lo suyo*.¹¹ Por lo tanto, el espíritu sobrepasa la unilateralidad de la conciencia, tanto en su relación consigo mismo

10 ¿???

11 *Enciclopedia*, §443, p. 486.

como en esa alteración del objeto, y despliega su actividad no sólo en el desarrollo general del espíritu teórico, sino también en los diferentes elementos de este proceso: intuición, memoración, imaginación y memoria. Como veremos más detalladamente, a través de esos elementos una intuición pasa a ser imagen representativa y finalmente encuentra su expresión en un signo. Sin embargo, sólo en la fantasía productora de signos, que es el tercer estadio de la imaginación, puede ser trasladada la imagen a signos lingüísticos que se pueden aplicar a otras funciones de actividades simbólicas e intelectuales.

II. De la intuición a la representación

1.- La apropiación de lo sensible

El contenido material del lenguaje aparece en una fase avanzada del desarrollo subjetivo y por lo tanto presupone todo lo que ocurre previamente en la serie de estadios no lingüísticos, en concreto, el desarrollo antropológico del alma y la determinación progresiva de la conciencia. Sólo tras ellos se aborda el tratamiento del proceso lingüístico, ya que para Hegel, el lenguaje no se puede incluir en cualquier parte dentro del estudio del espíritu “como si fuera un apéndice”, sino que tiene que ser pensado en su “necesidad y en su conexión dentro del sistema de la actividad de la inteligencia”.¹² Pues lo que muestra el lugar sistemático de la discusión sobre el lenguaje es el desarrollo que se produce entre la intuición

12 *Enciclopedia*, §458 Nota, p. 500.

y la memoria y que lleva a cabo la transición tan importante desde la representación al pensamiento.

Al comienzo de este proceso, el espíritu en cuanto conciencia se encuentra inmerso en una experiencia de cosas que aparecen como el mundo objetivo. Así, el lado objetivo de la intuición consiste en un material que proporciona el contenido de la experiencia, mientras que el lado subjetivo es la forma interna que determina el contenido. Señala Hegel que

la inteligencia determina el contenido de la sensación como un *ente fuera de ella*, lo arroja fuera *en el espacio y en el tiempo*, que son las *formas* en las cuales la conciencia es intuitiva. Según la conciencia, el material es solamente objeto de ella [...] pero este material recibe del espíritu la determinación racional de ser lo *otro de sí mismo*.¹³

Consiguientemente, “al determinar lo que es captado sensorialmente como un *ente negativo* y al *separarlo* de sí, poniéndolo al mismo tiempo en su *separación* como *suyo*, la inteligencia supera la simplicidad de la sensación.”¹⁴ Hegel llama a este proceso de transformación de la experiencia “rememoración” o “recuerdo” (*Erinnerung*), que también es interiorización, siendo el contenido interiorizado una imagen (*Bild*). Por lo tanto, una imagen es en este caso una intuición “liberada de su primera inmediatez”, especialmente en lo que concierne al lugar, al tiempo y al contexto.¹⁵ Por eso la imagen es de *suyo* fugaz y lo que se llama “recuerdo” es la referencia de una imagen a una intuición concreta.

13 *Enciclopedia*, §448, p. 492.

14 *Enzyklöpedie*, §448Z, TWA 10, p. 249.

15 Cf. *Enciclopedia*, §452, p. 494.

Esto quiere decir que en principio las imágenes carecen de existencia objetiva determinada, pues no son exterioridades intuitas, y también de existencia subjetiva determinada, ya que no son las imágenes mentales de una persona, en tanto que se consideran asumidas en la universalidad del yo en general. Por esta razón y desde la perspectiva del recuerdo, Hegel se refiere a la inteligencia –con unas palabras que se han hecho muy famosas- como:

este pozo nocturno en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia.¹⁶

Lo que Hegel quiere indicar, según su propio ejemplo, es que la inteligencia de algún modo se comporta como “la semilla, que contiene de manera *positiva*, como posibilidad *virtual*, todas las determinaciones que sólo vienen a la *existencia* en el desarrollo del árbol.”¹⁷ Ahora bien, para que la imagen salga de este pozo y pase a la conciencia, es decir, para que deje de ser una posibilidad virtual, es necesaria una nueva intuición. Y cuando la imagen recibe una intuición existente ya deja de ser algo inconsciente, por lo tanto, la inteligencia ya no tiene que ser comprendida como un pozo nocturno. Según Hegel,

la imagen que en el pozo de la inteligencia era sólo propiedad suya, con la determinación de la exterioridad, la tiene también en posesión desde ahora. Con lo cual la imagen viene puesta, al mismo tiempo, como distinguible

16 *Enciclopedia*, §453Nota, p. 494.

17 *Enciclopedia*, §453Nota, p. 494-495.

respecto de la intuición y separable de la simple noche en la que estaba primeramente inmersa.¹⁸

De este modo, la inteligencia es el poder de exteriorizar lo que es propiedad suya para sí misma, por medio de representaciones, pues una representación es en este caso la síntesis de la imagen interna y de la existencia recordada, por lo tanto, ya poseída por la inteligencia y que ahora pasa a estar conscientemente ante ella.

No obstante, la posibilidad de estas representaciones reside en otra “forma del espíritu”: la imaginación.¹⁹ Como ya hemos advertido, Hegel usa la expresión “forma del espíritu” en el contexto de su crítica a la psicología de las facultades, que considera a cada una de ellas como poderes independientes, mientras que él acentúa la conexión racional entre diversas formas dentro del desarrollo orgánico de la inteligencia. Por ello también, la imaginación tiene distintas facetas o dimensiones: como imaginación reproductora, como fantasía o imaginación simbolizadora y como fantasía productora de signos. El movimiento del recuerdo a la imaginación reproductora se puede resumir desde el punto de vista de la transformación que experimenta el modo como se comprende la imagen. En el recuerdo, la imagen se define en términos de semejanza, porque posee características que se

18 *Enciclopedia*, §454, pp. 495-496. Sobre esta metáfora hegeliana, cf. J. Derrida, “Le puits et le pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel”, en: J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1979, 79-127. Traducción española: “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, 1989, 103-144.

19 Sobre la imaginación en Hegel, cf. cf. K. DÜSING, “Hegels Theorie der Einbildungskraft”, en: F. HESPE y B. TUSCHLING (eds.), *Psychologie und anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 297-320.

asemejan al objeto empírico al que se refiere. Pero como resultado de las diversas operaciones que lleva a cabo la imaginación, una imagen puede funcionar como símbolo en la medida en que pierde la particularidad de su origen, ya que la imaginación es la fuerza que libera a la representación de su referencia sensible. Estas operaciones no consisten en una actividad de mera asociación que da paso a ideas generales, sino que es la inteligencia la que otorga a las imágenes una universalidad inmediata por medio del recuerdo y subsume la intuición singular bajo la imagen ya interiorizada. A esta fuerza creativa de la inteligencia como imaginación la llama Hegel fantasía, o imaginación simbolizadora. También cabe decir que, debido a la unidad interna de todo el proceso, la imaginación está implícita en el recuerdo, actuando en su seno con vistas a la nueva posesión de la imagen como representación universal.

2.- El símbolo y el signo

Todo este proceso cambia fundamentalmente cuando pasamos de la imagen como símbolo a la imagen como signo. Esta distinción es importante, porque el símbolo se apoya en algo de la imagen para adquirir el significado, mientras que el signo es indiferente al significado de la imagen.

El *signo* es cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo [...]. El *signo* es distinto del *símbolo*; éste es una intuición cuya determinación *propia* según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como

símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo.²⁰

En este punto es cuando entra en función la fantasía productora de signos. La imaginación ya nos había proporcionado símbolos, pero para llegar al lenguaje tenemos que dejar atrás la dependencia simbólica respecto de las imágenes. Y esto es precisamente lo que el lenguaje es, al comienzo, para Hegel: un sistema de signos cuyas identidades se determinan por su función indicativa más que por su contenido.

El paso del símbolo al signo implica diferentes movimientos. Por una parte,

la inteligencia avanza necesariamente desde la verificación *subjetiva* de la representación universal presente en el símbolo, a través de la representación *mediada* por la imagen, a su verificación *objetiva* y *que es en sí y para sí*.²¹

El resultado de este movimiento hacia la referencia objetiva –que para Hegel es un “movimiento dialéctico”– es que “la inteligencia confiere al material sensible un significado que es *ajeno* a él (*eine ihm fremde Bedeutung*).²²

Por otra parte,

la intuición, que como inmediata es en primer lugar algo dado y espacial, en tanto se utiliza un signo recibe la determinación esencial de ser solamente en tanto superada. La inteligencia es esta negatividad suya.²³

20 *Enciclopedia*, §458 Nota, pp. 499-500.

21 *Enzyklopädie*, §457Z, TWA 10, p. 269.

22 L. c.

23 *Enciclopedia*, §459, p. 500.

Por consiguiente, el signo surge de símbolos superados y lo que ocurre es que se produce una convención por la necesidad de hacer inteligible el símbolo. Esta necesidad se deriva tanto de la autoconciencia como de los recuerdos interiorizados que se solapan en el signo, convencional y significativo. En cuanto a lo que Hegel llama “movimiento dialéctico”, en relación con el paso de la verificación subjetiva a la verificación objetiva, se refiere a que el signo convencional adquiere su carácter sistemático por ser una dialéctica que genera la comprensión del signo. Es sistemático porque asume en sí mismo dialécticamente los momentos dialécticos anteriores y de este modo es determinado por ellos. El sistema es la necesidad y la figura de la dialéctica y esto es tanto más evidente precisamente en la producción de determinados signos, como son los del lenguaje.

El resumen de todo este proceso y su resultado lingüístico lo expone Hegel en el mismo lugar que acabamos de citar, de esta manera:

La *voz*, articulándose ulteriormente para las representaciones determinadas, la *locución*, y su sistema, el *lenguaje*, da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia inmediata; una existencia que vale en el *campo del representar*.²⁴

Por así decirlo, la expresión primera de los signos se encuentra en la voz, que es el recurso natural antropológico con el que la inteligencia exterioriza los signos adquiridos y esa expresión se articula en el habla, o en locuciones que llegan a configurar un sistema, llamado lenguaje, con el cual nuestras

²⁴ *Enciclopedia*, §459, p. 501.

representaciones mentales adquieren existencia e independencia de los procesos de la inteligencia.

III La memoria y el pensamiento

1.- La formación a través del lenguaje

Sin embargo, es preciso averiguar cómo se fijan y consolidan esas locuciones y cómo la significación del lenguaje de algún modo se independiza también de los sujetos hablantes y en este sentido se objetiva con respecto a ellos. Esto requiere abordar el papel de la memoria en la adquisición y uso del lenguaje, y de nuevo el punto de referencia lo constituyen las operaciones de la inteligencia. Hegel afirma que la inteligencia despliega “un arbitrio y dominio más libres”²⁵ en el uso de los signos. Esa libertad reside de modo inmediato en la diferencia entre lo que es representado y aquello que el signo presenta. Pero esta diferencia y el carácter en principio arbitrario de la conexión entre el signo y lo que significa tiene como consecuencia necesaria que antes hay que aprender el significado del signo. Y esto ocurre en particular con los signos lingüísticos.

Por lo tanto, tener un sistema de lenguaje implica la repetición y la comunicación. Ello supone que el yo que interviene en la formación del sistema lingüístico no es un yo aislado. De hecho, ya la formación del signo como tal requiere algo más que la capacidad antropológica de la voz, porque el movimiento hacia las locuciones –y por lo tanto el

25 *Enciclopedia*, §458 Nota, p. 500.

trabajo de la inteligencia- incluye la determinación de los significados de las mismas. Por esta razón, aprender un lenguaje es, para Hegel,

un medio de formación infinito, no suficientemente apreciado, por cuanto lleva al espíritu desde lo concreto sensible hasta la atención a lo más formal, a la palabra oral y a sus elementos abstractos, y aporta algo esencial para fundamentar y purificar el suelo de la interioridad del sujeto.²⁶

La formación que proporciona el lenguaje se dirige a un sujeto comunicativo y capaz de desarrollar relaciones interpersonales que resultan enriquecidas precisamente con la aportación del aprendizaje lingüístico. Aunque para Hegel “los nombres como tales son “*cosas exteriores, de suyo sin sentido, que sólo como signos tienen significación*”,²⁷ si en lugar de tener en cuenta este aspecto de la exterioridad atendemos a la labor de la inteligencia, que proporciona la unidad de lo interno y lo externo en una palabra con pleno significado, podemos entender la alta valoración que hace Hegel de la palabra, que es “el modo de exteriorización más propio y digno”²⁸ de las representaciones de la inteligencia.

Todo lo anterior no significa que el pensamiento sea un proceso reductible a las limitaciones de la estructura del lenguaje, si bien esa estructura es un momento esencial en el proceso del pensamiento mismo, en el sentido que veremos en seguida. Pues ni el lenguaje hablado ni el escrito pueden garantizar

26 *Enciclopedia*, §459Nota, p. 505.

27 *Enciclopedia*, §459Nota, p. 503.

28 L. c.

una expresión permanente del pensamiento. Al fin y al cabo, los nombres son fugaces, en la medida en que en una expresión subjetiva:

el enlace de la intuición producida por la inteligencia y su significado es primeramente un producto *singular* y efímero, y el enlace de la representación como algo interior con la intuición como algo exterior es él mismo *exterior*.²⁹

Pero la exterioridad es también efímera y pasajera y por esta razón la inteligencia permanece completamente cabe sí en su expresión, se satisface internamente y en el conocimiento conceptual alcanza una libertad ilimitada así como la reconciliación consigo misma.³⁰ Dicho de otro modo, a pesar del aparente carácter externo del vínculo entre pensamiento y lenguaje, así como entre la intuición y su significado, el lenguaje es capaz de expresar lo que piensa la inteligencia. Y justamente en la producción de estos enlaces, que trasladan lo exterior a la interioridad del pensamiento y el signo a su expresión lingüística, es donde tiene su importancia la memoria. Porque ella es la que produce el vínculo permanente entre estos dos elementos, y también es la que eleva el uso particular de los términos a la universalidad de las reglas objetivas del lenguaje.

El desarrollo de la memoria, que primero es retentiva (§461), luego, reproductiva (§462), y después mecánica (§463) traza el movimiento definitivo desde la representación al pensamiento.³¹

29 *Enciclopedia*, §460, p. 505.

30 Cf. *Enz.*, , §444Z, TWA 10, p. 239.

31 Sobre este tema, cf. H.F. FULDA, "Vom Gedächtnis zum Denken", en: F. HESPE u. B. TUSCHLING (Hg.) *Psychologie und anthropologie oder Philosophie des Geistes*, o. c., pp. 321-360

Es decir, que la memoria de algún modo reactiva los momentos anteriores del recuerdo y la imaginación, pero es distinta de ellos. En la memoria retentiva, la inteligencia transforma la intuición como signo junto con su relación significante y al hacer esto, es negada la naturaleza empírica del signo y la conexión contingente o externa de éste con su significado. El resultado es que ambos llegan a formar una única representación, en la que el contenido, el significado y el signo se identifican.

2.- El poder de los nombres

En la memoria reproductiva, tener el nombre es tener la cosa y su validez en el ámbito de la representación y así lo afirma Hegel al comienzo del §462. Porque el nombre es la representación simple, sin imagen, que nos permite dispensarnos de la intuición de la cosa y también de su imagen. Por eso Hegel remata esta tesis con la afirmación de que: “Es en el nombre donde *pensamos*”.³² Pero esta afirmación tiene el presupuesto obvio, que a menudo se pasa por alto, de que entendamos el nombre.

Una vez alcanzada esta conclusión de que “es en el nombre donde *pensamos*”, Hegel critica las técnicas de memorización que asocian los nombres con imágenes y establece una distinción interesante entre la memoria y la imaginación en los términos siguientes:

la memoria ya no tiene que ver con la *imagen*, la cual está tomada del ser determinado inmediato y no espiritual de la inteligencia..., sino con una existencia que es producto de la inteligencia misma.³³

32 *Enciclopedia*, §462Nota, p. 506.

33 *Enciclopedia*, §462 Nota, p. 507.

Es decir, en el camino hacia el pensamiento la memoria ocupa un lugar más avanzado con respecto a la imaginación, precisamente por su independencia de las imágenes. La memoria se separa del contenido de la intuición y del origen empírico de las imágenes y por eso permite que la inteligencia se desvincule de lo empírico y pueda dar el paso al pensamiento. Ese paso viene posibilitado porque la memoria, según Hegel, tiene que ver con un tipo de existencia que no es empírica, en el sentido espacial de lo empírico, sino precisamente de lo que es en el tiempo.³⁴

Ahora bien, ¿de qué modo la inteligencia se despega de las imágenes y establece un nexo entre sentido y referencia que no es empírico? Esto se debe a la transformación de las palabras habladas en “nombres”, mediante la negatividad de la inteligencia. Así afirma Hegel que

la negatividad *verdaderamente concreta* del signo lingüístico es la *inteligencia*, ya que mediante ella la palabra hablada se transforma de la *exterioridad* a la *interioridad* y se *preserva* en esta forma no figurada. Así es como las palabras adquieren una existencia animada por el pensamiento.³⁵

Por consiguiente, la memoria se ocupa de la existencia de las palabras y en esta tarea es el lado externo de la inteligencia. Sin embargo, no es la memoria reproductiva, sino la memoria mecánica la que completa el aspecto abstracto de los signos lingüísticos, al liberarlos de su significado inmediato.

34 Hegel anticipa así las teorías actuales sobre el tiempo de la memoria, vinculadas o no al tiempo de la conciencia.

35 Cf. §462Z, TWA 10, p. 280.

En la memoria reproductiva, “la asociación de los nombres particulares reside en la significación de las determinaciones de la inteligencia sentiente, representadora o pensante, determinaciones de las que ella recorre series dentro de sí como sentiente, etc.”³⁶ Por lo tanto, las palabras que reproducimos no son aún plenamente objetivas, puesto que sus significados están vinculados a experiencias subjetivas contingentes³⁷. Para Hegel esto supone que todavía hay una diferencia entre los nombres y sus significados y que “la inteligencia, en esta exterioridad suya, no ha regresado simplemente a sí”.³⁸ En este sentido, los nombres y sus significados aún no forman una unidad, ya que sigue estando presente el problema de la contingencia subjetiva. Por ello, en la memoria reproductiva los nombres son exteriorizaciones de la inteligencia en las que ella aún no se encuentra cabe sí, esto es, que no ha regresado a sí misma. Sin embargo, Hegel escribe a continuación lo siguiente:

Pero la inteligencia es lo universal, la simple verdad de sus exteriorizaciones particulares, y la apropiación completa de éstas por la inteligencia es la superación de aquella distinción entre significado y nombre.³⁹

Esto quiere decir que la plena universalidad del lenguaje que satisface las exigencias del espíritu no consiste solamente en la competencia lingüística de los sujetos particulares, que por estar penetrada de diferencia anuncia la necesidad de un movimiento

36 *Enciclopedia*, §462, p. 506.

37 Platón menciona un problema semejante en el *Cratilo*. Cf. 385^a-d.

38 *Enciclopedia*, §463, p. 507.

39 *Enciclopedia*, §463, pp. 507-508.

de superación. Y es ese movimiento de superación, por el cual la inteligencia se apropia del vínculo entre la palabra y la cosa, lo que supera la estructura referencial del significado y el nombre.

Así es como la inteligencia supera la peculiaridad subjetiva del contenido mental, fija la serie de los nombres dentro de sí y los retiene en un orden estable. Por consiguiente, la inteligencia no es tan sólo comprensión del lenguaje, sino el movimiento de su articulación desprovisto de comprensión o de conocimiento. Entonces la inteligencia se pone a sí misma como “el espacio universal de los nombres en cuanto tales, esto es, de las palabras sin sentido”.⁴⁰ Dicho de otro modo, cuando ya no es necesario comprender el lenguaje en cada caso para poder utilizarlo, cuando el lenguaje es un decir fluido e inteligente, el vínculo entre pensamiento y lenguaje pasa desapercibido. Esto es lo que consigue finalmente la memoria a la que Hegel llama “mecánica”, porque las palabras que produce no están determinadas por la naturaleza de los nombres, sino que son ristas de palabras que se recitan sin conexión intuitiva alguna, como cuando uno sabe un texto de memoria.

Todo esto indica que el referente último de los nombres no reside ni en la interioridad de la mente ni en la exterioridad del contenido de la representación, sino en el movimiento de la inteligencia como “subjetividad enteramente abstracta”.⁴¹ Esta subjetividad, este “yo” no es un sujeto intencional particular, sino el yo universal con un contenido objetivo, cuya actividad es

⁴⁰ *Enciclopedia*, §463, p. 508.

⁴¹ L. c.

“como un mecanismo”, de tal modo que “el espíritu está solamente cabe sí como unidad de la subjetividad y la objetividad”.⁴² Podríamos decir que es también la unidad de las diversas experiencias transformadas en signos lingüísticos y del momento objetivo del pensamiento. Pero esto no debe hacernos olvidar la mediación por la cual la diferencia entre el nombre y el significado se conserva en cuanto superada gracias a la negatividad de la inteligencia. En esta mediación, la inteligencia y la memoria mecánica convergen en la unidad de la palabra y el significado. Porque el nombre no se encuentra adherido a la cosa; como afirma Hegel,

lo que es (*das Seiende*), como *nombre*, necesita de *otro*, de la *significación* de la inteligencia representadora, para ser la cosa, o sea, para ser la verdadera objetividad. La inteligencia, como memoria mecánica, es en uno aquella objetividad externa y la significación.⁴³

En este sentido, considerar a la memoria como un mecanismo forma parte del movimiento del espíritu hacia las formas universales del pensamiento. Vemos, pues, cómo la argumentación de Hegel sobre el lenguaje en torno a los nombres subraya la estrecha relación entre la memoria y el pensamiento objetivo en el desarrollo de la experiencia del lenguaje. Esto supone también que la memoria cierra el proceso de la adquisición del lenguaje y prepara la transformación de la inteligencia para la forma universal del pensamiento. Así, la inteligencia puede, por así decirlo, volver sobre sus pasos y conocer la cosa en el nombre.

42 *Enciclopedia*, §463Nota, p. 508.

43 *Enciclopedia*, §464, pp. 508.

Biografía

María del Carmen Paredes Martín

María del Carmen Paredes Martín (Madrid, 1954) obtuvo la Licenciatura de Filosofía y Letras en la Universidad Complutense. Es doctora en Filosofía por la Universidad de Salamanca con una tesis sobre Hegel, y profesora de esta Universidad desde 1983, directora del grupo de investigación "Ser, conocimiento, cultura y ecología" así como del Seminario de Doctores y Doctorandos de Filosofía Teórica. Ha impartido cursos y seminarios en las Universidades de Poitiers, Toulouse, Génova, México D.F., Málaga, Barcelona y Sevilla. Es presidenta de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, secretaria de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel y miembro del comité científico de la Hegel-Gesellschaft (Berlín) y de los Hegel-Studien (Hamburgo). Sus líneas de investigación se centran principalmente en Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Mente, Metafísica y Ontología, Fenomenología francesa y alemana y en autores como Hegel, Husserl, Merleau-Ponty, Unamuno y Ortega y Gasset. Sobre estas líneas de trabajo viene desarrollando proyectos de investigación y otras actividades I+D. Entre sus publicaciones se encuentran: **Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel** (1987); **Percepción y lenguaje** (1988); **El proyecto fenomenológico como superación del relativismo** (1993); **Ortega y la crisis de la cultura** (1994); **Saber y creer en "Del sentimiento trágico de la vida"** (1995); **Metafísica y epistemología** (1996); **El concepto de vida en el joven Hegel** (1996); **La certeza del yo inmaterial** (1997); **Culture and Life Orientation in Ortega y Gasset** (1998); **Conocimiento y realidad en "Del sentimiento trágico de la vida"** (2000); **Mente, conciencia y conocimiento** (2001); **Intencionalidad, mundo y sentido** (2003); **Fenomenología y ontología** (2004); **Heidegger and Plato: Reading Heidegger in Plato's Cave** (2005); **Hegel's Critique of Kantian Empiricism** (2005); **Teorías de la intencionalidad** (2007); **Merleau-Ponty y la fenomenología** (2008). Ha traducido también diversas obras de Hegel.

Libros relacionados con la autora

Mente, conciencia y conocimiento (editora)

La controversia de Hegel con Kant



Joaquín Paredes Piris

LA POLÍTICA Y SU CRÍTICA. PAPEL DEL INTELLECTUAL

Antonio Vázquez López

-“Es triste decirlo: todo suena a engaño”. Así termina una carta publicada en un periódico escrita por una lectora como resumen de la situación política del país.

Pesimismo, cuando no derrotismo, siempre cabreo, a la par que resignación.

“No me interesa la Política” “Yo no entiendo de Política”. Suele ser el inicio de una prometedora conversación. Después, el interlocutor que así se expresa, resulta que posee las recetas adecuadas para resolver los problemas sociales que nos preocupan y ocupan a los políticos. Claro que la solución que propone casi siempre es a palos o en la cárcel.

En general, la ciudadanía no percibe que los políticos se sientan servidores de lo público, que trabajen para el interés general, que se esfuercen por

los demás. Tampoco se percibe que la mayoría de quienes acceden a los cargos públicos/políticos lo sea por mérito y capacidad. Que en ellos estén los más capacitados y los mejores. Tampoco nos sentimos verdaderamente representados por aquellas personas a las que votamos.

Y esto viene de atrás, de muy atrás: En la Cartilla de la Guardia Civil (año 1844), recomendando su lectura, en su artículo 1º, apartado 5º se dice que el Guardia Civil *“Debe ser prudente sin debilidad, firme sin violencia, y político sin bajeza”*.

Cuando se juzga a la clase política se tiende a generalizar, a la par que se eleva el nivel de exigencia, de manera que se juzga a partir de lo peor de quienes se dedican a esa actividad. La *honorabilidad* resulta cualidad que la ciudadanía quiere ver de forma permanente en la clase política. Respecto a esta cualidad, se pueden admitir excepciones en cualquier otra actividad humana, en ningún caso en la política. Y es bueno que sea así.

El decir que alguien es honorable, significa evaluar su conducta más allá de una perspectiva meramente penal, es analizar si la *“trayectoria personal”* es digna de toda confianza. Esa exigencia es de difícil valoración, sin embargo, pese a las dificultades de tal exigencia no debemos renunciar a ella, dadas las situaciones que se pueden dar en caso contrario. Ejemplo: la sentencia del Tribunal Constitucional, por la que un abogado condenado por estafar a su cliente pudo, tras la cancelación de antecedentes penales, acceder a la carrera judicial *“como jurista*

de reconocida competencia"; de esta manera, la cancelación de antecedentes penales convierte en comportamiento irreprochable, lo que, sin duda, no lo es.

En EE UU, al presidente Clinton, en su entuerto con la becaria (faltar a la verdad u ocultarla), no le costó la presidencia, pero hubo de pagar su falta, siendo suspendido en su colegio de abogados, pidiendo su baja para actuar ante el Tribunal Supremo, antes de asumir el riesgo de ser excluido de por vida del ejercicio de la abogacía.

El objetivo de la exigencia de honorabilidad es evitar que ejerzan actividades públicas de riesgo (y los políticos realizan este tipo de actividades) quienes por su comportamiento precedente no son dignos de confianza.

En el desprestigio de la política y el no reconocimiento de la honorabilidad de quienes se dedican a ella están interesados aquellos que no creen en la democracia.

Hemos tenido un Director General de la Guardia Civil que era un ladrón; presidentes de instituciones musicales estafadores; capos autonómicos que expoliaban el presupuesto a la vista de todos; y últimamente un miembro de la Familia Real que se ha dedicado presuntamente a cobrar durante años un impuesto monárquico revolucionario a quien se le ponía por delante, entre otros muchos casos de corrupción, corrupción que resulta sumamente perjudicial para la buena marcha y aceptación de la democracia como el mejor modelo de convivencia.

En el actual escenario, resulta inquietante que los salvadores que tienen que rescatarnos de los desmanes y de las incompetencias de los políticos elegidos democráticamente, sean tecnócratas que estuvieron asociados a los grandes especuladores que provocaron el colapso financiero de 2008.

También resulta inquietante el fenómeno de *las puertas giratorias*, es decir el tránsito de ida y vuelta entre la política y los consejos de administración de las grandes empresas. Si esas empresas contratan a políticos es porque estos son capaces de hacer valer su influencia y sus contactos en beneficio de sus intereses corporativos. A otros se les paga servicios prestados durante su etapa como cargos políticos. El último caso: D^o Elena Salgado ex vicepresidenta del Gobierno anterior y ministra de Economía y Hacienda pasa a trabajar para ENDESA como consejera de su filial en Chile. Y según parece, seguirá cobrando, a su vez, lo estipendios fijados para los ex ministros.

En España, a veces, no hace falta ni siquiera girar la puerta: hay un número elevado de políticos, tanto de derecha como de izquierda, sentados en los consejos de entidades financieras cobrando retribuciones indecentes.

Todo esto y más, crea un clima de sospecha generalizada para la clase política, y hace que la ciudadanía, en lugar de considerarla como encargada de solucionar los problemas sociales, la considera como un problema en sí misma, lo cual resulta verdaderamente paradójico.

Pericles, hombre culto y de elevados ideales, con justa fama de incorruptible, advirtió que la corrupción era el enemigo por antonomasia de la nueva libertad. Quería que los representantes populares exhibieran una estricta honradez, ya que, precisamente, la deshonestidad y la codicia habían abortado los anteriores intentos de instaurar una democracia en Atenas. Quería, asimismo, que los elegidos en las votaciones pudieran ser juzgados en caso de transgresión, y él mismo, pese a su prestigio, no escapó a las críticas, incluso a multas por conductas desacertadas.

El filósofo italiano Paolo Flores D'Arcais, en una entrevista en EL PAÍS comentaba: "Desconfianza hacia la Política y desconfianza hacia los políticos de profesión y los aparatos de los partidos son cosas distintas".

Estamos ante una crisis de los partidos tradicionales. Éstos comenzaron a ser cada vez más autorreferenciales y a quedar en manos de profesionales de la política, de personas que no desarrollan a lo largo de su vida ningún otro trabajo o profesión. El interés prioritario de estas personas es su propia carrera política, no la tarea de representar a los ciudadanos y defender los intereses generales. Los partidos políticos son máquinas que funcionan por cooptación, lo cual lleva a seleccionar a los mediocres. Porque solo quienes ingresan de jóvenes en esa máquina, y aceptar competir con su lógica, puede desarrollar una carrera. Esa lógica excluye desde el principio a todos los ciudadanos que podrían participar en la política

activa, pero no de forma profesional. De esta manera, conocimiento, mérito y capacidad no son tenidos en cuenta. Se suplen por redes clientelares –intercambio clientelar- como medio para acceder o continuar en el cargo político.

Se impone, pues, la regeneración de la política, que significa la apertura de cauces reales de participación ciudadana en las instituciones; posibilitar la elección directa de candidatos (ACTUALMENTE SE VOTA PERO NO SE ELIGE); rendir cuentas periódicamente de la gestión a los ciudadanos. En resumen, incorporar nuevos métodos de apertura y debate en el partido político, a todos los niveles.

La Ética y la Política deben mezclarse. Si la acción política no está impregnada de la Ética, los partidos serán una oscura ocasión para oportunistas.

Y será políticamente correcto lo que sea éticamente correcto, entendiendo por “correcto”, lo que es “recto” porque se ajusta a lo que debe ser, según criterio científico, evidente y convenido. Ética y honorabilidad deben presidir la acción política.

Por otra parte, no se puede prescindir de los partidos. Son instituciones básicas de la participación política. Por muy imperfectos e incompletos que sean resultan necesarios para el funcionamiento de la democracia.

Además de lo expresado respecto a la exigencia de ética y honorabilidad, el otro reto político para la izquierda consiste en formular nuevas modulaciones de los ideales igualitarios. En este sentido es bueno acudir a Norberto Bobbio para la correcta distinción

entre derecha e izquierda, que para este profesor italiano, además de ideologías, indica programas contrapuestos respecto a muchos problemas cuya solución pertenece habitualmente a la acción política. Se trata no solo de ideas, sino también de intereses y valoraciones. Y la esencia de la distinción entre las derechas y las izquierdas es la diferente actitud que muestran sistemáticamente frente a la idea de *igualdad*. Para la izquierda es un empeño constante el reducir las desigualdades de clase, de género y entre generaciones.

Cuando se dice que la izquierda es igualitaria, no se proclama la máxima de que todas las personas son iguales. Esto sería no solo una visión utópica, sino lo que es peor, una proposición a la que no es posible dar un sentido razonable. El hecho real es éste: las personas son tan iguales como desiguales. Son iguales en algunos aspectos, desiguales en otros. La postura igualitaria parte de la convicción de que la mayor parte de las desigualdades, que la indignan y querría ver desaparecer, son sociales y por tanto, eliminables. La postura no igualitaria, en cambio, parte de la convicción opuesta, que las desigualdades son naturales y como tales, no eliminables.

En resumen, una política igualitaria se caracteriza por la tendencia a remover los obstáculos que convierten a las personas en menos iguales, o lo que es lo mismo, la tendencia a convertir más iguales a los desiguales.

Es rechazable la desigualdad resultante de la injusticia, no es, en cambio, rechazable, la desigualdad exigible desde la justicia y la equidad.

Ese proyecto político pasa por la constatación de que, a pesar del desarrollo de la igualdad jurídica y política, sigue habiendo desigualdades económicas enormes que se sustentan en la existencia de privilegios. Y aquí acudo a mi amigo Juan Verde que me dice que la palabra *privilegio* deriva de *lex privata* = ley que se hace para un grupo, en su beneficio.

La existencia de esos privilegios explica que buena parte de la ciudadanía tenga la percepción de que el sistema no funciona igual para todos; que hay grupos que tienen un poder económico y político desmesurado y que influyen demasiado en decisiones que afectan al colectivo y que acaban orientándose a los intereses particulares y no a los generales. Se trata de una coalición de intereses formada por grandes corporaciones, los bancos y las grandes fortunas, que recibe un trato a favor desde la Administración. Es esta coalición que se ha aprovechado de la globalización económica y financiera.

Los privilegios se manifiestan en forma muy variada: privilegios fiscales. En los países de la UE ha habido una competición a la baja de impuestos de sociedades y la fiscalidad que se aplica a la inversión y al capital, concentrándose la mayor carga fiscal sobre los asalariados, que son de más fácil control. En España, el problema se agrava por un fraude fiscal muy extendido e importante entre los autónomos y profesionales, fraude al que los Gobiernos no parecen hacer mucho caso. Por otro lado, las retribuciones que reciben los altos ejecutivos resultan simplemente ofensivas y tienen un efecto desmoralizador sobre el conjunto de la sociedad.

Las grandes corporaciones, además, cometen múltiples abusos con los ciudadanos/as (en su papel de accionistas o clientes) y consiguen con facilidad un trato especial de la Administración. Viene al caso lo que antes decía sobre “*las puertas giratorias*”: políticos en activo o expolíticos incluidos en las nóminas de esas grandes corporaciones, en beneficio de ellas.

Se trata pues que desde la política sea corregida una asimetría brutal entre una minoría exigua, con poderes y recursos desproporcionados en una democracia, y la inmensa mayoría de la sociedad. La socialdemocracia tiene que volver a pensar seriamente, antes que en las políticas concretas que quiere realizar desde el Gobierno, en modificar las relaciones de poder que han permitido que la situación actual llegue a ser tan injusta.

La izquierda socialdemócrata ha sido demasiado complaciente con los intereses financieros globales, con el diseño tecnocrático de la UE y con los grandes grupos empresariales. Si las siglas de los partidos socialdemócratas siguen significando lucha contra la injusticia, deben reflexionar sobre como cambiar unas relaciones de poder que resultan tan desfavorables para la mayoría de la sociedad.

Los Gobiernos de Rodríguez Zapatero se han centrado en cuestiones de derechos civiles y libertades. Nada que reprochar al respecto, pero el objetivo redistributivo ha desaparecido en el debate socialista. El último informe de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) indica un aumento de desigualdad social en España en los

últimos años. Y la redistribución siempre ha formado parte de los objetivos prioritarios de la izquierda. Redistribuir es algo más que garantizar las mismas oportunidades para todos, también significa mejorar las condiciones de vida de los que menos tienen.

Es cierto que se han incrementado las ayudas sociales, por citar dos ejemplos: las políticas de dependencia y las becas de estudio, sin embargo, la comparación de nuestro gasto social con el resto de las naciones de nuestro entorno indica que España es de los países menos redistributivos.

Sin embargo, pese a todas las frustraciones y desilusiones, y partiendo del aserto que la política es siempre decepcionante, lo cual no impide que mujeres y hombres puedan ser políticamente exigentes, la esperanza llega más lejos que la resignación. Cuando el partido socialista perdió la elecciones, se acuñó la frase de que era el tiempo de los militantes; yo opino que, al contrario, es el tiempo de los ciudadanos, porque esa opción política no es patrimonio exclusivo de sus afiliados. Varios millones de personas están implicados en esa opción política.

El miedo ha sido tradicional enemigo de la democracia. Sin embargo no hemos analizado suficientemente un elemento que daña especialmente el complejo discurso de la izquierda: el poder letal de la indiferencia. Dicho de otro modo: la antipolítica es profundamente reaccionaria, por más que muchos que la practican se digan progresistas.

La simplificación del pensamiento político lleva a la pérdida de calidad de la cultura democrática,

que es aquella en que el individuo se convierte en ciudadano activo y conoce bien los entresijos del pacto social que establece con sus gobernantes y representantes y, por eso, se siente constructor del espacio público.

La discusión acerca del modelo de convivencia que queremos parece haber desaparecido bajo el manto de lemas vacíos de contenido, consignas de 140 caracteres que obedecen más a estrategias de mercadotecnia que a fomentar el debate político. En este momento parece que nos está venciendo la lógica mercantilista del pensamiento convertido en bien de consumo: los mercados nunca han querido pensadores, quieren consumidores y punto. Ceder sin garantías a la empresa y al capital la responsabilidad de hacernos cultos es tan venenoso como dejar la educación en manos de la iglesia. La privatización de la cultura nos llevará al empobrecimiento intelectual.

En este juego, la izquierda siempre saldrá perdiendo.

La derecha ha obrado milagros, el principal de los cuales ha sido extender por todo el país el síndrome de la Marbella de Gil y Gil: la corrupción que tiñe en tantos sitios no solo no les penaliza, sino que posiblemente les da votos porque ya no cuentan los valores, sino la visibilidad del candidato en los medios. Su otro gran mérito ha sido conseguir venderse como bomberos contra el fuego que ellos, en gran medida, causaron con su modelo económico del ladrillo y la ingeniería financiera. El objetivo es

conseguir votantes acrílicos, y eso se consigue con herramientas forjadas en esa mezcla de populismo y periodismo de barricadas. Creo que nadie definió mejor la situación que el Roto en una viñeta publicada hace unos meses: el votante de derechas no vota, ficha.

Es una paradoja inexplicable que en medio de una crisis incubada en los meandros más oscuros del capitalismo, la izquierda esté tan débil e inoperante, y es porque del lado socialista se ha demostrado falta de cintura y una carencia de ideas, respuestas, mensajes y programas.

En este momento, justa o injustamente, a los socialdemócratas se les percibe como corresponsables del descontrol que ha llevado al desastre; y con respecto al futuro, no se les ve como portadores de proyectos económicos realmente diferentes de los conservadores. Pero los ciclos hegemónicos cambian por acontecimientos sistémicos. Esta crisis lo es. Aunque no resulte evidente, puede que estemos incubando un cambio de ciclo. La alternancia no es sinónimo de alternativa. “Los partidos de izquierda en Europa se han desconectado de las bases. Se han quedado atrapados en una dimensión técnica que no moviliza a nadie. Esto es muy problemático, porque incluso si un partido logra formular un proyecto alternativo creíble, la movilización es indispensable para propagarlo” dice Marc Stears, profesor del Departamento de Política de la Universidad de Oxford. Significativamente, el fermento social que recorre Europa en estos momentos, más que por

los partidos, está promovido por una galaxia de movimientos y ciudadanos independientes de ellos.

Ahí están El Movimiento 15-M y similares, que expresan un total desprecio hacia la política oficial, convertida en profesión, pero al mismo tiempo quieren más política no menos política. Asimismo nos recordaron que nuestra democracia parlamentaria representativa no es un sistema político tan perfecto como creíamos, por eso la necesidad de un programa centrado en la regeneración de la política.

Es la voz inesperada de los *indignados* con sus inquietudes nuevas y sus debates en plazas y calles. Imposible no coincidir con la mayoría de sus reivindicaciones, aunque me resulta imposible reconocerme en el mensaje antipolítico que a menudo emana de ese movimiento. Negar las fronteras entre derecha e izquierda y creer que la abstención acabará con el sistema, son auténticos regalos para el neoliberalismo.

En nuestro sistema democrático, tan imperfecto como se quiera, la única revolución es participar día a día en su mejora, fortaleciendo la sociedad civil, enriqueciendo el debate político, y defendiendo el espacio público.

“Quien no se interesa por la política es un inmoral, dijo Ortega y Gasset.

“La política es la actividad más noble a la que puede dedicarse el humano”, aseguraba Indalecio Prieto.

Todo esto nos debe mover al COMPROMISO: Compromiso ético con nuestro entorno ciudadano y con el momento histórico que vivimos. Las ideas siguen moviendo al mundo y la ideología es la forma más coherente de ordenar los proyectos políticos.

Compromiso en la lucha contra la injusticia y por la igualdad.

Compromiso para dotarnos de leyes y reglas implacables que ahuyenten a los mercenarios de la política y que los partidos nominen a los mejores, a los más dignos, a los honorables para las listas electorales (abierto, claro está) y en los cargos públicos.

Ha desaparecido la figura emblemática del “pensador comprometido” de Jean-Paul Sartre, aunque hubiera dicho aquello de que “cazar en manada siempre es una ventaja”; Chateaubriand, Balzac, Emil Zola, Víctor Hugo, Goethe, Kant, Gide, Malraux ¿Quién ocupa hoy en la sociedad esa vanguardia? Ya no existe la figura del intelectual magistral a la antigua usanza. Posiblemente Sartre es el último de ellos. Durante el Mayo Francés, momentáneamente, los intelectuales dirigieron aquella movida

Pierre Bordieu, su papel como intelectual comprometido cobró plena vigencia a partir de la segunda mitad de los 90 en Francia, siendo sus declaraciones objeto de viva polémica tanto respecto a los medios de comunicación como respecto a la política general. Fue posiblemente el intelectual más citado durante un tiempo, aunque su magisterio no puede compararse con el de Sartre y el de Malraux.

¿En un mundo dominado por los mercados, los economistas pueden sustituir a los filósofos? Los economistas jamás serán sabios, pese a que la opinión pública quiere abusivamente transformar en profetas. Pero son expertos que carecen de un pensamiento global sobre la sociedad. Ni siquiera Keynes, el más grande entre ellos, se interesa por el funcionamiento de la sociedad.

Que cada uno haga lo que quiera respecto a sus compromisos, pero me gustaría que pensasen en la siguiente frase de de Thomas Mann: *“Pasarlo todo por alto con elegancia, no siempre es lo más adecuado y les pone las cosas demasiado fáciles a los canallas.*

Biografía

Antonio Vázquez López

Antonio Vázquez López (Orense, 11-6-1937- Cáceres, 21-12-2012) Sin perder el acento gallego que delatare su origen durante toda su vida, Antonio Vázquez López se había afiliado a UGT en 1973 y al PSOE en 1975. Por su carrera profesional y por su trayectoria política, fue un hombre de ley por encima de todo. Tras las primeras elecciones autonómicas del 8 de mayo de 1983, Antonio Vázquez fue elegido presidente de la Asamblea de Extremadura, cargo que renovó en las dos siguientes legislaturas de 1987 y 1991, doce años en total, del 21 de mayo de 1983 al 29 de junio de 1995, en los cuales se pusieron los pilares de la Comunidad Autónoma. Posteriormente se incorporó a su profesión en el ámbito de la Magistratura como secretario de la Sala de lo Civil y Penal del Tribunal Superior de Justicia de Extremadura. Finalmente, fue miembro permanente del Consejo Consultivo de Extremadura de 2003 a 2009.

Su carácter afable y conciliador le granjearon las simpatías de todo el arco parlamentario, primero en Hervás, después durante sus doce años en Mérida y, finalmente en Cáceres, donde la muerte le sorprendió a los 75 años. Su humanidad emanaba de la ley y del diálogo, en los que siempre defendió que se encontraren soluciones para todo. Antonio Vázquez fue también un personaje referente de Cáceres, ya fuere en la avenida de París o en sus paseos por Hernán Cortés o Cánovas.



Joaquín Paredes Piris

● Δ ό ξ α ●

BUDISMO PARA FILÓSOFOS

Juan Ignacio Iglesias

No creáis nada por el simple hecho de que muchos lo crean o finjan que lo creen; creedlo después de someterlo al dictamen de la razón y a la voz de la conciencia (Buda).

No sin cierto aire de superioridad intelectual, desde el pensamiento contemporáneo el budismo está siendo observado con abierta simpatía, con una indisimulada complacencia. Existen, en apariencia, buenos motivos para ello: se trata de una deliciosamente vaga y anti-metafísica forma de religión (además de supuestamente “atea”), no exenta además de rasgos que podríamos definir como filosóficamente pintorescos, como la afición de ciertas escuelas budistas a las paradojas, o el papel esencial que juegan en sus doctrinas nociones como la de “vacuidad”, o la de “impermanencia de los fenómenos”, muy en sintonía con ciertos postulados filosóficos e incluso científicos. El mismo Einstein se refirió al budismo como la única religión verdaderamente compatible con la ciencia, y la idea

budista de que en el ámbito fenoménico todo es relativo e insustancial tiene evidentes paralelismos con la moderna teoría de la Relatividad y la Física cuántica. Desde otro ángulo, la tesis humeana de que el yo es una mera construcción de la memoria y el hábito, fue formulada por el Buda dos mil trescientos años antes.

Pero, aunque hay muchos más elementos que podrían, a mi juicio, justificar esta sintonía, como más adelante veremos, no podemos olvidar un hecho esencial: existe, entre la tradición filosófica occidental (así caracterizada, sin demasiadas sutilezas) y el budismo (al igual que otras tradiciones de lo que podríamos denominar genéricamente como “sabiduría oriental”, para entendernos), un hiato difícilmente superable. Este hiato es, para adelantarlo brevemente, la ausencia, en nuestra tradición, de un camino de autoexploración (de carácter empírico, directo y experimental) desde el que verificar y corroborar la validez de nuestras hipótesis. Dicho de otro modo: no existe, en la tradición filosófica occidental nada semejante a un “yoga” o disciplina psicósomática a partir del cual abordar experimentalmente, y no sólo intelectualmente, la búsqueda interior de lo Real.

He dicho “experimentalmente” y lo mantengo, pese a que se trata de una afirmación filosóficamente fuerte y cargada de un gran potencial para todo tipo de malentendidos y fricciones. Pero, para abordar la cuestión con método, es preciso dar un pequeño rodeo.

El budismo *ordine geométrico*

Quisiera proponer al lector un acercamiento insólito al budismo, un acercamiento que no se fundamente ni en el análisis doctrinal ni en una interpretación en clave sociocultural de sus corrientes y escuelas (por otro lado, modelos que pueden ser muy fructíferos) sino en la siguiente propuesta: el núcleo teórico último del budismo histórico, el budismo que dimana de la palabra del Buda Sakyamuni, es una rigurosa aplicación, en el ámbito de la subjetividad, de una metodología que podríamos considerar, *mutatis mutandi*, estrictamente científica.

Existen, en mi opinión, al menos tres aspectos relevantes del budismo primitivo que avalan esta propuesta: en primer lugar, el énfasis anti-dogmático con el que el Buda intentó impregnar todas sus enseñanzas, y que podríamos considerar resumido en la exhortación del Buda, dirigida a sus discípulos, de no aceptar ninguna verdad proveniente de ninguna autoridad que no fuera directamente corroborada por ellos mismos. En segundo lugar, lo que ha venido denominándose últimamente como “el silencio del Buda” respecto a las grandes cuestiones metafísicas (la existencia de Dios, el origen del universo, o el sentido último de la existencia humana, por tomar los ejemplos más relevantes), silencio que, en última instancia, parece brotar tanto de la constatación de la impotencia del lenguaje para expresar una Verdad elusiva y esquiva, como del deseo de evitar un posicionamiento doctrinal que, eventualmente, llevara a sus discípulos a vanas disputas interpretativas y

teóricas. Y, en tercer lugar, pero no por ello el menos importante, porque lo que el Buda eligió como punto de partida de su formulación doctrinal, lo que en su primer sermón transmitió a sus discípulos, fue la cuestión crucial y acuciante del sufrimiento humano. ¿Por qué eligió el Buda este punto de partida?

La cuestión es que el Buda eligió, como punto de partida, un hecho fácilmente verificable, un hecho observable en todas las dimensiones de la existencia humana: la realidad (al parecer inherente a la vida) del dolor, del sufrimiento. Si consideramos este punto de partida (la primera Verdad Noble) como un primer axioma, es evidente que nos encontramos ante una doctrina revolucionariamente nueva. Examinemos, antes de proseguir con nuestra hipótesis primera, algunas de sus implicaciones. ¿Qué características podemos deducir acerca de una religión cuyo primer postulado es una verdad en apariencia tan obvia? Consideremos que ese primer axioma es como un fognazo de luz, como un flash fotográfico. ¿Qué es lo que nos muestra?

Quizás lo primero que podríamos decir es lo siguiente: resulta insólito -cuando no absolutamente revolucionario- que la piedra angular de una doctrina religiosa se ciña de un modo tan radical y explícito a la experiencia vital más común del ser humano, lo cual nos lleva, de inmediato, a la consideración de que se trata, obviamente, del ser humano concreto y real, no de una abstracción, no de una teorización acerca de qué es el ser humano, ni de una Humanidad genérica y grandiosa, sino de la criatura doliente y sujeta a

los avatares de la vida y sus dolores. En segundo lugar podríamos, quizás, hacer hincapié en lo que ese “fogonazo” de luz no nos muestra. No ilumina un paisaje cosmológico, esotérico o metafísico. No nos muestra el rostro terrible y ontológicamente distante, o vengativo, de un Dios que es el Rey de la Creación. Tampoco nos ofrece el misterio de fe, ni un dogma inverificable como punto de partida. No: el rostro que nos ofrece es el del padre que ha perdido a sus hijos en el tsunami del Pacífico, o el del niño hambriento que busca la comida en los estercoleros de las grandes urbes, o el del enfermo de SIDA pobre y sin esperanza del tercer mundo... Por haber elegido el dolor humano como punto de partida, el fundador de esta doctrina nos escogió a cada uno de nosotros, con nuestra pequeña o grande historia de sufrimiento, como punto de partida. Y así, el “patrón oro” de dicha doctrina es el ser humano considerado en su más concreta y abrumadoramente real circunstancia. Todo se desenvuelve desde él, por él y para él, y todo lo que venga quedará, pues, dibujado a escala humana.

Un humanismo de cuño tan pragmático y radical, ¿qué motivación podría tener? Elegir el dolor humano como punto de partida no es baladí. Debe perseguir algo, obedecer a un propósito que esté en sintonía con la radical novedad del primer axioma, con su carácter revolucionario. ¿Y qué puede ser más revolucionario que proponer resueltamente la posibilidad de liberar al hombre de su sufrimiento? Ahora bien: si es un hecho que el sufrimiento existe (y que es un fenómeno

tan hundido en la experiencia vital humana que merece ser punto de partida de la doctrina), y en su postulado encontramos la huella de una motivación liberadora, parece claro que debe existir un camino, y que éste debe mostrar tanto las causas del sufrimiento como la posibilidad de trascenderlas... lo cual nos lanza a una dimensión completamente inesperada de la doctrina. Las consecuencias surgen por doquier. Si es posible liberarse del sufrimiento, es porque éste no es inevitable. Si no es inevitable, es porque no está inscrito en la naturaleza humana. Y, si no está inscrito en la naturaleza humana, entonces es que su verdadera naturaleza es algo por desvelar, y el sufrimiento obedece, pues, a este oscurecimiento de la verdadera naturaleza del ser humano...

Y así, acaso, ese primer axioma alcanza la plenitud de su sentido: el sufrimiento, inevitable como fenómeno, es ilusorio cuando desvelamos lo real.

También podríamos, por supuesto, seguir otro sendero deductivo (paralelo, con todo, al anterior). Supongamos que quien propuso dicha doctrina quiso establecer el sufrimiento como categoría para el entendimiento, es decir, como una especie de perspectiva a partir de la cual explorar y caracterizar la realidad humana. Lo primero que llama la atención es lo absolutamente democrático de la propuesta. No es este hombre -rico, pobre, culto o inculto- el que sufre, sino TODOS. Y no es esta sociedad, o esta época, las que sufren, sino TODAS... La universalidad del sufrimiento remite, así, no a causas meramente circunstanciales, ni conduce por tanto a remedios

circunstanciales, sino que parece reclamar de nosotros una visión más radical, una seriedad y un empeño que vayan más allá de la tupida y engañosa malla de los fenómenos y sus avatares. En otras palabras: lo que la universalidad del sufrimiento ilumina es la universalidad del engaño, del error, de la ignorancia, pero sobre todo nos enseña algo de importancia trascendental: no existe ninguna posible combinación de circunstancias fenoménicas que nos libre del sufrimiento. Por lo tanto, la liberación del sufrimiento debe hallarse fuera del ámbito fenoménico. Y, si esto es así, la clave de la ignorancia -y, con ella, del sufrimiento- humana ya ha sido potencialmente desvelada: si buscamos nuestra felicidad en lo fenoménico, estamos condenados a sufrir. La salida del sufrimiento, sea cual fuere, debe conducir indefectiblemente más allá de los fenómenos.

Ahora, dando por concluido este ejercicio de deducción, creo que merecería la pena retomar nuestro punto de partida. Estamos, sin duda, ante una formidable apuesta, pero que va más allá de las obvias consecuencias que hemos examinado. En efecto, no se trata tan sólo de insinuar un acercamiento a lo trascendente tomando como punto de partida la realidad humana dada, concreta, ni de proponer un alivio para el dolor humano, sino de situar al discípulo en una esfera radicalmente novedosa: la de la experimentación. En realidad, el sufrimiento es un hecho que debe ser entendido, un fenómeno sobre el cual se va a formular, como veremos, una hipótesis,

hipótesis que va a ser, luego, puesta en cuestión, sometida a verificación “experimental”. Y hay que entender esto tanto literal como contextualmente. Literalmente, porque en efecto contamos con todos los elementos que definen la metodología científica: un fenómeno que desvelar y comprender, una hipótesis acerca de dicho fenómeno y un diseño experimental que validará -o no- nuestra hipótesis inicial. Ahora bien, ¿dónde tiene lugar el experimento? ¿Cómo se considera verificada -o refutada- la hipótesis? Aquí entramos en terreno resbaladizo: en el ámbito de la subjetividad, de la vivencia subjetiva. El sufrimiento es un observable, pero, ante todo, sobre todo, en el sufrir hay una dimensión subjetiva, psicológica. No es posible, pues, una verificación que pueda someterse a un escrutinio basado en criterios medibles, directamente observables. Ese proceso experimental se sitúa, pues, en un contexto en el que la dimensión científica de la evaluación por parte de una hipotética comunidad de científicos se hace, cuando menos, problemática. Reproducir el experimento de la liberación del sufrimiento solamente puede hacerse a escala individual, requiere años de intensa dedicación y, por ello mismo, existen tantas variables, intervienen tantos elementos, que es imposible garantizar una uniformidad y un consenso estricto en cuanto a los resultados.

Una psicología liberadora

Pero prosigamos con nuestra propuesta. Si el primer axioma del Buda constituía, además de

una propuesta humanista, un problema cuyo desvelamiento y resolución es abordable desde una metodología científica, la segunda y tercera Nobles Verdades constituyen, a mi parecer, el siguiente paso de cualquier aproximación científica a la resolución de un problema: la formulación de una hipótesis y de una consecuencia verificable de la misma. Digamos, de un modo resumido, lo que proponen la segunda y tercera Nobles Verdades: la causa del sufrimiento es el deseo (segunda noble verdad, o hipótesis) por lo que, extinguiendo el deseo, se extinguirá el sufrimiento (tercera noble verdad, o consecuencia verificable).

Sin embargo, como ya hemos dicho, se trataría, en todo caso, de verificar esta hipótesis en el ámbito psicológico, por lo que es preciso que profundicemos en esta dirección. Y, más que de una psicología budista, yo hablaría de psicologías: una pragmática, dirigida a la liberación del sufrimiento, y otra profunda, que nos propone una osada mirada sobre el fenómeno humano. Ambas, por supuesto, están íntimamente relacionadas, y si las separamos es tan sólo por pura conveniencia.

Lejos de visiones moralizantes y admonitorias, la visión que el budismo nos transmite acerca del deseo es mucho más radical. Por paradójico que parezca, esa visión es radical precisamente porque no trata de entablar un conflicto con el deseo, pese a que el objetivo último sea su extinción, sino que busca un esclarecimiento comprensivo de sus mecanismos, de su aparición y desencadenamiento, de sus resultados

y secuelas. Lo inteligente no es, pues, oponerse al deseo, sino comprenderlo. En ese sentido, la carga de profundidad de la segunda noble verdad consiste en una singular propuesta: el deseo es la clave para comprendernos, para llegar hasta lo más hondo de nosotros mismos. Y el deseo está aquí, disponible, siempre manifiesto, siempre actuando.

Aun a riesgo de ser imprecisos, podríamos considerar que el deseo es el aspecto *motivacional del ego*. Sé que los freudianos ortodoxos se escandalizarían ante semejante definición: para ellos, el deseo viene de lo profundo, del inconsciente, de lo biológico, mientras que el ego es orden, control, racionalidad. De ahí el conflicto y el origen de todas las formas de neurosis: mientras que el ego obedece al mandato social y cultural de amoldarse al “principio de realidad”, el deseo es por naturaleza caótico, impulsivo, asocial. Aquí nos encontramos con una visión del deseo que surge como contraste ante unas normas culturales represivas y rígidas. En contraste, la propuesta budista proporciona una visión de las cosas muy distinta. ¿Cuál de las dos es más certera?

La clave para adentrarnos y resolver esta pequeña disputa radica en la relación que el Buda estableció entre *deseo y sufrimiento*. Según Freud, el sufrimiento humano (sufrimiento psicológico) es el síntoma de un desajuste entre la naturaleza y la cultura, desajuste que, como tal, es irresoluble. De ahí que la liberación del sufrimiento solamente sea posible bajo la forma de un compromiso entre ambas facetas del ser humano, compromiso que, una vez

resuelto pragmáticamente, conduce al individuo a la resignación y a la mediocridad.

Para el budismo, sin embargo, la relación deseo/sufrimiento es diferente. El deseo, como figura psicológica, carece de las connotaciones culturales que Freud le otorgó. Habría que hablar, en consecuencia, de una descripción *funcional* (es decir, que hace referencia a su función en la construcción psicológica del ego) del deseo, en contraposición con la visión eminentemente *material* (o sea, anclada en los *contenidos* del deseo, en sus *objetos*) del psicoanálisis.

La visión del Buda es, así mismo, y para utilizar una expresión filosófica de moda, “deconstructiva”. “Deconstrucción” es un término que hace referencia a la importancia de advertir y desvelar los artificios y mentiras que subyacen en la aparente “naturalidad” de los constructos sociales, culturales y personales. En la esfera de la subjetividad, implica ser conscientes del modo en que está cimentado nuestro sentido de la individualidad, en el cual el deseo juega un papel esencial, y que se encuentra en la mismísima médula de nuestro sufrimiento. De ahí que la búsqueda del fin del *sufrimiento* en la visión budista nos conduzca a la necesidad de desvelar la naturaleza ilusoria de la construcción egoica, es decir a “deconstruir” el ego. El psicoanálisis, sin embargo, hace hincapié en la dialéctica persona/cultura, en cuyo dinamismo el deseo, y su represión, juega un papel esencial, hasta el punto de que ahí se encuentra el origen del sufrimiento. Pero el sufrimiento, en esta visión, no es más que un síntoma, el síntoma de un malestar cultural, de un conflicto en el fondo irresoluble.

Pero el valor esencial de la visión budista está un paso más allá de esta aparente disputa teórica y radica, como apuntaba al principio, en su extraordinario valor pragmático. Para el Buda, el sufrimiento es un indicador existencial de primera categoría, no un mero síntoma de una disfunción cultural. Señala una constante del ser humano, más allá de su condición social e histórica, y por eso nos catapulta a una búsqueda radical y definitiva de su origen, de su causa. Y, al señalar el deseo como tal origen, apunta decididamente hacia el interior, hacia la mente, hacia la esfera de las interpretaciones, de las reacciones, de los pensamientos y de las emociones. Es decir: sitúa la cuestión del sufrimiento en un territorio inédito, el de la mente. No se trata, entonces, de un conflicto del ser humano con la sociedad, ni de una disfunción de la cultura, ni de un problema proveniente del "exterior". El sufrimiento radica en nosotros y además parece emanar de nuestra permanente insatisfacción, del impulso interminable por obtener, por conseguir y acumular.

La investigación del origen del sufrimiento nos lleva, así, a la observación de nuestra estructura psíquica. Es ahí donde debemos indagar. Y es ahí donde nuestra investigación nos va a deparar grandes sorpresas. Porque el deseo, como resorte clave de nuestro psiquismo, indica un apetito de felicidad y plenitud que no podemos ignorar. El deseo es sufrimiento, o implica sufrimiento, pero a la vez implica, como un retrato en negativo, que lo que anhelamos, la felicidad, la plenitud, nos pertenece

por derecho propio. Indagar en la fuente del deseo es, entonces, en aparente paradoja, indagar en lo que realmente somos, en la verdadera naturaleza de la realidad.

Aquí situados, es posible que tenga lugar un salto cualitativo, una comprensión súbita de eso que somos. Pues, si fuéramos lo que creemos ser, individuos separados, “yoes” cerrados en nosotros mismos, ¿no existiría el deseo! Pero la idea que tenemos de nosotros mismos nos lanza a una insatisfacción que permanentemente exige su tributo. Torpemente, intentamos aliviar esa deuda ontológica mediante lo que los antropólogos llamarían un “sacrificio sustitutorio”, un permanente halago a los dioses fenoménicos del cuerpo y los sentidos, de la mente y las sensaciones. La impotencia de este sacrificio, su inutilidad, la insatisfacción y el tedio resultantes, todas las secuelas que la dinámica del deseo genera, deberían ser honradas con respeto por todos nosotros, porque en sí mismas son punto de partida, el acicate que necesitamos para cambiar el ángulo de nuestra búsqueda.

Comprendamos el deseo. Comprendamos el sufrimiento. He aquí el mensaje del Buda, afilado y sutil, acertando de pleno en el corazón de la ignorancia. No es necesario que elaboremos intrincadas teorías. No es necesario que realicemos laboriosas sesiones de psicoterapia. Nuestro deseo, que es nuestro sufrir, es toda la información que necesitamos. Solamente hace falta que seamos honestos con esa información, que no la traicionemos, que asumamos por completo

toda su carga, toda su verdad. La liberación solamente puede llegar de la mano de la aceptación de lo que es, de lo que hay, sea esto lo que sea.

El experimento de la libertad

Volvamos, después de este segundo rodeo, al comienzo. Entonces decíamos que entre los paradigmas filosóficos de “occidente” y el budismo existe un hiato difícilmente salvable: el de la existencia (o inexistencia) de una praxis liberadora. Lo cierto es que, más allá de todos los posibles puntos de encuentro entre filosofía y budismo, que son abundantísimos y no precisamente superficiales, existe, como hemos ido viendo, un rasgo definitorio en el budismo que lo sitúa, en mi opinión, un paso más allá de la Filosofía, en un ámbito más profundo y auténtico de la consciencia. De no ser así, el budismo quedaría reducido a una mera postura intelectual, rematada por una ética de corte pragmático y adornada por ciertas especulaciones de rango metafísico anti-realista y poco amigo de nociones como la de substancia o “ser”. Sin embargo, esta visión es radicalmente incompleta. Es, precisamente, ese ámbito ya mencionado de una praxis liberadora el núcleo esencial del budismo. Me propongo, ahora, culminar mi análisis de esta dimensión insólita del budismo.

Cuando propuso su Cuarta Noble Verdad (conocida como el Óctuple Noble sendero, es decir, recta comprensión, recto pensamiento, recto modo de expresión, recta acción, recto medio de vida,

recto esfuerzo, recta atención y recta concentración), lo que el Buda estaba proponiendo era ni más ni menos que el experimento de la libertad, es decir, la verificación, por cada uno de nosotros mismos, en nuestra propia experiencia, de la existencia de ese ámbito suprafenomenico en el que se disuelve el sufrimiento. Es ahí, en esa esencia última de lo que somos, donde radica nuestra libertad, y es en esa dirección hacia donde el Buda instaba a sus discípulos a mirar. Existen, en el budismo primitivo, detalladísimas "instrucciones" acerca de cómo realizar ese valioso experimento, el experimento de nuestra liberación del sufrimiento. Instrucciones, por supuesto, que cualquiera puede seguir, si ése es su propósito, y cuyos resultados son verificables por cualquiera que ponga en ello el afán y la paciencia necesarias. No es éste, por supuesto, el lugar donde examinarlas exhaustivamente, pero sí es necesario no olvidar un rasgo esencial: en ellas, a través de ellas, se invita al practicante, al meditador, a abandonar (poco a poco) el ámbito del pensamiento para adentrarse en el territorio de la consciencia sin objeto, es decir, de la experiencia de la autoconsciencia, experiencia que solamente puede producirse cuando se hace un silencio de lo pensado, cuando el torrente de los pensamientos se detiene. Es, por lo tanto, en el ámbito del pensamiento donde anida el deseo, que es el origen del sufrimiento, pero es posible trascender ese ámbito, encontrar nuestra verdadera identidad no en lo pensado, sino en la pura consciencia, y trascender entonces la esfera del deseo, liberarnos del sufrimiento.

Es ahí, desde ese ámbito, desde donde hablaba el Buda y a donde incesantemente invitaba a mirar. Y es en torno a la búsqueda de ese ámbito donde se vertebran todas las diversas tradiciones budistas, que no por casualidad han buscado insistentemente el silencio monástico, el aislamiento y la soledad como formas de vida. Vipásana, zazen, samatha, son todas ellas formas tradicionales de meditación budista, y es a través de ellas desde donde mejor puede el interesado adentrarse en una comprensión esencial del budismo. Todas ellas invitan a detener el pensamiento, o más bien, a romper con la poderosa identificación que nos hace creer “pensadores de nuestros pensamientos”, una creencia en la que radica buena parte de nuestro sufrir.

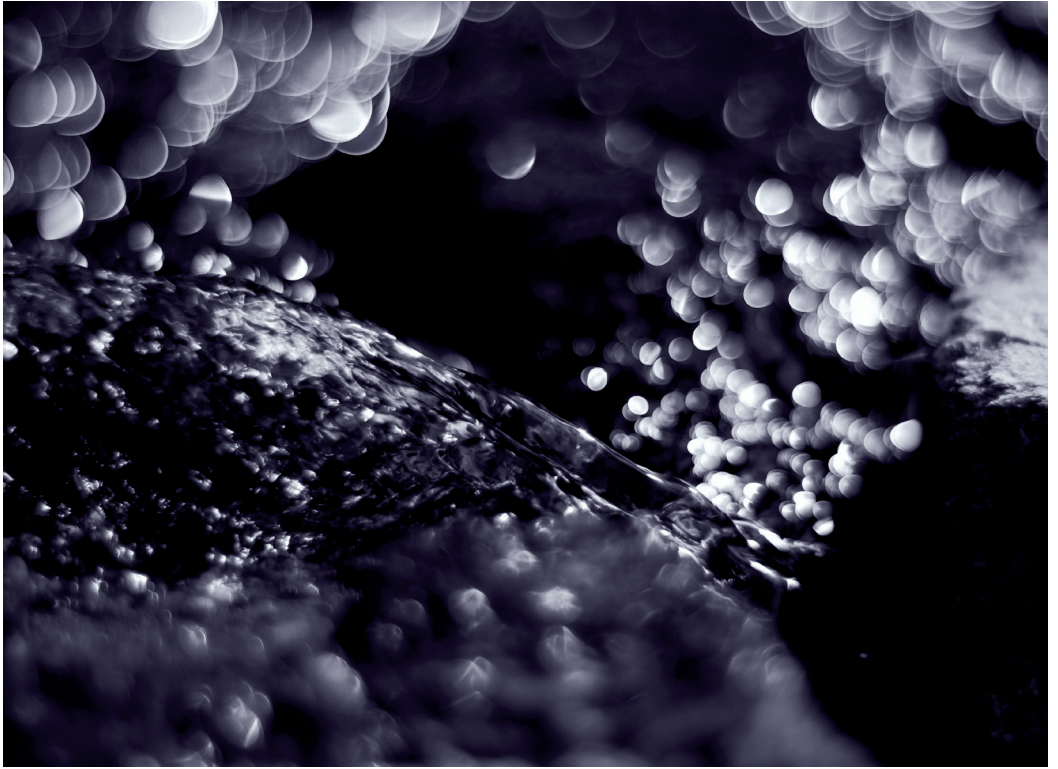
¿Qué hay más allá del pensamiento? He aquí, finalmente, la pregunta, la pregunta definitiva. Y he aquí la razón por la cual la filosofía, que se sitúa en el ámbito del pensamiento, no puede acercarse a una comprensión veraz de lo que el budismo propone. Más allá del pensamiento, en el silencio contemplativo, nos aguarda una insólita revolución interior: la revolución de la Libertad.

BIOGRAFÍA

Juan Ignacio Iglesias

Juan Ignacio Iglesias nació en Madrid en 1960. Ha ejercido diversos empleos, pero en la actualidad es profesor de Filosofía en el IES El Brocense, de Cáceres. Es autor de una novela, *Quarazate*, y de dos libros que giran en torno a la exploración meditativa de la conciencia: *La meditación deconstruida* y *Un camino de libertad*.

Asimismo, es autor de numerosos artículos relacionados con la práctica de la meditación, publicados en su mayoría en *Cuadernos de Budismo*



Joaquín Paredes Piris

ÉTICA DE LA REBELIÓN Y TERRORISMO EN ALBERT CAMUS

Tirso Bañeza Domínguez

Introducción

Albert Camus ha sido identificado principalmente con la reflexión y tratamiento sobre el tema del absurdo. Sin embargo, ese sentimiento de extrañeza, tanto de sí mismo como del mundo, de habitante de un universo que es indescifrable, incomprensible, absurdo finalmente, todo ello no es sino una parte, la inicial, del pensamiento camusiano. Pero hay otro Camus, el de *El hombre rebelde*, ensayo que supone el inicio del segundo gran momento de la obra camusiana: el de la rebelión. Con *El malentendido* y *Cartas a un amigo alemán* comienza a abandonar nuestro autor ese páramo yermo y doloroso del absurdo para iniciarse por el de la búsqueda de los valores. En *El hombre rebelde* define con precisión qué es la rebelión y se caracteriza al hombre que la encarna, al tiempo que se nos hace ver cómo las

diversas formas y teorías que anhelaban y justificaban la rebelión terminaron por pervertirse dando cobijo bajo las mismas al crimen, legitimándolo bien desde la acción y conciencia individuales, bien bajo la bendición del Estado. Camus nos muestra lo anterior analizando y estudiando sus ideologías inspiradoras y los hechos históricos que a su juicio mejor reflejan lo que nos presenta, a saber: la Revolución Francesa, los terroristas rusos de principios del siglo XX, el fascismo y el nacionalsocialismo, hasta llegar al marxismo soviético de Stalin.

Pero si lo anterior es lo que más claramente se manifiesta en su tratamiento sobre la rebelión, también hay en dicha obra la intención tácita de que esa rebelión que terminó en las fauces de la justificación criminal sepa liberarse del crimen. Y es que, en el fondo, el anhelo más prístino de la rebelión ha de ser el de excluir totalmente el crimen, tal será el núcleo central a partir del cual se articulará y construirá su ética de la rebelión.

Y si son aciertos formales de todo artículo la brevedad en la exposición y la actualidad del tema, nos guía la economía expositiva respecto a lo primero, y sobre su actualidad, hoy el tema de la rebelión sigue estando plenamente presente. Lo está en los movimientos que se oponen y rebelan ante una situación económica, social y política que se juzga como de injusta, también brota su impulso en la oposición a ciertos aspectos de la llamada globalización, la encontramos también, por ejemplo, en el auge de los nacionalismos y particularismos políticos que

pugnan por salir al sol de las identidades colectivas sin sopesar en ocasiones los instrumentos a utilizar para lograr sus fines, lo está en la llamada Primavera Árabe, incluso en los viernes de la ira que brotan ya con carácter recurrente en una parte importante del mundo musulmán al socaire de tal o cual blasfemia. Vamos, que tenemos hoy en día rebeliones por todas partes, tanto que podríamos quizás caracterizar a nuestra época (hasta que haya otra denominación más sesuda) como la de las rebeliones. Alguien dijo una vez que “rebelión” era sinónimo de sarpullido adolescente, y hasta en eso podría tener tino denominar a nuestro tiempo como de “rebelde”, pues parece que salimos ya de un mundo que no volverá tal cual lo conocimos, a modo de una infancia en la que la mayoría vivimos mejor (hablo del mundo occidental), sin saber aún cómo y en qué consistirá nuestra futura madurez, que parece que será peor que la infancia que ya dejamos atrás. Y ahora, entre la feliz infancia perdida (puede que ya para siempre la perdida patria de lo que fueron nuestros mejores tiempos) y el incierto futuro de la pavorosa mayoría de edad que nos aguarda, estaríamos en el ínterin del tiempo adolescente, tiempo eminentemente rebelde, con su ética rebelde. Como se ve, jugamos un poco con el paralelismo entre las edades de la vida y las de las colectividades (si se desea, las de las sociedades, o, más pretenciosamente, las de los tiempos o la propia historia); y entre el lector si le place en ello para darse así cuenta de que probablemente Camus caracterizó

su ética de la rebelión (según nuestra imagen, la que correspondería al tiempo adolescente que alumbrará la madurez por venir) con unos rasgos, peculiaridades o características que tal vez no coincidan con lo que la rebeldía de los tiempos que vivimos nos presentan... ¿o sí? Juzgue usted al finalizar la lectura.

Hablábamos más arriba de la “actualidad” de la rebelión... “tiempos rebeldes”, decíamos. Véase que no menos actual sería el otro término de nuestro título: terrorismo. Mucho dolor nos ha provocado, si hay una topografía del terror España está sin duda en ella, desde los múltiples asesinatos de la criminal banda hasta el 11-M; puede que nunca más que en nuestro tiempo el terrorismo haya estado tan presente en la actualidad política internacional y se haya utilizado tanto como instrumento bastardo de la política. Camus tiene bastante que decirnos sobre ello, su reflexión de hace décadas quizás sea hoy más pertinente que nunca. Juzgue también el lector al final.

La Ética de la Rebelión

La ética de la rebelión camusiana se encarna en la caracterización que hace del hombre rebelde, ejemplificándolo en los héroes de algunas de sus obras literarias. El rebelde camusiano presenta como una especie de fundamentación ontológica que se inicia en la singladura de su configuración moral partiendo de una negación, de un “no”. La negativa del rebelde no tiene nada que ver con la sinrazón en la que concluye el hombre absurdo de la primera

etapa de su pensamiento, y es que decir “no” es todo un acto de creación axiológica porque a la par que se niega se afirma: al tiempo que dice “no”, el rebelde dice “sí” al derecho que exige y reivindica pero aún no tiene. Opone así a la situación que lo degrada o desprecia, otra que considera preferible y en vista de la cual la que vive es juzgada como de injustificable. Así, la rebelión invoca un valor, que si bien aún no se posee, se juzga de justicia poseerlo, tiene conciencia de que falta, pero se busca.

Dicha negación creadora de valores desde el “no” que la gesta, no se circunscribe al perímetro de lo personal o lo particular y concreto; tal toma de conciencia entre lo que se vive y lo que juzga como lo que sería preferible vivir es algo que se abre a los demás. Efectivamente, el rebelde camusiano instaura con su “no” una realidad distinta, la única en la que lo moral puede germinar si no queremos concluir en un solipsismo valorativo que nos dejaría otra vez próximos al primer momento del absurdo, lo que se da en obras como *El extranjero* o *El mito de Sísifo*. Con la rebelión se anuncia una nueva realidad: los otros. Y es que el rebelde aquello que quiere hacer respetar en sí mismo lo desea también para los demás, luchando por un valor que lo desborda como individuo. Por la rebelión el rebelde se abre a los demás hombres; la rebelión camusiana da forma y lugar a un humanismo. La rebelión es, tanto hoy como casi siempre, un sentimiento y una noción fortísimos que, como Camus ya vio, nos lleva a romper con lo que consideramos nos arrebató algo fundamental y

nos insta a dirigirnos hacia eso tan esencial que se nos niega, mas en dicho caminar no vamos solos, como queda dicho.

La rebeldía supone también el inicio de la búsqueda de la posibilidad de una naturaleza humana común, pues esa identificación y solidaridad con el prójimo aniquila todo egoísmo e individualismo. Y llegados hasta aquí, el rebelde camusiano ya no tiene marcha atrás, la apuesta por esa realidad juzgada como preferible es total, íntegra, sin preservarse nada de lo anterior por parte de quien dice “no”. Una negación ya imposible de olvidar, pues engloba ahora a los demás en lo que tiene de un “sí” que se ha comprometido en una alternativa que incluye a todos.

Decimos que el contenido de la rebelión camusiana está en los otros, concretándose en una palabra que hoy utilizamos con tanto exceso como defectuosamente practicamos: la solidaridad. Pero puede que tal vez lo más determinante no sea lo que positivamente conocemos como el contenido efectivo de la rebelión arriba indicado, puede que al igual que ocurría con el “no” como verdadero germen del rebelde que eclosiona, así también diríase que lo más determinante para concebir un hombre rebelde que de verdad no degenera no es tanto que sea solidario cuanto que tenga conciencia de que toda rebelión tiene un límite, hallando sus fronteras en la razón esencial de la que emana: los demás hombres. Esto es algo determinante en Camus, tan determinante para él cuanto olvidado en buena parte de las rebeliones (originalmente genuinas) que a lo largo de la historia

ha habido, y es que cuando la rebelión olvida la idea y el sentido de límite termina aceptando y practicando lo que esencialmente deseaba suprimir: el crimen y la injusticia. La aceptación del crimen, sea cual sea su pretexto (tenemos múltiples ejemplos: el bien del partido, el del Estado, nosotros...), expresa del modo más claro la aniquilación del hombre rebelde como hombre que se reconoce en los otros.

Ya se ve, la rebelión es la primera evidencia de la existencia de los otros, Camus hace de ella que sea a la vez contenido y continente al entenderla como apertura a los otros hombres, y límite para lo que vaya más allá de ellos o los considere meros instrumentos para no importa qué fin. La rebelión desempeñará en el orden ético el mismo papel que el "cogito" cartesiano en el del pensamiento, es decir: "yo me rebelo, luego existimos"... , pero mientras haya un límite: vosotros, los otros.

El crimen, el asesinato, el terror... ; todos los medios que utilicemos para terminar con el otro, con los demás, quedan fuera de la ética de la rebelión camusiana, están más allá de los límites de la misma. En el fondo, lo que tenemos es una decidida defensa del hombre, de lo humano, y una denuncia explícita de cuantos pretextos se utilizan para, pasando sobre el hombre, supuestamente llegar a otro hombre más humano, preferible, verdaderamente mejor según las ideologías que así lo justifiquen. Donde quizás mejor podemos ver la negativa de Camus a cualquier instrumentalización del hombre y el alcance y límites que lo humano tiene en su ética sea en los héroes y

personajes de las obras literarias del período que nos ocupa, así lo encontramos en *La peste*, *El estado de sitio* o *Los justos*, analicemos brevemente cómo se encarna todo ello en sus personajes más destacados.

En *La peste* encontramos muchos de los rasgos que hemos ido desglosando de la ética rebelde. Hay en ella la lucha de unos seres que lo dan todo, lo apuestan todo contra el mal que les atenaza y que terminará con ellos si antes no es vencido. La injusticia, el dolor, el sufrimiento, la muerte se expresan en ese mal ciego de la terrible peste que hace que los habitantes de Orán (ciudad donde transcurre la acción) vivan como exiliados en su propia ciudad. Rieux (personaje central de la novela) se rebela, dice “no” y lucha contra la enfermedad, expresión del mal. Su negativa se ejerce también en nombre de los otros, los demás, por ellos y para ellos es la ciudad que se anhela, cuando en un día no muy lejano sus ciudadanos puedan nuevamente sentirse libres en sus espacios, sin temor a la muerte injusta, mal ciego, vencedores del capricho doloroso de la enfermedad, metáfora también del dolor que lo puebla todo.

En *El estado de sitio* el escenario cambia, ahora es Cádiz. Pero el mundo que discurre ante el protagonista presenta un paisaje también de dolor y muerte, de sometimiento y sufrimiento. Diego es también un rebelde. Su “no” se dirige al tirano que somete a su ciudad al despótico capricho de la muerte y la injusticia. La rebeldía es, igualmente en este caso, la otra cara de una realidad que se quiere cambiar por una más humana y libre. Diego halla

pronto la clave que el tirano utiliza para imponer su voluntad a los demás: el miedo. Se practica la muerte, el asesinato a capricho, se practica la injusticia, el abuso desde el poder para inocular miedo y temor y así someter y suprimir la voluntad de todos. Pero nuestro héroe rebelde grita con fuerza su negativa ante tal situación y su rebelión se concreta en la pérdida del miedo, lo que directamente implica ser libre. Ya no es presa del déspota ni del temor que lo atenazaba, y todo no para liberarse él sino los demás. La presencia de los otros, el sacro respeto al otro como límite y contenido fundamental del héroe rebelde camusiano y de su ética se concreta ahora en la negativa a toda salida individual, a la salvación personal: el déspota ofrece a Diego salir de la ciudad y escapar así a su tiranía y salvarse, pero él lo rechaza porque no puede olvidar que la libertad que se le ofrece no le pertenece únicamente a él, lo es también de todos los hombres y mujeres a quienes les ha sido arrebatada. Al final, Diego morirá, pero su ciudad recobra la libertad gracias a que aquél mostró que era posible vencer al miedo y, rebelándose como el héroe, terminan los gaditanos con el tirano.

En *Los justos* el drama se acerca más a la temática del terrorismo y su tratamiento en Camus. La trama nos presenta a un grupo de jóvenes terroristas rusos que quieren matar al Gran Duque, quien encarna para ellos el mal, el dolor y la injusticia a los que el pueblo está sometido. En la obra hay al menos dos sensibilidades muy diferentes sobre el planteamiento central del asesinato político: por una parte, el

personaje de Stepan, para quien todo estaría permitido si así lo requiere la revolución; por otra, Kaliayev, quien establece siempre que incluso la revolución ha de tener límites. Éste es el héroe rebelde, encarna la idea de los otros como referencia central y límite infranqueable de la rebelión. Pero él mató al Gran Duque, ¿no sobrepasó entonces los propios límites que reconoce? Es verdad que el asesinato político se realiza en nombre de los otros, de los oprimidos a los que se quiere liberar, y, sin embargo, Kaliayev parece reconocer que eso no termina por ser una justificación ni convierte su acción en justa. El crimen se comete por los otros, pero si el asesino no está dispuesto a pagar con su propia vida por lo que hizo, entonces jamás hallará redención tal acción. Pero incluso en tal caso el camino que recorre Kaliayev va de la muerte (del otro) a la muerte (propia), cuando el camino correcto debería ser el que condujera a la vida. Además, como dirá Dora (otro de los personajes), tal vez lleguen algún día otros que no estén dispuestos a justificar su crimen con el ofrecimiento de su propia vida a cambio (que es lo que suele suceder; aunque, de aceptar el planteamiento del personaje camusiano, ¿acaso no estaríamos “justificando” al terrorista suicida?... decimos nosotros).

El hombre como valor y como centro de lo moral surge de todo lo anterior, la rebeldía es un valor inmanente que hace consciente al hombre y lo fortalece y enaltece contra el mal, es una fuerza que encuentra su mayor y plena madurez en la solidaridad que surge del sufrimiento común hecho

carne y no de una noción abstracta y general de lo humano. El hombre rebelde se debe a los hombres, y si colectivo es el sufrimiento así ha de ser también la liberación, de ese modo el valor primordial de la rebeldía nace del amor a los demás hombres. La ética de la rebelión es humana, radicalmente humana en su dedicación del hombre al hombre, rechazando todo aquello que lo sojuzga y descartando lo divino porque esto supondría dar un salto a la trascendencia, apartándose así de la humanidad que reconoce y defiende. Su ética de la rebelión es, al mismo tiempo, una ética de los límites, los que hemos ido mostrando: todo lo que sojuzga, instrumentaliza o aniquila lo humano jamás podrá ser medio adecuado para no importa qué causa o realidad futura, y es que no es el fin el que justifica los medios y sí los medios los que harán del fin algo humano, justificable finalmente.

Ética de la Rebelión y Terrorismo

Una parte importante de *El hombre rebelde* está dedicada a analizar lo que Camus denomina como “la rebelión metafísica” y “la rebelión histórica”. “La rebelión metafísica” sería la ejercida contra la condición de ser exiliado que el hombre tiene, un ser condenado a muerte, viviendo en un mundo que le es impuesto y que no quiere asumir, al menos no en tanto que esté dominado por el dolor, la injusticia, el sufrimiento y la muerte. Tal será, según Camus, la condición metafísica ante la que el hombre se rebela. Y dicha condición es responsabilidad de Dios, por ello la rebelión que se le enfrenta más que serlo atea

lo es blasfemia. Propiamente, se iniciaría en el siglo XVIII, y presentaría dos momentos fundamentales: en el primero, se manifiesta la negación absoluta de aquello que aniquila al hombre o lo somete a esa condición metafísica juzgada como de abandono en un mundo dominado por los males ya citados. Sade, los dandys o Dostoyevsky encarnan bien la negación del responsable de la inhumana condición metafísica a la que el hombre ha sido arrojado: Dios. En un segundo momento, y después que el hombre ha sometido a juicio a Dios y lo ha considerado culpable (negándolo en nombre de una moral que busca la justicia), tiene lugar la afirmación del hombre. Stirner y Nietzsche son tomados por Camus como ejemplos del hombre que se eleva afirmándose a sí mismo una vez Dios ha sido considerado culpable del mal y de la injusticia que reinan en el mundo. Dios ya no existe ni es garantía de nuestro ser, por tanto el hombre debe determinarse a hacer para ser. Y será la historia donde se expresará el quehacer humano que busca la justicia y un mundo con el que el hombre pueda reconciliarse, "La rebelión histórica" da concreción a tal voluntad del quehacer humano en la historia, y Camus transita por el sentido y significado de algunas de las revoluciones de los dos últimos siglos. Analiza también el significado que regicidas y deicidas han tenido en una historia que se declaraba como anhelo de un hombre reconciliado con una realidad histórica que él construiría más humana y propia. Pero ha sucedido, sin embargo, que casi todas las revoluciones han exigido la inmolación de lo que

precisamente es irrenunciable para la rebelión camusiana: el hombre. Sí, en el nombre de un mundo más justo, de una historia en cuyo final la libertad y la justicia puedan reinar, en nombre de todo ello, todo queda justificado, llegándose paradójicamente a la suspensión de la propia libertad, de lo humano, y la imposición del terror termina siendo la naturaleza propia de las ideologías revolucionarias que querían hacer del mundo algo perfecto, concluido y sin resquicios de injusticias ni desigualdades, las revoluciones devorando a sus hijos, fagocitándolo todo en el nombre de un prístino ideal para el que casi todo es sacrílego.

Y un instrumento fundamental para construir esa historia genuina para cuya conclusión hemos de sobrepasar todos los principios y límites será el terrorismo, el cual supone una negación de los auténticos valores rebeldes, lo que se expresa en su negación del hombre cuando no en la búsqueda del exterminio del contrincante. Camus analiza el fenómeno del terrorismo desde dos consideraciones: el terrorismo individual y el terrorismo de Estado. En el primero estudia el fenómeno en los terroristas rusos de finales del XIX y comienzos del XX, advirtiendo del importante cambio que tiene lugar hacia 1905 en dicho fenómeno, cuando los revolucionarios que utilizan el terror como vía de instauración de la revolución ponen ya por encima de todo a una revolución que exige el sacrificio de la vida de los demás, de la libertad... ; concluyendo en la gran y dudosa paradoja de que por amor a la revolución el hombre será sojuzgado hasta el exterminio.

El terrorismo de Estado lo materializa en su análisis del fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo soviético. Con los dos primeros, dice Camus, el Estado se construye sobre la idea de que nada tiene sentido y de que la historia no es sino el azar de la fuerza, constituyendo el gran y cruel gozo poder participar en la destrucción. La fuente inspiradora de todo ello será el nihilismo, por ello la paradoja de Hitler consistió en querer fundar un régimen estable sobre un movimiento perpetuo y sobre la negación. La lógica final de tal dinamismo ciego será la derrota total, saltar de conquista en conquista, de enemigo en enemigo no lleva a otra cosa. Y en dicho impulso irracional queda suprimido en el hombre todo cuanto no lo contemple como un engranaje en el que resultan aplastados la persona y lo que en ella hay de universal, la reflexión, la solidaridad, el amor, la confraternidad. La propaganda y la tortura son medios directos de esa desintegración, la amalgama con el criminal, la complicidad forzada. El que mata o tortura no puede sentirse inocente y crea la culpabilidad en la propia víctima, en un mundo sin rumbo ni límites la culpabilidad general que el nazismo quiere imponer a la víctima (culpable por ser víctima, incluso) no legitima ya sino el ejercicio de la fuerza y no se consagra a otra cosa que al éxito como si de una huida hacia adelante se tratara.

Pero las místicas fascistas, dice Camus, no han pretendido realmente un imperio universal, no al menos en sus orígenes, como sí lo pretendió abiertamente el comunismo soviético. Éste asumiría

la ambición metafísica de edificar, después de la muerte de Dios, una ciudad del hombre divinizado (el del final de la historia), proponiendo la revolución definitiva y la unificación final del mundo. El verdadero peligro del marxismo, a decir de Camus, es considerar que hay razones para imaginar el fin de la historia, y que en nombre de dicho fin se justificarán todos los sacrificios que sean precisos. El marxismo soviético stalinista sojuzga a los hombres y sobrepasa así también los límites de la rebelión que venimos comentando.

El terrorismo individual concluye en la abolición de valores y principios en nombre de una única justificación: la revolución, a la cual todo se somete, también lo humano, su vida. La aniquilación final del terrorismo individual nos deja en un nihilismo absolutamente permisivo y nos pone en las puertas del terrorismo de Estado, que será una transcripción a nivel global del anterior, institucionalizando la represión y el aniquilamiento en nombre también de un final histórico que lo justifica todo. Y ambos tipos de terrorismo acaban con el presente en nombre de un futuro imaginado como perfecto.

El hombre camusiano, valor central de la rebelión y eje a partir del cual se generan los demás valores, no representa una realidad genérica, lejana. No es un desiderátum etéreo que exija el sacrificio porque se constituye como hombre concreto, histórico, presente, que suscita y es depositario de sentimientos tales como la solidaridad o el deseo de justicia, pero siempre desde el hombre de carne y hueso, real, que

vive y muere. La ética camusiana de la rebelión no lo sacrificará todo a una realidad que está por venir.

Conclusión

Como decíamos al comienzo, hace ya tiempo (más de sesenta años) que Camus trató y reflexionó sobre la rebelión, y al hilo de la misma nos dejó también profundos análisis sobre el terrorismo. Al releerlo hemos visto lo presente que está hoy su temática, también nos parece que sus textos nos pueden orientar para distinguir entre lo prioritario y lo espurio en el galimatías que parece nuestra contemporaneidad. Las páginas que Camus dedicó al fenómeno terrorista en *El hombre rebelde* no están hoy caducas porque en su tratamiento encara la naturaleza misma del problema que trata, por eso sus opiniones valen hoy también por certeras. Así, tanto el terrorismo de los lejanos terroristas rusos que él estudia, como los originados desde ideologías totalitarias o el más actual terrorismo etarra, el corso, el argelino o el de no importa qué fanatismo religioso, presentan todos ellos buena parte de los rasgos que Camus reconoce en dicho fenómeno.

Por supuesto que rebelión y terrorismo son fenómenos de naturaleza distinta, antitética, incompatibles entre sí desde la perspectiva camusiana como hemos visto. Y es que la rebelión camusiana denuncia a los privilegiados acólitos o prosélitos que extienden el crimen, la extorsión o el secuestro para los que nadie es objeto de consideración alguna pues a “los otros” sólo se les puede aplicar el papel de vícti-

mas, sobrepasando así todo límite; víctimas, además, que merecen ser exterminadas, sometidas, inmoladas en la pira del fanatismo redentor. La actividad e ideología del terrorista únicamente halla lo humano en el entregado a la causa, en el cómplice. Quedan fuera del ámbito de la más mínima consideración y respeto todos los demás, por ello el estrecho límite exclusivista del terrorista se cierra y circunscribe a una etnia, creencia, minoría, patria o particularismo que lleva hasta el paroxismo.

Lo humano es sagrado en la rebelión camusiana, el hombre y el respeto a su vida y a su dignidad son sus límites infranqueables. Jamás aceptará que cualquier fin, no importa cuál, pueda traspasar lo anterior. El terrorista es un pérfido discípulo del maquiavélico “el fin justifica los medios”, para Albert Camus serán siempre los medios los que justificarán (o no) el fin.

Podría decirse que en los tiempos que corren otra vez vuelve a plantearse el dilema que tan mal resolvió en más de una ocasión la centuria anterior: un verdadero humanismo cuyo horizonte y límite sea lo humano o nuevamente unas ideologías que hagan del hombre simple medio en el que sobrepasemos toda humanidad con el pretexto de la propia humanidad. Y nos parece que ser conscientes de tal disyuntiva es otra de las importantes aportaciones camusianas. Como hemos visto en él encontramos una respuesta clara, una nítida elección. Tal vez porque desde el inicio mismo de su obra halló una penetración con el mundo, con su gozosa presencia, que plasmó en unas *Bodas* con resonancias a André Gide, tal vez

también porque supo ver en el mundo la presencia de su *Anverso y reverso*; pero principal y esencialmente porque en la madurez de su reflexión sobre la rebelión supo entrever que había algo más allá del nihilismo, lo que, como afirma Tony Judt en *Pensar el siglo XX*, lo llevó a ser un verdadero moralista, sin ningún sentido peyorativo, simplemente como alguien que dotó a su obra de un compromiso ético explícito. Podría ser que Camus fuera uno de los que primero y más claramente se preguntara si no estamos equivocados, si realmente Nietzsche y Hegel no nos habrían engañado y verdaderamente existieran unos valores morales, como plantean Judt y T. Snyder en la obra antes citada. En la ética de la rebelión camusiana ya sabemos que hay que partir de un límite que preservará y configurará toda reflexión y acción posterior: el ser humano.

Biografía

Tirso Bañeza

Tirso Bañeza Domínguez estudió filosofía de la Universidad de Salamanca, donde se doctoró en la misma materia. Ha ejercido como profesor en varias localidades de Extremadura y actualmente lo hace en Cáceres. Autor de numerosos artículos, buena parte de ellos se ocupan, de una manera u otra, sobre temas que se circunscriben entre la literatura y la filosofía. Así, algunas de las publicaciones donde han aparecido sus textos son *Cuadernos de realidades sociales*, *Revista de Extremadura*, *Alcántara*, *Revista de Estudios Extremeños*, *Abel Martín. Revista de estudios sobre Antonio Machado*, *Anuario de estudios celianos*, etc.

También ha participado en publicaciones de carácter colectivo como *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI – XX*. Entre los autores sobre los que ha trabajado se encuentran A. Camus, Cela, Machado, Aranguren o Valverde, sobre el que versa su último trabajo, *Ensayo sobre Valverde*.



Joaquín Paredes Piris

● Ν έ ο ς ●

LA H SUENA. HIP HOP

Jaime Romero Leo

*Estudiante de Filosofía en la Universidad de Salamanca
y miembro del grupo de Rap "La H suena"*

Eterna la pregunta sobre la diferencia entre Rap y Hip Hop e interesante la evolución respecto a los tópicos y típicos que nos acechan. Respecto a la primera seré conciso. El Hip Hop nació por los años 70 en el Bronx, como un movimiento que más tarde llegaría a englobar toda una cultura. Hoy en día, el Hip Hop no es ese "gran desconocido" que trajeron los americanos a nuestras tierras a través de sus bases aéreas, si no que está intrínseco en la sociedad. En esa "gran Babilonia" de la que nos hablaba Unamuno, algunos personajes pintorescos se arrastran por sus calles para darle su toque de color, se deslizan por los suelos buscando formas y ritmos con bailes imposibles, otros van conquistando terreno musical para, a través de sus platos, ofrecernos otras posibilidades, y algunos como nosotros se dedican a

la letra, a los versos, a la ¿poesía?, no sé si a tanto, sí a un intento.

El Hip Hop engloba todo esto y mucho más. De una forma coloquial podríamos decir que en el gran árbol cultural que es este, las primeras grandes ramas, de las que a su vez nacerán otras, son cuatro: **B-boying** (más conocido por su nombre comercial BreakDance), **Djing** o **touralism** (Djs al mando de sus platos, haciéndolos girar, mezclándolos, “rompiéndolos”, *scracheando*... innovando en definitiva), **Graffiti** (como “arte” y no lo defenderé más porque me llevaría el tiempo y espacio de otro artículo entero. Solo diré, que si los toros son un arte, esto no puede ser vandalismo) y por último y quizá el de mayor repercusión mediática, el **Rap**.

Venía a hablar de mi grupo de Rap “La H suena”, y lo haré; esto solo ha sido un grito de súplica, si se me permite ponerme dramático, para que nunca más nos pregunten si bailamos Hip Hop, si cantamos Hip Hop, etc. NO! Bailamos Break, Popping, Locking... Cantamos Rap. He ahí la diferencia, y creo que quedó perfectamente fijada por KRS-One, uno de los padres espirituales de nuestro movimiento, en su frase: “*Rap es lo que hacemos, Hip Hop lo que sentimos*”.

Sobre la segunda cuestión, que era la de los tópicos de este movimiento, aparece **La H suena**. Verán, si tienen hijos, o al menos edad de tenerlos, es difícil que hayan tenido tiempo de informarse debidamente sobre lo que este movimiento supuso y supone para muchos jóvenes. Probablemente ustedes oirán hablar de rap y pensarán en esos “gángsters”,

en esos negros enormes, rodeados de chicas, coches, armas y dinero; y para qué mentirles, es una parte; en USA existen, es un hecho. Mientras que en Europa hay guetos de gitanos, árabes... en USA son de negros, los cuales asimilaron esta cultura como suya, y no es de extrañar que de la extrema pobreza, los pocos que pasen a "semidioses" no lleven a cabo algunas excentricidades que sean las que les llegan a ustedes. Pero ese no es el tema que nos ocupa. Esos que pasan a "semidioses" son tres, ni uno más. No puede cubrirse la historia de este movimiento bajo un manto tan fino... Kool Herc, uno de los Djs más reconocidos de su tiempo y por supuesto del nuestro, fue famoso por organizar fiestas en las que invitaba a bandas de distintos territorios para intentar entablar cierta "amistad" entre música y buen rollo. Como este, miles de ejemplos demuestran que el Hip Hop no es lo que nos contaron.

La H suena, no es más que un grupo de tres chavales que se interesaron sobre estas cuestiones. Vimos que el mundo del Rap posee un componente trascendental que deja muy atrás todas esas drogas, armas, etc, y que se centra en el componente canalizador de expresión que supone cualquier forma de escritura. Esto es algo digno de estudio. Tenemos un canal que gusta, que engancha a todos, y lo fascinante del asunto es que no "todos" tenemos lo mismo que decir. Yo nací en una España que ahora se encuentra en crisis, viendo cómo su clase media desaparece y como todo va a más... Nosotros no vamos a hablar sobre los problemas en el gueto de

Brooklyn. Tampoco vamos a hablar sobre drogas, alcohol, prostitución, armas... Porque no es nuestro mundo. Somos conscientes de que es el mundo de muchos y por ello nunca renegaremos de esa otra corriente "gángster" del rap, pero no es la nuestra. Es precisamente actuando como actuamos como creemos que la respetamos. Son muchos los que intentan llevar una imagen de aquello que ocurre allí viviendo aquí... Luego llegan a casa y mamá ha hecho lentejas... No sé, yo venero las lentejas de mi madre, no voy a entristecerme por no vivir en el gueto, sinceramente. Es mi opinión, criticable claro está.

En este contexto como digo nace nuestro grupo: **La H suena**, como captura de esa letra que en nuestro idioma no se pronuncia y que intenta representar a: *"esa otra parte del hip hop que estaba muda"*. Tal vez no estaba muda, pero casi se había silenciado por todo el contenido televisivo y la mala información que nos llega en cascada con respecto a este tema, y que nunca busca una información real... si no (como es costumbre en la sociedad del espectáculo), lo impactante: gente rotando sobre sus cabezas, huyendo de la policía, disparando, etc. Nosotros pretendemos recuperar el rap en su forma más pura como único y exclusivo medio de comunicación y sobre todo de expresión, vaciándolo de su contenido nacional; esto es, intentamos apreciar, disfrutar el rap, lejos de la "sociedad" que lo lleva a cabo; intentando centrarnos en lo que nos dice y por qué lo dice, más que en quién lo dice. Por ejemplo, las influencias internacionales de

nuestro grupo pasan antes por Francia (cuna del rap Europeo) que por Estados Unidos; y es normal. Aquí nos hablan de los problemas de la inmigración, de la crisis, interesantísimas son las críticas al colonialismo de los inmigrantes africanos que suben al país galo a buscarse la vida; los temas políticos nos son más cercanos al existir una “izquierda” real a diferencia que en USA.

La H suena, claro está, suena a rap, pero también a Reggae, a R&B, a jazz, e incluso a Santana o Bach. Nuestro trabajo está en las antípodas del purismo musical. Creemos que el hip hop, como cualquier otro género, necesita de la fusión para evolucionar. Por eso, a parte de rap español y francés (Sniper, Saian Supa, Keny Arkana, Kery James, Sinik, Diams...) escuchamos música instrumental (Yann Tiersen, Bruno Coulais, Yani...), soul (Otis Reding, Isaac Hayes...), reggae (Blacko, Sizzla, Gentleman, Seeed...), rock, drum'n bass; y en general cualquier cosa que consideremos que pueda aportarnos algo.

Nuestro nacimiento como grupo fue casi una casualidad, nos conocimos y resultó que nuestro concepto de lo que debía ser la música cuadraba perfectamente; a partir de ahí fue llegando todo lo demás. Hablar sobre nosotros en concreto tampoco lo considero de importancia, nuestra relevancia se encuentra en nuestra música, y aquel que quiera saber algo más de nosotros, le recomiendo que nos escuche. Nuestro ego tiene sus bases en un trabajo que debemos complementar con nuestras carreras y que nos lleva a ahorrar horas de fiesta, amigos y biblioteca en pro de

nuestro sueño. Con nuestro primer trabajo **“Vive y Siente”** publicado a principios de 2010 conseguimos 100.000 descargas, logramos colocarnos en el puesto número uno del Top de la famosa web de hip hop de habla hispana “HHDirecto”. Con nuestro segundo trabajo **“Escribiendo el Camino”** publicado en 2012 obtenemos mejores cifras y nos abre la puerta a festivales como el del Womad, en Cáceres, en el que fue un orgullo participar.

Si quieren saber de nosotros y descubrir cómo intentamos llevar esta filosofía de la que os he hablado a nuestras letras, lo mejor es entrar a nuestra página web: www.lahsuena.com

He aquí una muestra de lo que hacemos:

ÁNIMO

(La H suena, del CD “Vive y siente”)

Hey... anímense, levántense,
queda tanto por vivir, por solucionar...

Os presento una palabra esdrújula llamada “ánimo”
servirá de brújula en este camino trágico,
aunque siempre hay que nadar contracorriente
aquí lo básico es hacer el momento mágico.

Si lloro es agua pa’ el desierto,
critico la vida para consolar un poco a los muertos,
Layer coge el texto para el vuelo,
si estoy de bajón será para ver
como están las cosas por el suelo.

No puedo escribir si mi horizonte es mi frontera
difícil no escribir y que Layer sobreviviera.
Pero a pesar de las penas de que la muerte está ahí fuera,
invito a no penar y a disfrutar de vuestra espera.

Piensa en un motivo por el cual hoy estás vivo
y si te vas que la vida sea lo mejor que hayas vivido.
Anímate y piensa un segundo
qué te importa el resto si es lo que sobró
cuando se dividió este mundo.

*Las oportunidades juegan a pillar,
por mucho que corran no las dejes escapar,
es mejor arrepentirse por lo que nunca harás
que llorar pensando en lo que pudo ser y nunca será.*

*Enfrentarse al miedo no es una temeridad,
acojono al temor que me hace ir marcha atrás,
ante un nuevo día decidí despertar
porque vivir un sueño implica no tener que soñar...*

Porque vivir un sueño implica no tener que soñar...

Si tus ojos desbordan porque las penas fraguan
cuando caigan utiliza tu sonrisa de paraguas,
que no pasa nada, hasta en las noches más nubladas
hay huecos por donde asoma esa bella manta estrellada.

Y cada dos por tres me desaliento
sabiendo que los nudos de aquí dentro
son por dejar cabos sueltos, pero nada, ¿saben qué?
que no lo siento.

Gracias a los fallos de ayer hoy llega mi momento,
y si de algo me arrepiento me arrepiento de muy poco,
de los fallos se aprende y ya lo sé casi todo.
Me estrujaré el coco pensando en cómo volar.
Prefiero correr entre nubes que arrastrarme por el lodo.

”Voluntad” es mi apodo y no me pararán.
Animaré al que me anima, al que me anime más.
Porque ¿qué coño? lo merezco y esa es la realidad,
si no llego será porque seré yo quien no quiere llegar.

*Las oportunidades juegan a pillar,
por mucho que corran no las dejes escapar,
es mejor arrepentirse por lo que nunca harás
que llorar pensando en lo que pudo ser y nunca será.*

*Enfrentarse al miedo no es una temeridad,
acojono al temor que me hace ir marcha atrás,*

*ante un nuevo día decidí despertar
porque vivir un sueño implica no tener que soñar...*

¿Saben? existen problemas, pero existen aún más soluciones,
¡ánimo! sigan su camino, soy positivo y por eso digo:
Si luchas puedes perder, si no luchas estás perdido,
pa' sentirse vivo hay que motivarse sin motivo,
pero nada es para siempre, tranqui, que no se me olvida
por eso vi una sonrisa en altibajos de la vida.

Son pocos años pero suficientes pa' saber
que el que no es lo que quiso ser
es porque no ha querido.

No fijarse en lo perdido sino en lo que por ganar
que el que no mira pa' lante siempre se queda atrás.

Plántale la cara al sol y deja las sombras atrás,
dale palmas a tu vida, ¡ánimala!
Disfruten aquí sin problemas del más allá.
Que lo peor que puede pasar es que no te pase na.

Nena, ¿luchas por lo que quieres ser?, ¡buena idea!
aprendan que ya valen la pena hasta las penas,
porque sin cosas malas no habría cosas buenas,
piensa que la muerte ayuda a que tu vida sea más bella!

*Las oportunidades juegan a pillar,
por mucho que corran no las dejes escapar,
es mejor arrepentirse por lo que nunca harás
que llorar pensando en lo que pudo ser y nunca será.*

*Enfrentarse al miedo no es una temeridad,
acojono al temor que me hace ir marcha atrás,
ante un nuevo día decidí despertar
porque vivir un sueño implica no tener que soñar...*

DOLOR

(La H suena, del CD “Escribiendo el camino”)

Ahí fuera llueve...
aquí dentro también;
son las lágrimas de un pasado
que se vuelven a verter.
¿Saben qué? Me he acostumbrado
a que los palos se hayan transformado
en bumeranes que vuelven una y otra vez.

Y es que la estupidez no tiene límites,
la vida no es más que una cinta de correr
y enfrente pone “RÍNDETE”.
Dime que todo irá bien,
venga repíteme
que me entiendes...
si me río, perdóname.

No escribí lo que quise,
lo que quise me escribió.
La vida corrige los dictados del corazón
y, ¿saben qué? No me aprobó,
por faltas de ortografía
decía que siempre escribía
en mayúsculas la palabra DOLOR.

¿Saben qué es el amor?
Yo no...
Me lo vendieron
como algo que daba calor
hasta en invierno.
Pues entonces estas lágrimas
deben ser el deshielo;
derretirse por alguien ¿pa' qué?
¿Para luego fregar el suelo?

El caso es que lo hacemos.
Nos caemos, nos levantamos;
justo el primer paso pa' caerse de nuevo.
Tras su tacto no olemos que el amor es ciego
y con gusto mientras la escuchamos
los cinco sentido perdemos...

Si soy sincero,
los poetas bebemos
para intentar olvidar pero...
no sabemos.
Nuestras penas están atadas a un madero
y por mucho que las intentemos ahogar...
¡No podemos!

EL PODER DE ELEGIR

(La H suena, del CD “Escribiendo el camino”)

Ya desde niño nos dijeron que había barreras
que nadie supera, que te sentaras y callaras, que desistieras.
Que ni siquiera lo intentaras, que el miedo superaba
a cualquier cosa que diera alas.

Pero algunos levantamos la mirada y respondimos.
Asesinos de un destino que pretendió dirigirnos.
Porque somos nosotros quienes elegimos,
porque los soñadores no tienen sueños, tienen objetivos.

Escribe tu propio camino y deja huella al pasar,
la vida pone el papel, tú la tinta al andar.
¿La barrera era alta para saltar?
¡pues a cabezazos hasta que podamos cruzar!

Podremos y dejaremos huella al pasar,
porque vivir implica no tener que soñar,
porque nos repitieron una y otra vez más
¡que no podríamos, que no lo íbamos a lograr!

No elegimos qué nos pasa, pero sí elegimos qué hacer.
No tienes nada o no tienes nada que perder, ¿eh?
Solo tú puedes remar para mantenerte a flote,
que no te quejes y por supuesto, ¡no te conformes!

Confío en ti, en que estás aquí para algo,
en conseguir lo que otros pasan la vida buscando
porque, hermano, el mundo está en manos de los valientes
que se atreven a vivir como siempre han soñado.

Porque ahí fuera hay mil motivos para hacerte feliz,
pero tu felicidad se esconde dentro de ti.
Tienes un camino a seguir y... tú eres el guía,
no importa lo que encuentres mientras seas tú quien decida.

Porque ahí fuera hay mil motivos para hacerte feliz
¡pero tu felicidad se esconde dentro de ti!
el destino está en mi mano y ya lo empecé a escribir,
vida o muerte, triunfo o fracaso, el poder de elegir...

*A lo largo de toda tu vida
vas a encontrar obstáculos, muros, barreras,
pero es normal, lo más duro llegará con esas personas
que creen que no puedes superarlos.
Serás tú contra todos los “no podrás”
Cuando desees algo puedes hacerles caso
o simplemente conseguirlo.
Vive como te lo propusiste: Escribiendo el camino.*

Siempre estamos buscando un nuevo grupo que amplíe nuestros horizontes musicales y nos dé un mensaje que no nos dan los otros. Pues este es el momento. Dadle una oportunidad al rap y a nosotros. PAZ, AMOR Y HIP HOP.



Joaquín Paredes Piris

● Μ ε ῖ γ μ α ●

VIGOREXIA DE LA CULPA

Reflexiones sobre las VI Jornadas Paradoxa: Discursos de la Contemporaneidad

José Antonio Santiago Sánchez

Resumen: Parece existir, sobre todo en nuestra contemporaneidad, un cierto prurito muy característico, que tiende a denostar constantemente los fundamentos ideológicos de Occidente. Si bien es cierto que tras la SGM, la caída de la URSS y la reciente crisis financiera, nos hallamos en un periodo de reconfiguración, no obstante, desde algunas corrientes de pensamiento se tiende a una constante y unilateral demonización de la tradición occidental.

Palabras clave: Crisis, leyenda negra, Occidente, culpa, catástrofe.



Cuando el director mexicano Arturo Ripstein supo de la existencia del movimiento cinematográfico danés Dogma 95, decidido a recuperar las raíces primitivas del cine, utilizando solo luz natural, cámara al hombro o música diegética entre otros métodos¹, solo se ocurrió decir que el dogma llevaba haciéndose en latinoamérica desde hace décadas porque los realizadores carecían de presupuesto para más medios². No obstante, y a pesar del entusiasmo del director mexicano por los presupuestos revolucionarios de esta nouvelle vague danesa, resultó que solo tras la réplica vanguardista de los realizadores daneses, el público se hizo consciente de que dicha concepción del cine ya había existido antes, sin llegar a ser nunca revolucionaria.

La anécdota viene a colación porque la impresión recibida tras las muy notables ponencias de estas VI Jornadas de Paradoxa titulada «Discursos de la Contemporaneidad» ha sido en parte similar. Occidente ha sido la cuna de la Modernidad y en estos momentos, tras el siglo más catastrófico de toda la historia de la Humanidad, se encuentra en un impostergable y evidente proceso de reconstrucción. El último ámbito en el que esto está ocurriendo es, como todos sabemos, el de la economía.

La ya célebre tesis que Adorno y Horkheimer sostienen respecto a la Ilustración ha llegado a

1 En el lenguaje cinematográfico, se denomina música diegética aquella que se está reproduciendo durante la propia narración, a diferencia de la extradiegética, la cual no es escuchada por los personajes filmicos, sino solo por el espectador. El vocablo διήγησις, ya es utilizado en la Grecia clásica

2 «El *tapeto* filmo del video al cine» En La Gaceta 11/10/2004. Universidad de Guadalajara. [en línea] <http://www.gaceta.udg.mx/Hemeroteca/paginas/363/363-27.pdf>

sentar cátedra en la contemporaneidad: el proyecto ilustrado, con el Progreso, el Individuo y la Razón como estandartes de la Modernidad occidental, contenía en sí mismo el germen de todas las catástrofes del siglo XX. Catástrofes que la época ilustrada jamás llegó a vislumbrar.

Del mismo modo, la ponencia de Javier Ordóñez puso en evidencia, de entre otras cuestiones, que la Francia de la Ilustración y su paradigma político: el burgués de la Revolución Francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, es decir, la nación más culta de aquel momento, era también la que mayores masacres había cometido, habiendo además –añadía el Prof. Ordóñez– inventado una nueva revolución: la de la guillotina, instrumento por el cual la muerte –ínsita a casi todo proceso revolucionario– deja de concebirse como un espectáculo, eliminando la piedad y el dolor por la rapidez de las ejecuciones. Con la guillotina comienza el proceso de sofisticación de la muerte aplicada: las ejecuciones se hacen más violentas y masificadas al tiempo que menos cruentas y tortuosas.

El profesor Ordóñez insistió una y otra vez en el mismo aspecto: las naciones más civilizadas han resultado, justo por ello mismo, las más cruentas. De hecho, los procesos bélicos han constituidos y constituyen los más importantes modos de civilización: desde el imperio español del s. XV, pasando por el inglés del XIX o el de EEUU del pasado siglo y este.

Además de ello, y como ocurriera en el ejemplo de la guillotina, la guerra como «arte civilizador» resulta más evolucionada cuanto más tiende a diferenciar lo cruento de lo violento. Las guerras de hoy día no se realizan cruzando espadas y cercenando miembros, ni siquiera disparando desde trincheras, se hacen sobre todo desde el tan fomentado I+D+i, o desde las salas con innumerables botones, así como desde los aviones ultrasónicos. Cuando los estadounidenses lanzaron la primera bomba atómica en 1945 Jaspers dijo que a partir de ese momento la humanidad era libre y creadora, porque podía destruirse. La civilización de los Derechos Humanos se construyó sobre la guillotina del mismo modo a como está sucediendo hoy día. En este sentido, insistía Ordóñez, el progreso civilizatorio no solo constituye una mejora en las condiciones adaptativas (biológicas, sociales o culturales) de sus miembros, sino que además supone una meritocracia por la que las naciones civilizadas se imbuyen del derecho a colonizar otros territorios.

Las conclusiones de Ordóñez son difícilmente rebatibles. Y rompen con una tradicional concepción panfilista del humanismo, el cual entiende lo humano a imagen y semejanza del Creador. Desde dicha concepción, posteriormente secularizada, lo humano (como el Progreso o la Cultura) responden a modelos eminentes, positivos, incluso salvíficos. Si en algo las palabras de Ordóñez concluyeron al finalizar su ponencia fue que tan «humana» es la quinta sinfonía de Beethoven como la bomba atómica, tan «cultural» es el botellón («más cultura y menos botellón», decía

un alcalde del Norte) como la biblioteca en cuya pared los jóvenes dejan los restos de su peculiar y social libación. En definitiva, tan progresivas son los nuevos tratamientos contra el linfoma a través de células madre como la guerra bacteriológica, capaz de producir muertos, incluso a lo largo de décadas.

Por ello las conclusiones del Prof. Ordóñez permiten aseverar que, si la pena de muerte se tilda de procedimiento «inhumano», ello implica subsumir lo humano, no ya a la categoría de bestia (no existe ningún animal capaz de matar con una silla eléctrica o una inyección intravenosa), sino incluso a la de ángel beatífico. Pero el hombre no es un serafín... ni tampoco un demonio. No obstante, este resulta en parte el peligro al que ciertos discursos oídos en estas jornadas pueden desembocar. Se trata del peligro de caer en una suerte de fundamentalismo de la culpa, según el cual, el hombre occidental ha generado el sujeto moderno, a su vez de-generado en un ser destructivo, contaminante, impuro y, en definitiva, pecador³.

En proporción inversa, cierto pensamiento de corte –diríamos– progresista propugna una alabanza del indigenismo, (sea este el más primario y salvaje) así como una defensa de los animales en virtud de esa sentencia de lord Byron recogida por Schopenhauer según la cual «mientras más miro a los hombres, más quiero a mi perro». Dichas corrientes sostienen que «no hay nada en la “cultura occidental” que merezca ser llevado o propuesto o introducido en otras culturas “no occidentales”, y afirmar que sí lo hay es

3 Mercedes Ruiz: La secta pedagógica. Madrid: Grupo Unisón, 2003, p. 118.

la clásica y simple “soberbia occidental” heredera de la mentalidad colonial y conquistadora»⁴.

Un ejemplo emblemático traído a colación en la historia de nuestro país es el Descubrimiento de América. Por doquier se plantea la cruel rapiña que, en la formación del Imperio español, los soldados y sacerdotes ejecutaron hacia los indios a partir del siglo XVI, haciéndonos por consiguiente responsables a todos los españoles (de un modo similar a como los actuales alemanes deben sentirse avergonzados del nazismo) e incluso, por qué no, de los extremeños en particular, de la masacre de los indios y su hábitat a través de sus conquistas y conquistadores. En un libro de lengua y literatura de 1º bachillerato se ilustra el uso del paréntesis con el siguiente ejemplo: «el llamado “Descubrimiento de América” (1492) fue nefasto para los indígenas»⁵

Y sin embargo, y pese a las indudables barbaries que pudieron cometer los españoles, es preciso reconocer el papel generador y civilizador que el Imperio Español llevo a cabo en unas poblaciones⁶, en las cuales algunos de sus miembros (como el famoso ejemplo de la Malinche) apoyaron sin ambages al Imperio, cuya expansión significaba una seguridad y bienestar sin precedentes. A este respecto, es preciso situar en su justo quicio la encomiada figura del fraile Bartolomé de Las Casas, acérrimo defensor de los derechos humanos de los amerindios, pues lo que no se sabe (o se sabe menos) es que Las Casas justificó la

4 Rafael Rodríguez Tapia: *La enseñanza neutral*. Madrid: Grupo Unisón, 1999, p. 107.

5 Mercedes Ruiz: *op. cit.* P. 144

6 *Vid.* Gustavo Bueno. *España no es un mito*. Madrid. Temas de Hoy, 2005, p. 37 *et. alt.*

esclavitud de los negros con el fin de lograr la liberación de los indígenas americanos⁷.

Pero además, si esto es así, ¿acaso no habría que decir algo similar que personajes tan decisivos como Napoleón o Alejandro Magno? El primero llevó los ideales de la revolución francesa y la Ilustración a la Europa continental y fue admirado por gentes como Goethe (por no mentar el caso, digamos, más «comprometido» de Nietzsche). El segundo hizo lo propio con la cultura helena hasta casi el Indostán. Si la conquista española de América hubiera sido tan nefasta, ¿no habría que incluir del mismo modo a estos dos grandes personajes en la lista de los más importantes genocidas de la Historia? Otro ejemplo emblemático lo tenemos en Cromwell, el creador de la Commonwealth. Este personaje llegó a ejecutar al monarca Carlos I el 30 de enero de 1649 (el gran liberal inglés, poco más de un siglo antes, aún no podría haber utilizado la guillotina) para después hacerle coser la cabeza al cuerpo. No obstante, y según recientes encuestas, Cromwell es uno de los diez personajes más importantes para los británicos.

Y sin embargo, y si llevamos dichos ejemplos aún más lejos, esta culpa se torna desmesurada cuando, por la misma razón, y en tanto especie homo sapiens, todo ser humano debería sentirse responsable de la extinción de los Neandertales, a los cuales el sapiens mejor adaptado para su movimiento expansivo, sustituyó en el proceso de hominización. Así lo indican

7 María Teresa González Cortés: «Multiculturalismo y feminismo, un dilema imposible». En *El Catoblepas*, 52 (2006), p. 14. <http://www.nodulo.org/ec/2006/n052p14.htm>

las más importantes fuentes paleoantropológicas⁸. ¿Acaso hace diferente la aniquilación si esta ocurrió hace treinta mil años y si sucedió hace una década?

En el seno del imperio romano, o mejor, en sus catacumbas; clandestino y discriminado, nació el cristianismo. Los que ejecutaron al Mesías, es decir, los enemigos que se afanaron en extinguir Su religión, fueron, con el paso de los años, los que la convirtieron en la religión ecuménica, esto es católica (*καθόλου* significa, como sabe, «universal»), cuando se convirtió en legal tras el Edicto de Milán (313) y legitimada posteriormente en el primer concilio de Nicea (325) por Constantino. Por sus calzadas los apóstoles viajaron y llevaron el evangelio urbi et orbi. ¿Cómo situar aquí la culpa?

«Salvaje es aquel que llama a otro salvaje» (Levi Strauss). Bajo esta compasión y tolerancia paternalista por el indígena, dirigida por los discriminadores en proporción inversa a su culpa misma, es decir, bajo esta autoflagelación de Europa y la defensa a ultranza de la multiculturalidad a toda costa se esconde la vigorexia de Occidente, pero sobre todo la soberbia escondida que lleva al etnocentrismo e incluso a posturas más peligrosas. Así lo señala la feminista de origen somalí Ayaan Iris Alí:

Lo que estos relativistas culturales no ven es que al mantener temerosamente al margen de toda crítica a las culturas no occidentales, encierran al mismo tiempo a los representantes

8 Vid. Juan Luis Arsuaga: *El collar de neandertal*: en busca de los primeros pensadores. Madrid: Debolsillo, 2003. No obstante, recientes investigaciones de la Universidad de Huelva indican que resulta más seguro establecer la hipótesis de tipo ambiental o «agotamiento genético» para explicar las causas de la extinción del *Homo Neanderthalensis*. (Vid. <http://www.20minutos.es/noticia/159116/0/neandertal/hombre/extincion/>)

de aquellas culturas en su atraso. Detrás de todo ello están las intenciones más dispares, pero ya sabemos que el camino al infierno está pavimentado de los mejores propósitos. Se trata del racismo en su acepción más pura⁹.

Por ello, la actitud pretendidamente «progresista» –decíamos– respecto a estas corrientes de pensamiento puede derivar en un peligroso y soberbio gachupinismo de Occidente: el que protege desde la tolerancia pasiva y el relativismo el respeto a los desfavorecidos por su inhumano e inmisericorde desarrollo a lo largo de siglos a costa de los más débiles. Estas corrientes en boga pretenden adoctrinar a los Occidentales utilizando falacias ad populum o ad misericordiam, establecidas, por ejemplo a partir del reduccionismo amo / esclavo, pobre / rico o bueno / malo (así ocurre en gran medida, por ejemplo, con el conflicto árabe-israelí) y alientan a los ciudadanos, sobre todo en Europa, hacia una «culpa perpetua» que acaso garantice la paz perpetua kantiana tras las catástrofes cometidas en nombre de la civilización¹⁰. Así lo señala, en este caso, Oriana Fallaci: «Occidente revela... un odio por sí mismo que es extraño y solo puede ser considerado patológico; Occidente... ya no siente amor por sí mismo, en su propia historia solo ve lo que es deplorable y destructivo, mientras que no percibe lo que es grande y puro»¹¹

9 María Teresa González Cortés: *Íbid.*

10 No estaría de más apuntar que el mismo promulgador de la paz perpetua, la razón no-violenta y la tolerancia, Immanuel Kant, fue un firme defensor de la pena de muerte, cosa que se olvida con demasiada frecuencia. (Vid. GARCÍA LÓPEZ, Tomás: «Kant: paz perpetua y pena de muerte». En *El Basilisco*, 35, (2004), 41-50)

11 *The West reveals... a hatred of itself, which is strange and can only be considered pathological; the West... no longer loves itself; in its own history, it now sees only what is deplorable and destructive, while it is no longer able to perceive what is great and pure.* Tunku Varadarajan: «Profeta de la decadencia. Una entrevista con Oriana Fallaci.» En *The Wall Street Journal*, 23-VI-2005.

Lo que aquí es importante señalar es el hecho de que, a través de la culpa, la vieja Europa busca su propia fuerza. La fascinación exótica por las otras culturas corre paralela a una constante revisión de las atrocidades de Occidente. Y sin embargo, ¿no resulta este un modo en verdad viciado de seguir mirándose al ombligo? Por ello, y en contra de lo que Fallaci sostiene, en dicha culpa parece verse, por el contrario, una suerte de egolatría sui generis, un amor viciado hacia lo que ya se conoce demasiado, pero no puede dejar de amarse, más propia del resabio de la edad: contigo pero sin ti.

De hecho, resulta interesante comparar esta constante y actual denostación de la civilización occidental respecto a sí misma con las tribulaciones que Lutero tenía respecto a su alma en eterna disputa consigo misma, a su constante énfasis por tomar conciencia del pecado, en su agónica e incansable asunción de sí mismo frente a la ociosidad o la carne: la ocasiones del diablo.

Me veo aquí hundido en la ociosidad, inerte y endurecido, orando poco, no gimiendo nada por la Iglesia de Dios y devorado por las llamas ardientes de mi carne indómita. Resumiendo, yo que debía arder por el espíritu, ardo por la carne, la pasión, la pereza, la ociosidad, la somnolencia... Desde hace ya ocho días no escribo, ni oro, ni estudio, atormentado como estoy a la vez por tentaciones carnales y otros males¹².

12 *Martin Luthers Briefwechsel*, ed. a cargo de L. Enders, G. Kawerau y Flemming, Frankfurt 1884-1920, *Ibid.*, t. III, p. 189. En Juan A. Echevarría: «*Sobre Lutero y sus mentiras*». En *El Catoblepas*, 52, (2006), p. 15. <http://www.nodulo.Org/ec/2006/n052p15.htm#kn04>

2.-

Si la conferencia de Javier Ordóñez insistía en el progresivo adoctrinamiento que el Occidente depredador ejerce respecto a sus ciudadanos («ser ciudadano es estar normalizado», vino a decir Ordóñez), la ponencia de la profesora Alicia Puleo insistía en la naturalización como mecanismo de justificación de la dominación por parte del pensamiento occidental. Connotable tino, la profesora Puleo estableció el cisma entre Naturaleza y Dios propio del creacionismo cristiano en una progresiva secularización que toma la forma, antitética ella misma, de espíritu (e incluso «Cultura») frente a Naturaleza. A partir de este paralelismo asimétrico entre lo inmanente y lo trascendente, Puleo sitúa el inveterado papel menor de la mujer, situada del lado de la naturaleza, es decir, de la recepción o la pasividad, mientras que el varón se situaría del lado del espíritu (el soplo activo), la dominación cultural y el progreso. De este modo, para la teoría ecofeminista que la Prof. Puleo vindica, la tarea consiste en desnaturalizar los géneros (y no solo los sexos), revisar el tradicional papel del varón-cazador que ha causado muchas de las grandes catástrofes ecológicas y humanas, así como recuperar el valor empático y comprensivo tradicionalmente asociado a la mujer. Se trata, concluía Puleo, de lograr un «ecologismo de la igualdad».

Y sin embargo, parecen existir en los múltiples ecosistemas del planeta Tierra pruebas que apuntan más a una diversidad e incluso desigualdad, que a

una homogeneidad. Leibniz afirmaba en su célebre «principio de identidad de los indiscernibles» que la identidad de dos seres pondría en seria duda las facultades propias del Creador¹³, y las propias leyes de la biología evolutiva desde hace siglos nos indican que la desigualdad es evidente por doquier. En este sentido y en cualquier ecosistema no existe nada más característico que la igual. Lo demás sería situar la naturaleza en el seno del *vóuoc*, es decir, de la Cultura o del Espíritu.

Alicia Puleo exponía que la teoría cartesiana sobre el automatismo de las bestias se origina en la Edad Media a partir de la imposibilidad de admitir el sufrimiento de los animales, pues si pueden sufrir es que han pecado, lo cual, como bien plantea Puleo, causaría un complejo problema teológico. Dicha teoría, (cuyo antecedente directo, por cierto, es el filósofo pucelano Gómez Pereira y su teoría respecto al «alma de los brutos»¹⁴) resulta para Puleo, un ejemplo radicalmente contrario al *bon sens* que propugnaba Descartes en su filosofía. Sin embargo, y si, como apuntaba la conferenciante, el ser humano se ha definido en parte desde la devaluación del animal, ¿no estaría sucediendo en estos tiempos el proceso contrario? Pareciera, queremos decir, que el humano ultracivilizado esté domesticando a los animales hasta tal punto que los esté convirtiendo en seres «humanos, demasiado humanos». Se trataría, si esto es así, de un

13 G. W. Leibniz. *Discurso de metafísica* (& 9). Versión española de Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente, 1942, p. 78.

14 Vid. Eloy Bullón Fernández. *El alma de los brutos ante los filósofos españoles*. (cap. VI) Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, 2001. <http://www.filosofia.org/aut/ebf/alma4.htm>

proceso paradójicamente similar al que habría tenido lugar en los albores del neolítico, cuando en una fase religiosa que podríamos denominar «primaria», los humanos prístinos adoraban númenes animales. De hecho, se podría decir con Gustavo Bueno, que «el hombre hizo a sus dioses a imagen y semejanza de los animales» –no a imagen y semejanza del hombre, como decía Feuerbach¹⁵.

Según la teoría de Bueno, la fase primaria de la religión termina con la domesticación de los animales, pues estos quedan ya inmanentizados e incluso utilizados para la vida cotidiana. De este modo, el animal pierde su carácter extraordinario, su aura numinosa. Lo que podría estar ocurriendo, visto el panorama contemporáneo respecto a los movimientos en defensa de los animales, la prohibición de las corridas de toros o el proyecto Gran Simio sería, paradójicamente, una especie de vuelta a esa religiosidad primitiva que adoraba a los animales, solo que esta vez el proceso habría surgido, no tanto- diríamos- por la «convexidad» trascendente ante animales-númenes salvajes respecto al hombre, sino antes bien, por la «concavidad» humanizadora o mimética de los animales respecto del hombre domesticador, sobre todo en el ámbito de las ciudades.

En la tradición polaca existe un cuento infantil que se cuenta a los niños en época navideña: el día de Nochebuena, después de la cena, es tradición compartir en la mesa la ostia consagrada entre todos

15 Gustavo Bueno: *El animal divino*. Oviedo: Pentalfa, 1996, p. 193.

los familiares. Después, los cabezas de familia han de bajar al establo junto a los niños para dar la ostia a los animales. Sin embargo, tras hacerlo, cuenta la historia, es preciso apresurarse en abandonar el lugar, pues los humanos podrían quedarse allí junto a las bestias por siempre jamás.

En *Grizzly Man* (2005), el gran director de cine alemán Werner Herzog utiliza el metraje de unas grabaciones domésticas realizadas por Timothy Treadwell, un joven de 32 años, camarero y ex-alcohólico que llegó a ser llamado «el hombre que amaba a los osos». El hecho es que Timothy decidió irse a vivir a los montes de Alaska y compartir el hábitat del oso Grizzly; ello pese a las advertencias de los guardias del parque natural que le avisan del peligro que para él y para los osos, conllevaría dicha empresa. Gran parte de las grabaciones recopiladas por Herzog insisten en la ferviente creencia de Timothy respecto a la bondad natural de los osos y la inquina de los hombres que solo los quieren para obtener un beneficio económico. Tal es su grado de empatía que se atreve a acercarse para convivir con ellos... hasta que es devorado.

¿Qué bondad –se pregunta Herzog mientras aparecen unas imágenes de la cara de un oso– es la que Timothy llegó a ver en esta expresión animal? Y sobre todo, ¿no estará Europa y en general Occidente proyectando la misma alienación no solo en los animales, sino en las culturas del tercer mundo?

Los expertos psicoanalistas analizan el tema del doble como una reacción del sujeto sometido a un

amor desmesurado a sí mismo, o un miedo desmesurado a sí mismo (lo cual es idéntico); en ambos casos la respuesta psíquica sería la generación de otro yo idéntico, protector o enemigo. La teoría de Freud es a su vez muy rica, y vincula la aparición del doble a varias etapas de la formación del yo. El doble desdoblado una o varias veces está ligado a la compulsión de repetición, defensiva y ofensiva simultáneamente, común a los niños y al adulto neurótico. El doble como protección contra la muerte pertenece a la etapa infantil en general, mientras que el doble como castración o mutilación se ubicaría más concretamente en la etapa fálica. El doble como conciencia o censura debe situarse en un estado adulto o joven en el que se produce un exceso de superyo que ese doble manifiesta. También en el estado adulto puede generarse el doble como expresión de deseos no cumplidos, y, en fin, como autocastigo que se inflige el yo por la impotencia¹⁶.

3.-

El médico Andrzej Szczeklik nos relata otra historia que en la tradición polaca se cuenta a los niños: un perro entra en una hilera de salas con las paredes completamente cubiertas de espejos. Tras él se cierra la única puerta. El animal permanece parado,

¹⁶ Un estudio clásico a este respecto es el del psicoanalista austríaco Otto Rank, uno de los primeros discípulos de Freud en su libro *El doble* publicado en 1914. (En español *El Doble*. Buenos Aires: JCE Ediciones, 1992) Las ideas de Rank fueron desarrolladas por Freud especialmente en su ensayo *Lo ominoso*, pero se englobarían también bajo el etiquetado jungiano de «interpretación analítica». Vid. tmb. Pilar Andrade Boué: «La mitología del doble en *Anfitrión 38* de Giraudoux» En *Amaltea*. Revista de mitocrítica, 0, (2008) UCM, p. 211. <http://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/AMAL0808110199A/20633>

rodeado por todas partes de su propio reflejo en los espejos. Muestra sus colmillos, y el resto también, sale corriendo, y ellos detrás. La persecución es cada vez más rápida, ladra cada vez más fuerte, le caen babas cada vez más densas del hocico, hasta que cae agotado y muere.

Pero, ¿qué hubiera pasado si en lugar de abrir sus fauces para mostrar los dientes hubiera meneado el rabo?¹⁷, se pregunta Szczeklik. Quizás gran parte de la actitud europea y occidental, incluido en gran medida el talante tolerante y el relativismo, puede explicarse del mismo modo. Acaso en el fondo se trate no más de una inseguridad, patentada en una constante y añeja autoreflexión, en un miedo, e incluso autodesprecio de tantos años que se refleja por momentos en una admiración u odio (el tránsito es, en el fondo, similar) por lo otro, lo extraño, lo exótico frente a la cual, en un sentido o en otro, Europa se identifica.

Ello tal vez se evidencia más en estos tiempos de crisis, aquellos, en los que, al decir de Gramsci «lo nuevo no termina de nacer y lo viejo no termina de morir¹⁸». Tiempos en los que el pensamiento débil tras las catástrofes del siglo XX sueña con volver a la inocencia del buen salvaje rousseauiano, del mismo modo que el Dogma danés respecto al cine primitivo. Tiempos en los que la culpa misma evidencia una vigorexia, una asunción del poder y asimismo, de la enorme responsabilidad que Occidente y sobre todo de la vieja Europa han tenido en tanto protagonistas

17 A. Szczeklik. Coré. Barcelona: Acantilado, 2012, p. 94

18 A. Gramsci. Cuadernos de la cárcel. México D.F: Era, 1981, p. 122

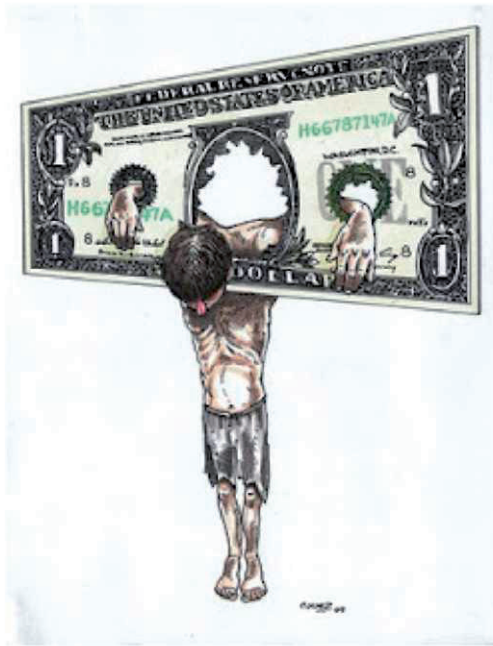
absolutos de la Historia. De hecho, y tal como señala Walter Benjamin, el capitalismo es probablemente el primer caso de un culto en toda su acepción que no es expiatorio sino culpabilizante¹⁹.

Pero además, la época capitalista y postcapitalista a la que ha devenido la tradición occidental considera la constante transformación fractal, el recorte, la discontinuidad y lo arbitrario como los modos propios de la temporalidad. Lo permanente en la contemporaneidad es el constante devenir cuyo contenido nunca es el mismo. De este modo, tal vez, la vigorexia de la culpa como un intento escatológico de aferrarse a ese yo prístino y sin culpa, que desde la opulencia ahíta de los contenidos informativos, del Estado del Bienestar, sueña con la pobreza forzada, la menesterosidad. El pensamiento europeo en muchos sentidos se presenta como el rico que quiere ser pobre para gozar más de su riqueza, el «pobre harto de pan» al que solo la intención le vale. En el fondo, Europa solo quiere seguir descubriéndose a sí misma. Y no obstante, escuchemos las palabras de Malebranche:

«Primero, si vieras claramente lo que eres, ya no podrías estar tan estrechamente unido a tu cuerpo. Ya no lo considerarías como una parte de ti mismo... Ya no velarías por la conservación de tu vida... Ya no tendrías víctima para sacrificar a Dios. Segundo, porque la idea de tu alma es tan grande y tan capaz de seducir los espíritus con su belleza que, si vieras claramente la idea de tu alma, ya no podrías pensar en otra cosa... Si tuvieras una idea clara de ti mismo,

19 W. Benjamin: *El capitalismo como religión*. En *Gesammelte Schriften*, vol. VI, 100-103. Traducción en <http://www.hojaderuta.org/imagenes/elcapitalismocomoreligionbenjamin.pdf>

si vieras en mi espíritu ese arquetipo a cuyo tenor has sido formado, descubrirías tantas bellezas y tantas verdades al contemplarlo que descuidarías todos tus deberes... Absorto en la contemplación de tu ser, lleno de ti mismo, de tu grandeza, de tu belleza, ya no podrías pensar en otra cosa». Para evitar esos dos peligros no me queda más remedio que confesar que «no soy más que tinieblas para mí mismo, que mi sustancia me resulta ininteligible²⁰»



20 Œuvres X: 104 y Œuvres X: 102 respect. En N. Malebranche: Oeuvres Complètes X, Méditations chrétiennes et métaphysiques. Paris. J. Vrin, 1986.

4.-

Tal y como, de modo ya clásico, Lyotard diagnostica la época postmoderna, podríamos decir que han sido fundamentalmente tres grandes relatos los que han caído tras la Segunda Guerra Mundial: un primer gran relato tiene su origen en la historia concebida como relato único, un segundo gran relato, es el que genera el ideal de orden y progreso y un tercer gran relato, es de origen positivista, y que promete el bienestar de hombre a través del desarrollo dado en la ciencia y la industria²¹.

No obstante, el acelerador de partículas del CERN o la descodificación del genoma humano, ambos descubrimientos acaecidos en la última década, se encuentran entre los grandes hitos de la historia de la Humanidad. ¿En verdad terminaron los grandes relatos? Acaso el «pensamiento débil» no sea sino un retruécano modal para constatar el propio poder o superioridad del pensamiento occidental. Desde el cartesianismo hasta el existencialismo, el sujeto (sobre todo en tanto individuo) ha ido surgiendo e imponiéndose en el panorama de la filosofía occidental (algo que, aunque se olvida, el cristianismo ya lo constata haciendo del Hombre el centro de la Creación) A partir de formas de pensamiento como el estructuralismo o la postmodernidad los intentos han sido diseminar (en el sentido de Derrida) toda la modernidad y asumir las consecuencias de su catástrofe, diluyendo el humanismo antropocéntrico, explotador y subjetivista. A este respecto, algunos

21 *Passim* J. F. Lyotard: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1994.

autores como Peter Sloterdijk hablan de una época «posthumanista» caracterizada por una superación del humanismo proveniente del Renacimiento clásico. Se trata de una asunción de las limitaciones de la otrora omnimoda racionalidad humana, la cual ha propiciado para Sloterdijk, una serie de «fundamentalismos filosóficos» como el cristianismo, el marxismo o el existencialismo; sólidos e incontrovertibles sistemas los cuales han impedido que se dude de los conceptos que presuponen. Según Sloterdijk la metafísica ha seguido una estrategia igualmente perversa: generar la sensación de un vacío (de una culpa, podríamos decir) y al mismo tiempo imponer la necesidad de cubrirlo con la emergencia del sujeto²².

Esta nueva era posthumanista que Sloterdijk propone, liberada de la razón domesticadora y unilateral, del sujeto y del humanismo sería aquella en la que cualquier sentido estaría infinitamente abierto (Derrida) y, por lo tanto, cualquier punto externo al hombre podría ser legítimamente asible. Una era de la xenolatría, de amor y fascinación por lo extraño solo por ser un «otro», incluidos los animales, las máquinas o las plantas... a los que el egocentrismo de la filosofía occidental ha ocultado e incluso masacrado a través de la razón, primero sustancial (Grecia) y luego instrumental (Modernidad). Un pensar tan abierto como hasta entonces jamás había existido. Una vuelta a la niñez que combata el hastío de Occidente que solo se satisfizo con lo que Hegel llamaba la «furia de la desaparición», un regreso a

22 A. Vásquez Rocca: «Peter Sloterdijk; el posthumanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos». En *Observaciones Filosóficas* <http://www.observacionesfilosoficas.net/posthumanismo.html>

la descivilización, una desconstrucción hacia lo que John Zerzan ha denominado el «futuro primitivo»²³.

Conclusión.

La culpa de occidente ha obligado a través del siglo XX a deshumanizar lo que dos siglos antes había sido una humanidad del Progreso y la Luz, el Orden y la Civilización. Ahora solo queda mirar a los indigentes y los explotados, «los únicos -afirma Steiner- que pueden estar seguros de su humanidad»²⁴. Y es que todo eso que caracterizaba la civilización: la educación y las formas, la alta cocina, la tecnología y cibernética, la ópera y los perfumes, pero también la guillotina, la silla eléctrica, la bomba atómica, la guerra bacteriológica... Tanto unos rasgos como otros han hecho perder la humanidad «por exceso», precipitando el pensamiento hacia un nihilismo que manifiesta, desde el relativismo y la hipercrítica, desde la culpa y la tolerancia universales, la falsa impotencia y debilidad del pensamiento occidental. Todo ello, y a partir de la conocida metáfora de Peter Sloterdijk, se explica en palabras de Isidoro Reguera en estas mismas páginas de Paradoxa, debido al aburrimiento que Occidente padece desde su «palacio de cristal»:

23 Filósofo calificado de «primitivista», el estadounidense John Zerzan critica en sus obras a la civilización como inherentemente opresiva, defendiendo como alternativa la vuelta a una suerte de anarquismo establecido por formas de vida prehistóricas. Sus críticas se extienden a la domesticación de los animales o al pensamiento racional tal y como se ha considerado desde los griegos. A este respecto, resulta especialmente interesante su crítica al lenguaje matemático en tanto lenguaje del poder calculador y dominador propio de Occidente. (Vid. John Zerzan: *Futuro primitivo y otros ensayos*. Valencia: Numa, 2001.)

24 G. Steiner. *La poesía del pensamiento*. Madrid: Siruela, p. 104.

En el palacio de cristal reinan dos sensaciones globalizadas: al aburrimiento (posthistórico: ya ha acabado todo, no hay nada que hacer) y el estrés (postmoderno autogenerado graciosamente entre todos para no aburrirse (...)) si quiere uno liberarse de esa tontuna del palacio no tiene más que una solución terrorista (...) romper el cristal y con él toda la estructura palaciega su aburriente estrés y su estresante aburrimiento (...)²⁵

En este sentido, cabría corresponder esta, por momentos, mala fe del pensamiento europeo contemporáneo y su asunción histórica a través de la culpa con el episodio de María de Betania que se narra en Mateo 26, 3-13, también por el hecho de que, a partir de él, Judas toma la decisión definitiva de traicionar a Jesús. Recordemos la historia: Jesús se encuentra en la casa de Simón el leproso, en Betania; se le acerca una mujer con un frasco de alabastro, con aceite perfumado muy precioso, y se lo derrama en la cabeza mientras está a la mesa. «Al ver esto los discípulos, se indignaron y decían: ¿A qué viene este despilfarro? Pudo venderse a gran precio, y darse a los pobres. Jesús se dio cuenta y les dijo: ¿Por qué molestáis a esta mujer? Ha hecho una buena obra conmigo. Pues siempre tendréis pobres con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre. Al derramar este unguento sobre mi cuerpo, lo ha hecho para mi

25 «Conocimiento y hedonismo: el relato de la felicidad» En Paradoxa 14 (2011) p. 29. Vid. tmb. P. Sloterdijk: «El Palacio de Cristal», Conferencia pronunciada en el marco del debate “Traumas urbanos; La ciudad y los desastres”, Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, CCCB. 2004, pp. 11-19. http://www.cccb.org/tcs_gene/petersloterdijk.pdf

sepultura. En verdad os digo que donde sea predicado este evangelio, en todo el mundo, se hablará también de lo que está ha hecho, para recuerdo suyo».

Este quizá sea el mismo reto que habría que asumir ante el «pensamiento débil». Es el reto al que tal vez - nos atrevemos a proponer - deba hacer frente la filosofía, (y no tanto el «pensar») en un tiempo que no es ya el de las «minorías selectas» sino el de las nuevas mayorías, ya no compiladas en masas, sino ilustradas y preparadas operatoriamente como nunca. «En cualquier caso - y como señala Jacobo Muñoz- el triunfo final que algunos auguran, y en el que parecen complacerse, de un mundo “posfilosófico” -y, en consecuencia, carente de toda dimensión crítica y autorreflexiva relevante- sería el triunfo de una de las más lúgubres de esas utopías negativas que proliferaron, y no sin razón, a lo largo del pasado siglo»²⁶.

Siempre hubo guerras y crisis. Y nunca dichos acontecimientos dieron lugar a mejores tiempos. Está en nuestra mano que las catástrofes de antaño hayan sido y sean verdaderamente superadas, para no caer de nuevo, quién sabe, en el mismo peligro que las ocasionó. Quizás esa superación histórica, esa síntesis, la *Aufhebung*, solo pueda llegar como tituló Jean Améry -una víctima de Auschwitz- una vez se haya alcanzado un tiempo «más allá de la culpa y la expiación».

26 J. Muñoz. «Necesidad de la filosofía». En *Observaciones Filosóficas* 1, (2005) [en línea] <http://www.observacionesfilosoficas.net/necesidadfilosofia.htm>



Joaquín Paredes Piris

POEMAS

— ● —
José Luis Bernal Salgado

BREVE TRATADO DE IGNORANCIA

He destinado algunos de mis trabajos al juicio,
este se lo dedico a la ignorancia.

Todo comenzó con el olvido,
con el olvido mismo,
no con su habitación.
Con esa espesa niebla
que congela las rosas,
que confunde herbolarios
con prados de azucenas
y enhebra primaveras
en el cordel del día.

El olvido me trajo a la ignorancia,
la acomodó en mi casa

como a una gran señora,
que leía mis libros
engullendo su sangre.
Toda una biblioteca hecha mortaja,
sin pulso ni melindres,
como piedra entre ortigas.

El amor cabizbajo
era un valle de lágrimas
y la esperanza un verde
regado por el llanto.
Los dones se esquinaban
y el aire los batía
como bate el deseo
los corazones tiernos.

Desánimo de altura,
tan profundo,
que yo mismo ignoraba su estatura.

Ni el tiempo ni la vida sosegada
me explican el derrumbe.
Mis sentidos expiran
sin perder la sonrisa
y el olvido me duele
como aquel primer día
que el tiempo ha desahuciado en el recuerdo
para no hacer mudanza
en su costumbre.

He olvidado estos versos
al final del poema
como expósitos trastos
del que ha mudado el alma.

INSOMNIO

A esta misma edad que me sostiene
mi Padre despertó la madrugada
de una ciudad hermosa,
derramando su vida en las piedras heroicas.

A esta edad sigilosa y tan henchida,
cuando el mundo es un minúsculo pretexto,
mi Padre volvió a casa con su herida.

Igual que Apollinaire en otra guerra,
su cabeza tocada con bandera de sangre
me enseñó que la vida nunca duerme.

Desde entonces, despierto, he caminado
hasta esta misma edad en que mi Padre
comenzó su batalla con la muerte,
una lucha tan larga, sembrada de caídas,
como acequias de sed interminables,
como el acecho insomne de los sueños.

He mirado mis manos y he admirado
en el espejo mis rasgos perfectibles:
un rostro de palabras que el poeta pintara
antes de que un obús hendiera su atalaya.

He contado los años uno a uno
con mi mano derecha exactamente:
las décadas, los lustros, los insomnios.
No me salen las cuentas.

Y vuelvo a la edad en que mi Padre
comenzara su lucha,
como si regresara, retornando mi tiempo,
a una infancia olvidada: la plenitud del hombre.

Y allí duermo apacible una vejez inversa
que recuerda los años vividos mansamente,
desandado el camino y despertado el sueño.

LA OSADÍA

No la creía viva,
acaso adormecida
en algún aposento del pasado,
como ilusión postrada
o el anhelo que nunca se desvive.

Tampoco recordaba
su comezón sin pausa,
que en la noche me colma
con un desasosiego.

Imaginé que estaba
muerta, enterrada viva
en el recuerdo feliz de una aventura
donde pagué con creces el deseo.

Supe que construía
espejismos de amor,
babeles de poder
en un pedazo extraño de mi mundo.

Conocía su espalda,
la curva insinuante
de su nuca,
como el cuenco de un beso
donde bebí sin tasa
hasta saciarme.

Pero ha vuelto a mi vida,
con gesto de cansancio,
y me mira altanera
con su media sonrisa,
-una historia de estragos-,
y acaricia mi pelo
con un escalofrío.

Se ha instalado en mi pecho,
despierta por las noches,
y me arrastra con pausa
sin piedad hasta el cauce
de un sueño que no duerme.

D2 CABILDO

La historia no contada es memoria en los muros
de una casa maltrecha al lado del Cabildo,
en el centro de Córdoba.

El edificio humilde
del Pasaje terrible con su nombre de Santa,
donde en pasados siglos españoles felices
fusilaban a hombres recios como araucarias,
esconde en su alma ajada, junto a la catedral,
la razón silenciosa del terror represivo,
la infamia, la tortura, la muerte y sus exequias.

Afectivas palabras ilustran las paredes
con la expresión ingenua del desaparecido:
Susana te amo, yo Lucas.
Graciela mi amor. Nancy te amo.
Tuyo amor.

Y los nombres penetrando la materia
que la muerte amenaza:
Vicente, Elsa, Liliana,
Aguirre, Topo, Ludueña,
Hilacha, Luna y Tachito.

Y los rostros de flores, pregonando la vida
que la tortura rompe con la crueldad más sucia:
Muchachas que sonrían, jóvenes esperanzados,
padres como murallas y madres inagotables.

Esta casa fue antes un lugar cotidiano
donde la vida andaba del alba hasta el ocaso,
pero su piel y huesos mudaron las hechuras,
transformando aposentos, patios y pasadizos
en el lugar del crimen, en almacén de huesos,
en tumba de esperanzas alejadas del cielo
y hacinadas en tierra.

Algunos héroes nuevos, recuerdan a otros héroes,
y reconstruyen tercios el olvido enterrado
en esta casa ilustre de un Pasaje famoso,
con su nombre de Santa y muros de memoria.

José Luis Bernal Salgado
(de *Tratado de ignorancia*, inédito)

Biografía

José Luis Bernal Salgado

José Luis Bernal Salgado (Cáceres, 1959), Doctor en Filología española, es Profesor de Literatura española en la UEX, de la que fue Secretario General, y en la que es en la actualidad Decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Especialista en literatura española contemporánea y, en concreto, en temas y autores relacionados con la Vanguardia histórica y el Veintisiete, así como en la figura de Gerardo Diego, ha publicado más de treinta libros y un centenar de artículos, así como impartido numerosos cursos y conferencias en universidades e instituciones españolas, europeas y americanas. En 2007 obtuvo el VII Premio Internacional de Investigación Literaria Gerardo Diego.

Ha sido editor de colecciones poéticas (Palinodia y Ediciones Norba 10004) y Director de la Revista literaria *Gálibo*. Como poeta ha publicado dos libros: *Primavera invertida* y *El alba de las rosas*, que fueron respectivamente Premio Constitución de poesía (1983) y Premio Cáceres Patrimonio de la Humanidad (1989), y figurado en varias antologías, la última la de la revista *Zurgai* en su monográfico sobre Poesía Extremeña.



Joaquín Paredes Piris

• Β ί β λ ο ς •

ARQUITECTURA GÓTICA Y PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

ERWIN PANOFSKY

Isabel Rodríguez González – Pilar Mogollón Cano-Cortés

Según Panofsky el historiador necesita organizar sus materiales en períodos. A la vez que al arte al románico le sucede el gótico caracterizado por la simplicidad, el estructuralismo severo y el rico preclasicismo, en teología y filosofía se intenta solucionar el conflicto entre fe y razón. En el ámbito del pensamiento escolástico cabe destacar a teólogos como Abelardo quien frente al realismo exagerado de Champeaux propone, como en el gótico, “más luz” solo que en este caso la de la razón. Así la escolástica primitiva (finales del XII) nació a la vez y en el mismo ambiente que la primitiva arquitectura gótica de Saint Denis de Suger.

El autor pone de manifiesto la coincidencia del esplendor en la arquitectura gótica con grandes arquitectos como Jean Le Loup o Pierre de Montereau junto con la de teólogos escolásticos de la talla de San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, en los que se detecta la racionalidad aristotélica en la elaboración de su pensamiento, característica fundamental del pensamiento de este momento.

En cuanto a la arquitectura, los personajes parecen estar más vivos dado que se gana en un mayor interés al reflejar mejor su psicología, artísticamente hablando, como puede verse en las portadas góticas comparándolas con las anteriores románicas.

Cincuenta o sesenta años después de la muerte de San Buenaventura o Santo Tomás se inicia la fase final de la escolástica clásica y la de la edad clásica del gótico. Los historiadores de la filosofía sitúan hacia 1340 el paso de la escolástica clásica a la tardía, es decir, el momento en el que las enseñanzas de Guillermo de Occam habían hecho tales progresos que terminaron por ser condenadas. Surgiendo así el nominalismo que niega cualquier tipo de existencia real de los universales y no concediendo existencia más que a las cosas particulares poniendo así fin a la pesadilla de la escolástica clásica en torno a este problema. Sin embargo, surge el dilema del empirismo (para el que el conocimiento tiene su fundamento en la experiencia) y así el de los sentidos. En consecuencia, los problemas de metafísicos y teólogos (como la existencia de Dios) no pueden ser planteados más que en el lenguaje de la probabilidad, por lo que interviene

aquí el subjetivismo. Paralelamente el arte gótico tardío ha proliferado en una diversidad de estilos que reflejan esas diferencias regionales e ideológicas. En cuanto a la formación intelectual se había pasado de las escuelas monásticas a instituciones más urbanas progresando a escuelas catedralicias en el siglo XIII; de modo que a medida que el movimiento escolástico lanzado por Lanfranc y Anselmo de Bec se desarrollaba, el estilo gótico preparado en los monasterios benedictinos y lanzado por Suger de Saint-Denis alcanzaba su apogeo en las grandes iglesias urbanas. Es probable que los constructores de los edificios góticos leyeran a Gilberto de la Porree y a Tomás de Aquino. Es pues en este momento cuando el arquitecto comienza a vigilar de cerca las obras y así comienza a tomar relevancia y su trabajo se valora. Tanto que se le representa con guantes y reglas y se les comenzará a enterrar en las catedrales como en el caso de Hugues Libergier muerto en 1263 y enterrado en Reims.

Sigue pues Panofsky considerando, que tanto a la hora de construir un edificio como para explicar los pasos a seguir para llegar a entender la fe a través de uso de la razón, hay que llevar un proceso ordenado en el que tanto la obra arquitectónica como la idea teológica de la existencia de Dios llevan un orden con apartados y subapartados haciendo así palpables y explícitos el orden y la lógica de su pensamiento. Lo que entendía Tomás de Aquino cuando decía `` Los sentidos se complacen en las cosas debidamente proporcionadas como en algo que se les asemeja; pues

el sentido también es una forma de razón como todo poder cognitivo''. En cuanto a las artes, por ejemplo, cabe comparar el juicio final del pórtico de Autun (muy hermoso pero aún no clarificado) con los de París o Amiens en los que a pesar de la menor riqueza de los motivos reina una gran claridad. Sin embargo, será en la arquitectura donde el principio de clarificación triunfe frente al resto. En su imaginaria la catedral clásica intenta encarnar la totalidad del saber cristiano, teológico, moral, natural e histórico, colocando cada cosa en su sitio y suprimiendo lo que aún no ha encontrado su lugar. Como resultado de esta homología se puede percibir la correspondencia que existe con la jerarquía de los niveles lógicos de un tratado escolástico bien organizado. Se divide el conjunto en tres partes principales, la nave, el crucero y el presbiterio que a su vez se van subdividiendo en más partes, o sea, los elementos tienen que ser claramente separados unos de otros pero a la vez se tiene que establecer entre los elementos una correlación sin ambigüedades como decía Tomás de Aquino. Nos encontramos con un todo más racional. Pero un escolástico como Aquino dirá que es evidente que el fin último de los numerosos elementos que componen una catedral es el de asegurar su estabilidad y el fin último de los numerosos elementos que construyen una Summa (idea superior) es asegurar su validez.

Desde Saint-Denis de Suger a Pierre de Montereau apenas fueron precisos cien años para que el estilo gótico alcanzase su fase clásica. Y decir también, que

este proceso se desarrollo a saltos, dos pasos hacia adelante y uno hacia atrás. Además, otro aspecto de importancia es que muchas de las cosas que hasta esta época el hombre creía verdaderas; como la existencia de Dios solo estaba demostrada en la biblia con argumentos irrefutables y mediante los padres de la Iglesia que solo ofrecían argumentos probables y pensamientos filosóficos que también eran únicamente probables. Pero en contraposición Abelardo fue el primero en demostrar en su famoso Sic et Non que las autoridades como las sagradas escrituras estaban en desacuerdo en 158 puntos importantes. Así en el arte, las grandes estructuras del pasado tienen para estos arquitectos, una auctoritas absolutamente semejante a la que tenían los padres de la iglesia. Así, la dialéctica escolástica ha guiado al pensamiento arquitectónico hasta el punto en el que este deja de ser arquitectónico, tesis que es el hilo conductor de la obra de Panofsky.

