



P A R A D O X A

PARADOXA

[*FILOSOFÍA EN LA FRONTERA*]

DIRECCIÓN

Joaquín Paredes Solís
Juan B. Verde Asorey

CONSEJO DE REDACCIÓN

M.^a del Carmen López Alegre
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

Alberto Marcos Barbado

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

— N ó η μ α —

NATURALEZA, CULTURA Y ÉTICA

Juan Verde Asorey

Página 13

LA FILOSOFÍA Y LA RENOVACIÓN DE LA CULTURA

María del Carmen Paredes Martín

Página 39

MÁS ALLÁ DEL DOLOR Y DEL SUFRIMIENTO.

LA CUESTIÓN DE LA FELICIDAD

Antonio Blanco Caballero

Página 57

SOBRE EL CONCEPTO DE METÁFORA Y DE METAFOROLOGÍA

EN HANS BLUMENBERG

Víctor Bermúdez Torres

Página 81

EL FILÓSOFO COSMONAUTA O QUÉ PAPEL DESEMPEÑA EL

FILÓSOFO EN LA SOCIEDAD

Luis Fernando Moreno Claros

Página 115

LÓGICA Y DOCENCIA DE LA FILOSOFÍA.

UNA REFLEXIÓN DIDÁCTICA Y ALGUNAS PROPUESTAS

(Y REPASOS...)

Francisco Molina Artaloytia

Página 127

— Δ Ó Ξ α —

**LA REIVINDICACIÓN DE LA AVNTURA-COTIDIANA A
TRAVÉS DE LA REVISIÓN DE LOS VALORES ESTÉTICOS
DE LA TRADICIÓN CULTURAL JAPONESA EN EL CINE DE**

HAYAO MIYAZAKI

Jaime Romero Leo

Página 143

SOBRE EL VALOR DEL DOCUMENTO

Iago Ramos

Página 163

**ACERCA DE LA ESTÉTICA EN “EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y
REPRESENTACIÓN”**

Marcos Manrique Crespo

Página 185

**HYPERIKON MUSEUM. ÚLTIMAS TENDENCIAS DEL ARTE EN
ESPAÑA**

Sara González Sánchez

Página 197

— N € O ζ —

**NATURALEZA Y CULTURA ¿QUÉ NOS HACE SER LO QUE
SOMOS?**

Cecilia López Pulido

Página 227

**NATURALEZA Y CULTURA ¿QUÉ NOS HACE SER LO QUE
SOMOS?**

Antonio García Paz

Página 235

**NATURALEZA Y CULTURA ¿QUÉ NOS HACE SER LO QUE
SOMOS?**

Celia Denche Sanz

Página 243

EL PRESO EVADIDO

Manuel Jiménez Lázaro

Página 251

DILEMA ÉTICO

Diego José Fernández Cotán

Página 255

DILEMA ÉTICO

Gonzalo Pérez Cascos

Página 261

————— Μ ε ῖ γ μ α —————

POEMAS

Miguel Ángel García Rubio

Página 267

PRESENTACIÓN NÚMERO 17

En los últimos meses se han producido multitud de reacciones en forma de artículos en la prensa, programas de radio y opiniones en redes sociales en defensa de la filosofía.

Desde la Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx) y la Plataforma para la Defensa de la Filosofía en Extremadura (PDFEX) también se han llevado a cabo diferentes actividades y propuestas para que la filosofía siga siendo una materia básica en nuestro sistema educativo, dada su importancia para una formación satisfactoria de los futuros ciudadanos. Los rasgos que nos parecen adecuados en esa formación han de ser aquellos que formen una ciudadanía inconformista y analítica, coherente y con un sentido ético universal y crítico que ponga el acento en la mejora de la humanidad y del mundo que habita, entendidos como fines a los que no se puedan sustituir por otros menos congruentes con nuestro modo de ser más humano y que puedan estar contaminados, ya sea por intereses económicos, religiosos, estratégicos o de poder.

Y esta reivindicación no ha sido única ni exclusivamente laboral o educativa, sino también, y sobre todo, cultural, dado el peso que la filosofía ha tenido en el devenir de Occidente.

De la importancia de la educación para la consolidación de una polis justa ya nos habla Platón en su República, y las sociedades más avanzadas han desarrollado un sistema educativo público obligatorio y gratuito, que es una premisa imprescindible para lograr la igualdad efectiva de la ciudadanía para que todos puedan tener parecidas oportunidades para su desarrollo como personas.

En esa línea también se van a desarrollar las X Jornadas de Filosofía “Paradoxa”, que la AFEx lleva organizando en la

ciudad de Cáceres desde hace una década y cuyo díptico se publica también en este número.

También continuamos con la labor de publicación de los trabajos ganadores de la II Olimpiada de Filosofía, en un intento de estimular a los más jóvenes en la producción filosófica y, sobre todo, en el ejercicio de pensar, en la sección Néos de la revista. En este número se publican, además de los ganadores de las disertaciones, los de los dilemas y los de las fotografías, a los que damos la enhorabuena filosófica que se merecen.

En el apartado Nóema se publican asimismo trabajos de M^a del Carmen Paredes, Juan Verde Asorey, Luis Fernando Moreno Claros, Francisco Molina Artaloitya, Antonio Blanco y Víctor Bermúdez.

Jaime Romero Leo, Iago Ramos, Sara González Sánchez o Marcos Manrique ocupan la sección Dóxa con sus reflexiones, y los poemas de Miguel Ángel García y las ilustraciones de Alberto Marcos completan este número que, por diversas vicisitudes ajenas a nuestra voluntad, ha tardado más de la cuenta en salir de imprenta.

Se completa el número con los dípticos informativos de las últimas Jornadas de Filosofía.

Joaquín Paredes Solís
Noviembre de 2015.

● Ν ό η μ α ●

NATURALEZA, CULTURA Y ÉTICA

Juan Verde Asorey

El ser humano debe aprender a analizar y a valorar para poder decidir de una forma razonable y provechosa. Esto supone haber alcanzado una capacidad suficiente para poder relacionar, con cierta coherencia y armonía, los conceptos de naturaleza, cultura y Ética. Con el fin de colaborar a esta finalidad, voy a intentar ofrecer, primero, una definición clara de estos términos, y, en segundo lugar, ver cómo se pueden aplicar a situaciones concretas.

Me gusta sinonimizar cultural con humano. El '*bípedo implume*' en cuanto natural es '*homo*', en cuanto cultural es '*humanus*'. '*Humanus*' se relaciona con '*humus*' (tierra preparada para el cultivo). Mientras que '*homo*' se refiere a la tierra, de la que, según el mito, estamos hechos. '*Cultural*', en cambio, mira directamente a la tarea productiva mediante el cultivo de la tierra, y, por extensión, a cualquier otra actividad de producción. Por ejemplo: El ser humano tiene naturalmente voz, pero que esa voz 'cante' ópera es algo cultural. ¿Hablar es natural o cultural? Parece evidente que es natural la capacidad de reproducir los sonidos que nos rodean. Lo hacen inconscientemente los niños

e incluso algunos animales. Pero hablar un idioma, sobre todo si es distinto del ambiental, es cultural.

Entiendo por Cultura *cualquier intervención libre e intencionada del hombre en la Naturaleza*. Y por Naturaleza toda forma de existencia antes de producirse tal intervención. Son como dos caras de la misma cosa, una sometida a las leyes físicas, y otra manipulada conscientemente por el hombre. Como acabamos de decir, la imagen de la que proviene la idea de cultura es la del hortelano o labriego removiendo la tierra, humanizándola (*'humus'*), mimándola para que después lo premie con el abundante y sabroso fruto, con cuya degustación se produce la identificación entre el hombre y la tierra, como anticipo de la 'ideal síntesis' hegeliana, cuando afirma que ser y pensar son la misma cosa. Toda cultura depende del saber, de la capacidad y del interés de quienes la generan.

La actividad cultural se manifiesta de muchas maneras, relacionadas con:

- La comida
- El vestido
- La vivienda
- La diversión
- El arte (estética, lo bello)
- El razonamiento (Lógica)
- La técnica
- Las costumbres
- La moralidad

También se entiende la cultura como una manera de entender la vida (una filosofía). Según se piensa, así se 'cultiva', y según se 'cosecha', así se sigue pensando. Otros la identifican con las producciones del 'espíritu'. Según María Moliner, cultura es el

“conjunto de conocimientos no especializados, adquiridos por una persona mediante el estudio, las lecturas, los viajes, etc.”. La define asimismo como el “conjunto de los conocimientos, grado de desarrollo científico e industrial, estado social, ideas, arte, etc., de un país o una época: la cultura clásica, la cultura moderna”. Es sinónimo de adelanto, avance, ciencia, civilización, conocimientos, erudición, ilustración, instrucción, progreso, saber. Según esto, toda cultura sería ‘buena’.

Por otra parte, la Ética es la ciencia que establece el procedimiento para determinar cuándo una acción humana libre es buena o mala, emitiendo sobre ella el correspondiente juicio de valor, o sea, valorándola, lo que equivale a decir cuándo y por qué las consecuencias de la misma perjudican o favorecen el disfrute de los valores que entran en juego en relación con las distintas vidas humanas a las que pueda afectar. Por ejemplo: En la naturaleza hay sustancias que se pueden convertir en pólvora (cultura). Pero resulta eticológicamente aberrante utilizarla para el asesinato masivo (guerra) porque ataca valores como el diálogo, la seguridad, la paz y la vida. Valores que la mayor parte de los seres humanos aprecia, al menos cuando se piensa con serenidad, y de un modo consciente y razonable.

En la segunda mitad del siglo XIX, Edward Burnett Tylor, uno de los fundadores de la Antropología cultural, dice que “cultura o civilización es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte (y tecnología), la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. Como se ve, se trata de un intento de presentar una breve descripción de las manifestaciones culturales que, en mi opinión, carece de interés. Lo que importa es el concepto más que sus posibilidades

de expresión, ya que éstas pueden ser infinitas. Por otra parte no me parece pertinente identificar cultura y civilización. La civilización es siempre colectiva (social). Pero la cultura puede ser incluso individual, lo mismo que el cultivo de un huerto se puede reducir a la relación que se establece entre el hortelano y dicho huerto, como el de Juan Palomo.

Si aceptamos como suficiente la definición adelantada más arriba, entenderemos por cultura cualquier intervención libre, consciente e intencionada del hombre en la naturaleza, sin olvidar que el hombre mismo forma parte de esa Naturaleza, y, por tanto, será actividad cultural la manipulación e interpretación de las cosas, los tipos de relaciones que el hombre establezca con ellas, las formas de convivencia entre los humanos y también todo lo relacionado con el cultivo de la mente. En terminología clásica se trata de lo *agible* (la acción misma) y lo *factible* (el producto material), lo que permanece en el sujeto y lo objetivable, pero teniendo siempre en cuenta la inevitable relación entre la ‘*mano*’ (técnica) y el ‘*cerebro*’ (pensamiento). Siendo esto así no se puede admitir la afirmación de Gustavo Bueno cuando dice: “Hoy sabemos que también los animales son seres culturales” (El Basilisco, 1978). No consta que la intervención animal en la naturaleza sea libre, consciente e intencionada, más bien parece instintiva (innata, estereotipada, específica e indeliberada), por eso ha habido muy poca evolución en las técnicas arquitectónicas de los nidos de pájaros a lo largo de cientos de milenios, por ejemplo. También el viento y el agua forman huracanes y tornados, pero no parece sensato calificarlos de productos culturales.

Relación entre naturaleza, cultura y bien.

La Mitología cristiana (Teología), partiendo del supuesto de que Dios es el creador del ‘mundo’, afirmaba que todo cuanto existe es bueno (*bonum et ens convertuntur*, el bien y el ser se identifican). Otros teólogos, con una lógica algo más exigente, como Spinoza, decían que Dios y la Naturaleza son la misma cosa (*Deus sive Natura*). El razonamiento es claro: Si, por una parte, Dios es absolutamente bueno y todopoderoso, y, por otra, es el hacedor de todo cuanto hay, nada puede ser malo. Para explicar la existencia del mal recurrían a la libertad del hombre o a la deficiente interpretación humana del acontecer universal (un mal particular puede ser un bien general; el mal para el hombre puede ser un bien para el cosmos). Pero, hablando en serio, el bien al margen del hombre es absurdo: no hay bondad, ni belleza, ni libertad, ni justicia... si no hay quien las genere y las ‘aprecie’ como tales, aunque algunos crean que Platón ha dicho otra cosa, o que Moisés sabía algo distinto. Hay ‘filósofos’ (!?), como López Quintás, que hablan de la ‘voz interior’ como ‘luz natural’ que fundamenta el concepto de bondad. Es increíble la ligereza con que algunos utilizan la palabra Filosofía. ¿De qué habla este señor? Si el criterio surge de la interioridad de cada uno, el bien será lo que le parezca a cada cual; y si, además, se consagra la objeción de conciencia, todo el mundo obrará bien, haciendo lo que quiera. Pero ni hay luz natural, ni voz interior. La voz es lo que suena, y lo que suena siempre es desde el exterior a la audición misma, aunque el ‘sonido’ provenga de las ‘tripas’ o de las trompas de Eustaquio. Lo natural no es determinación sino apertura, posibilidad. Y en cuanto al ‘bien’ y el ‘mal’ siempre depende de lo ‘sembrado’. Por eso decía Victor Hugo que “no hay malas hierbas ni hombres malos, sólo hay

malos cultivadores”. Porque el cerebro del ser humano es como un terreno en el que se pueden cultivar infinitas ‘plantas’. Es verdad que el campo de la conciencia humana no ‘sirve’ para cualquier siembra, pero su ‘sentido’ lo marca la ‘semilla’. Aunque, por ejemplo, nos apetece vivir por naturaleza, no todo el mundo sabe respetar la vida del otro sin una ‘reflexión’ previa, y esto es un fruto ‘cultural’ (‘cultival’). Es decir, que lo ‘natural’ sería producir esta modalidad ‘cultural’ de ser, porque resulta de una actividad consciente e intencionada. En circunstancias normales, ya no se mata por comer, aunque eso sería lo ‘natural’, sino que se trabaja y se aprovisiona para tener, cuando naturalmente no habría. Como se dijo más arriba, lo natural no es bueno ‘de suyo’ (*per se*), sino que depende de cómo sea apreciado por los seres con capacidad para ello: Una erupción volcánica (Pompeya), un maremoto (Malasia), un terremoto (Lisboa), la sequía, el huracán, etc. no son ‘buenos’ para el ser humano. Pero es eticológicamente absurdo hablar de bondad o maldad en estos casos, dado que lo bueno o lo malo son conceptos ‘culturales’, y sólo la libertad consciente del hombre es la responsable de la totalidad de la cultura. Su bondad ya no depende del Destino, ni de la Naturaleza, ni siquiera de Dios (al darnos Éste la oportunidad de merecer la expulsión del Paraíso). Tampoco la belleza del mundo depende del platónico Mundo de las Ideas, porque también lo bello va cambiando a lo largo de la historia, al haber tenido que abandonar el ‘alma’ aquel Mundo.

¿Qué ha pasado con las bondades y bellezas de la cultura? Las tradiciones y las modas, unidas a veces a otros intereses (prestigio, poder, dinero), deciden. En nombre de las tradiciones se justifica todo, incluso auténticas aberraciones; y en nombre de la ‘vanguardia’ se menosprecia como trasnochado todo lo que

ya tiene cierto tiempo, si no tuvo la suerte (o el marketing) de convertirse en ‘clásico’, en este caso se revaloriza con el tiempo.

Voy a intentar ser más claro. Todavía hoy (por influencia teológica) se pretende ofrecer bondad bajo el término ‘natural’. Bondad de un producto: ‘Agua natural’. Bondad de un argumento: ‘como es *natural*, nosotros jamás negociaremos con los terroristas’. Acabo de oír en un anuncio radiofónico que un determinado producto dietético es muy saludable porque lo aconsejan los vegetarianos y es más natural porque es de origen vegetal. Por lo visto, los omnívoros no pueden dar buenos consejos alimenticios y un conejo o una sardina son menos naturales que un tomate o un espárrago.

La bondad natural ya fue criticada por George Moore con su famosa ‘falacia naturalista’ (*naturalistic fallacy*). Dícese falaz aquel argumento que parece verdadero, pero que incumple alguna de las reglas de la Lógica. Por ejemplo:

Todos los habitantes de la Sierra Montánchez son extremeños,
 Todos los habitantes de la provincia de Cáceres son extremeños.

Por tanto, algunos habitantes de la provincia de Cáceres viven en la Sierra de Montánchez. Es verdad, pero este razonamiento no la justifica.

En su libro *Principia Ethica* de 1903, Moore intenta definir lo “bueno”, y termina afirmando que no es definible porque ni es una cualidad de las cosas, ni pertenece a ninguna clase de objetos naturales, por eso todo defensor de bondades objetivas o naturales confunde la bondad con alguna otra de las propiedades que pueden tener las cosas. Estoy de acuerdo en que lo bueno no es nada en sí, porque se trata de una relación de apreciación entre quien aprecia y lo que aprecia, según intereses, gustos o necesidades. Pero las ‘cosas’ apreciadas tienen, siquiera transi-

toriamente, alguna ‘razón’ que genera esta actitud de aprecio o rechazo hacia ellas por parte de quien las valora, al menos en el momento en que dicha valoración se produce. Es bueno lo que vale, y vale lo que alguien considera que es valioso; si todos los seres humanos le atribuyen esta ‘cualidad’, entonces es cuando podemos hablar de valores humanos (universales, al menos relativamente). *Vale* la salud, la libertad, la justicia, la diversión, la amistad, etc. porque hacen la vida (cualquier vida) más agradable, y eso es ‘bueno’. Y, por eso, no todo es bueno. Lo bueno o lo malo dependen de quien los aprecia. Pero hablando en sociedad, único espacio de la Eticología, sólo será bueno lo que favorezca el disfrute de los valores humanamente preferidos, es decir, los deseados consciente y libremente por la gran mayoría de los seres que componen la Humanidad. Por consiguiente, la cuestión de la bondad o la maldad de las acciones del hombre es siempre cultural. ‘Ayer, en el campo, disfruté de una suave y muy agradable brisa’. Que haya viento es natural. Que la brisa sea calificada de agradable y suave es cultural. Para captar la brisa basta la sensibilidad de la piel. Para saber si es agradable o no, se necesita la actuación crítica del cerebro. Si decimos que la ‘brisa es agradable’, aunque no sea percibida por nadie, caemos en la falacia naturalista. Porque, si recordamos lo indicado hasta aquí, todo cuanto sea resultado de relación no puede producirse en ausencia de cualquiera de los elementos que generan dicha relación. Por eso no hay amor aunque una persona sienta atracción hacia otra, si solo consigue en ésta indiferencia o rechazo. Hay ansia de amar por un lado, y obstáculo para que esa relación llegue a producirse, por otro. Surge más bien una relación de rechazo, por eso no es una ‘buena’ relación, ya que la bondad depende siempre de que las relaciones favorezcan el disfrute de

los valores, en este caso, el valor del amor no llega producirse. La voz indoeuropea AMMA, de la que proviene amor, es palindrómica y expresa, por ello, relación recíproca, de ida y vuelta, sin la cual el amor no se da.

Dicho esto, ya podemos afirmar que todas las acciones humanas conscientes y libres pueden ser buenas o malas (o insignificantes). Por consiguiente, toda manifestación cultural, como humana que es, participa de esa misma posibilidad. Es ésta la razón por la que resulta extraño que se intente ofrecer como bueno todo lo cultural, aun sabiendo que, con frecuencia, esto se identifica con lo que goza de una cierta tradición o interés general de una determinada minoría. Aquí el término ‘cultura’ padece la misma marca interesada que el vocablo ‘moral’, asimilado normalmente a las diversas costumbres de los distintos pueblos de la Tierra, basadas en creencias religiosas o en imposiciones ideológicas, casi nunca individualmente comprendidas y elegidas.

El principio en que se basa, popularmente, la bondad de lo cultural podría enunciarse así: ‘Está bien, si así lo han creído nuestros antepasados y a todos nosotros nos sigue pareciendo bien’: ‘Todos’ significa aquí todos los del ‘club’, o del ‘pueblo’, o de la provincia, o de la autonomía, o de la nación. Y esto es así porque es ‘cultura’. Tal forma de ver las cosas se basa en la creencia de que todos tienen ‘derecho’ a mantener sus ‘costumbres’ (moralidad) aunque se trasladen a otros lugares donde esa moralidad es ‘inmoral’ (no acostumbrada). Algunos lo solucionan con principios tan peregrinos como: ‘Es su cultura’ o ‘depende de su conciencia’. En lo relacionado con la conciencia hay que decir que, en Eticología, la conciencia de cada cual sirve para ayudar a construir la conciencia general, no para decidir por su cuenta en asuntos comunes; sólo le correspondería una

proporción similar a la que guarda cada ladrillo con el resto de la pared de la que forma parte. En cuanto a ‘su’ cultura, habrá que convenir los límites de admisión dentro las reglas de juego de la cultura receptora. En un partido de fútbol puede admitirse a un jugador que abuse del juego de cabeza, de rodilla o de tacón, pero no sería admisible un jugador que quisiera utilizar las manos, si no es el guardameta. Lo mismo pasaría si en un partido de balonmano un jugador pretendiera marcar goles con el pie. La vida es un juego, pero no es posible jugar sin reglas, ni es fácil que las reglas se respeten sin juez. Somos algo libres precisamente porque tenemos unas reglas que nos garantizan realizar ciertas opciones personales y únicas. Ya los romanos supieron expresarlo con precisión, por boca de Cicerón, al afirmar: *legum servi sumus ut liberi esse possimus* (somos esclavos de las leyes para poder ser libres). Sólo nos sentimos razonablemente seguros y resueltamente decididos cuando sabemos que la ‘trampa’ no está permitida y cuando sospechamos que, para la gran mayoría, es admirable la sentencia de Aristóteles: “Sabio es el que hace voluntariamente lo que otros hacen sólo por la fuerza”. Pero, para estar convencidos hace falta comprender la coherencia y la justicia de las normas. Por eso, con indudable valentía, Tomás de Aquino escribió: “*Lex mala, lex nulla*” (ley mala, ley nula). Insinuando que cuando la ley es ‘mala’ se debe actuar como si no existiera. Me hubiera gustado más si también animara a luchar contra ella, y, sobre todo, que hubiera explicado con mayor claridad cuándo es ‘mala’, ya que la teoría del bien común, basado en unas determinadas condiciones para que todos puedan avanzar por el camino de la salvación (felicidad), deja muchos resquicios abiertos a la interpretación interesada

del poderoso, sobre todo, si consigue alcanzar la bendición del correspondiente Papa (la Iglesia).

La ley y los valores.

Por desgracia, casi todas las leyes de la mayoría de los países del mundo se promulgan sin tener en cuenta los valores básicos que el '*homo sapiens*' necesita para ser *humano*. Si fuera de otro modo, nadie seguiría gastando dinero en armamento antes de asegurar alimento, agua, educación y salud para todos los habitantes del Planeta. Porque cualquiera puede comprender que dichos valores son superiores a los de la seguridad que se intenta 'vender' como valor que supuestamente pretende garantizar el armamentismo. La historia demuestra otra cosa, pero intereses inconfesables tergiversan su interpretación. Por eso es conveniente diferenciar, incluso en las instituciones internacionales, entre *juicio legal* y *juicio ético*, y, en consecuencia, entre *inocencia jurídica* y *decencia ética*. El juicio legal lo dicta un juez, cuya función consiste en comprobar si una conducta concreta ha infringido una determinada ley y, si así fuere, en aplicarle la pena prevista en el correspondiente código. En cambio, el juicio ético lo debe dictar un eticólogo, cuya tarea consiste en clarificar si una determinada conducta se ajusta o no al concepto de los valores humanos que guarden relación con ella. Por eso se llama *juicio de valor*. Sería bueno que el juez legal fuera también algo eticólogo, y que el eticólogo conociera la historia del Derecho y las razones que lo han ido configurando a lo largo de la misma. Esto se puede conseguir dentro de una Ética general que sirva de criterio para valorar las diversas manifestaciones culturales que suelen caracterizar las múltiples legislaciones que existen a lo largo y ancho del mundo. Por ejemplo, nuestro código penal

sigue considerando que el infractor ‘paga’ el daño social ocasionado por su conducta con un castigo que le haga sufrir (pérdida de libertad), manteniendo el valor del sufrimiento heredado de la religión judeocristiana, en vez de exigirle una actividad positiva compensatoria. La venganza, como castigo individual y como pedagogía social, prevalece sobre las posibles acciones reparatoras que debería realizar el delincuente, para intentar restablecer el equilibrio exigido por el concepto de justicia.

Los límites éticos de la cultura

Cualquier acción debe estar condicionada por la relación que guarde con los valores que intervengan en su realización. Será inadmisiblesi, y solo si, contraviene valores básicos, por ser imprescindibles para el desarrollo normal de la vida de cualquier ser humano, que pueda sentirse afectado.

Voy a intentar analizar y valorar dos hechos que siguen de actualidad en España: Ciertas costumbres de personas inmigrantes (no turistas) y esas extravagantes e increíbles diversiones basadas en el maltrato de animales, principalmente en la época estival. Curiosamente ambos asuntos suelen asociarse con problemas culturales. Ya hemos dicho que no todo lo que se llama ‘cultura’ es bueno. Lo bueno es aquello que favorece el disfrute de los valores ‘humanos’ (universales). Cuando se plantean cuestiones en torno a situaciones concretas relacionadas con costumbres de pueblos que se afincan dentro de otros, no basta decir: ¡Es su ‘cultura’! Porque si su ‘cultura’ contraviene valores básicos aceptados por la mayoría de los seres humanos y, por supuesto, por las gentes que reciben al forastero, tales elementos culturales deben ser prohibidos en ese lugar, y todo lo más que puede hacer el disconforme es regresar a su lugar de origen o

aceptar las condiciones que se le exigen en el nuevo marco de convivencia. Porque, de lo contrario, habría que especificar, en cada caso, hasta dónde se puede ceder:

¿El velo?

¿El burka?

¿El matrimonio concertado?

¿La poligamia?

¿La ablación del clítoris?

¿El asesinato por deber moral?

¿La lapidación?

¿La pena de muerte?

Dicho de otro modo. Si se cede, ¿hasta dónde? Porque no parece razonable que haya que ceder en todo. Habrá que ir por partes e ir viendo qué valores se conculcan en cada supuesto. Y cuando se ataque un valor ‘humano’, se deberá prohibir la correspondiente acción, explicando por qué, pero con claridad. Si se considera que la libertad es un valor superior al derecho a imponer unas determinadas creencias o ciertas normas morales particulares, se deberá prohibir todo aquello que impida el ejercicio mínimo de la libertad personal.

En el método eticológico de valoración de las conductas humanas, uno de los puntos más importantes es determinar qué valores entran en juego, así como su definición. En el caso de una niña en la que se plantea el problema de ir o no con velo a clase, entran, como valores de primer orden, la libertad, la igualdad y la justicia. Suele decirse que ella tiene derecho (no se le puede impedir) a ir como quiera (libremente), por tanto nadie debe oponerse a que lo lleve, si ella quiere. Sin embargo, en nombre precisamente de la libertad, la niña debería poder ir sin velo. Porque todos sabemos que tal libertad es una falacia,

ya que su religión obliga a llevarlo (y ella no eligió esa religión libremente, quizá ni siquiera sus padres). Dice Richard Dawkins (*El espejismo de Dios*) que es absurdo hablar de “niño católico” o “niño musulmán”, debería decirse “hijo de padres católicos, o de padres musulmanes”. Pero incluso pienso yo que es impropio hablar de personas católicas o musulmanas sin más, puesto que, si no hay verdadera libertad, cada cual suele ser lo que sea la sociedad en la que nace (recordar aquello de ‘*cujus regio et ejus religio*’). Lo contrario es demasiado costoso. ¿Por qué no había en España, hace cincuenta años, más que católicos? Porque los bautizaban a todos al poco tiempo de nacer (apostatar, incluso hoy, es mucho más complicado, al margen la discusión sobre su interés real). Por tanto, para empezar, debería prohibirse llevar esa prenda de vestir hasta que realmente la interesada pueda llevarla sólo cuando le parezca (no siempre). La práctica de la libertad es un asunto individual, como opción particular dentro de las normas sociales. Porque el fundamento de la libertad es colectivo, y dicho fundamento puede no ser individualmente libre. Por eso esta niña en concreto no puede decidir por su cuenta, ya que forma parte de la gente a la que afecta esa norma básica común (modo de vestir las mujeres dentro del Islam). La libertad, como se acaba de decir, es el conjunto de posibilidades de cada persona dentro de unas determinadas reglas de juego comunes. Las reglas no son libres para cada ‘jugador’, sólo es libre la forma de ‘jugar’, y son aquellas las que garantizan que el juego se pueda desarrollar. Para una niña musulmana, el modo de vestir no es libre porque viene tradicionalmente impuesto por unas normas generales muy rígidas; tampoco es igualitario, no sólo porque el varón musulmán no padece el mismo problema, sino también porque el resto de compañeros de clase están

todos exentos de esa obligación. Pero, dado que la libertad tiene límites, ni siquiera un europeo puede andar como quiera por la calle, ya que se prohíbe ir desnudo o totalmente tapado (si no es carnaval). Por otra parte, no es aceptable que alguien venga a nuestra ‘casa’ a justificar un trato desigual y vejatorio para la mujer. Es cuestión de respetar las reglas del juego y las normas del lugar donde este juego se juega. Si alguien quiere jugar a otra cosa deberá, cuando menos, irse. Tampoco sería injusto exigirle a una persona lo que se le exige a los demás. Una muchacha española, si lo permite el reglamento del centro, seguramente puede ir a clase con una gorra, pero la deja en casa cuando le parece. Y el ejemplo de las monjas no es igual porque no es general y responde a una cuestión de uniforme de una institución (legalmente aceptada), como puede ser la militar o la de jardinero municipal. Es fácilmente comprensible si la familia del velo pensara en cómo sería recibida en una universidad de su país una muchacha europea que decidiera ir a clase en minifalda. El argumento de que el escándalo es distinto no es correcto, ya que también escandalizaría un señor que entrara en una playa de nudistas con traje y corbata, o lo hiciera una monja con su uniforme. En el caso del velo en las escuelas debería poder decidir el consejo escolar de cada centro, según los casos:

- No se puede venir a clase con sombrero.
- Prohibido asistir en pantalón corto.
- Éste es el uniforme del colegio.
- Etc.

Pero nunca se debe colaborar con imposiciones, es decir, que nadie se vea obligado a ser socialmente distinto en su correspondiente grupo.

Tradición y cultura

Hay quien considera ‘bueno’, de por sí, todo lo que lleve el nombre de tradición, a la que sin criterio se califica rápidamente de cultura, porque suena mejor. El término moral ‘bueno’ se identifica con todo lo que se ha convertido en costumbre, sin analizar por qué y cómo se ha generado; y sin investigar por qué y cómo se ha consolidado esa costumbre. Se trata de una especie de sentir ‘general’ de un determinado grupo, pueblo o sociedad, sin averiguar su génesis. Ya sospechaba Séneca: “Al principio fueron vicios. Hoy son costumbres”. Sin embargo, el ‘inmoral’ (que se aparta de la ‘costumbre’) se convierte en ‘degenerado’ (que se sale de lo ‘general’ del lugar o de la institución). Pero casi nadie recurre al verdadero criterio para saber si algo es ‘inmoral’ o no, porque suele ignorar que dicho criterio se obtiene a partir de los valores que intervienen en cada caso y de la ‘clase’ de esos valores. Porque saber de valores es muy complicado. Piénsese si no en la cantidad de literatura y conversaciones que ha generado el valor de la justicia a lo largo de la historia. Baste recordar, para no ir muy atrás, a John Rawls que le dedicó un libro de más de 800 páginas (*A Theory of Justice*. Harvard, 1971-1999), y no siguió por respeto al lector común, al que pide disculpas por el exceso, rogándole con humor que si lee lo que va de la página 35 a la 48 ya tiene suficiente. Es por lo que la mayoría de la gente prefiere juzgar ‘a primera vista’, ‘que sea lo que Dios quiera’, o también ‘a quien Dios se la dé, S. Pedro se la bendiga’. Es decir, que ‘allá cada cual’. Pero los valores éticos no son ‘buenos’ por ser tradicionales, sino sólo si son ‘rationales’ (*demofrásticos*). Por eso avisaba Proust: “La constancia de una costumbre está a menudo en relación con lo absurdo de ésta”, ya que el absurdo no es criticable, sino sencillamente admitido o rechazado, sin más. Así justificaba Tertuliano su fe: “creo porque es absurdo” (*credo quia absurdum*).

Tradiciones hay muchas, según las culturas, pero es evidente que no todas son ‘buenas’, ya que muchas de ellas conculcan valores fundamentales. Tradicional puede decirse que es la guerra justificada como método para solucionar ciertos conflictos, aunque el valor de la vida pase a ocupar uno de los últimos lugares de la escala. Y es que las tradiciones no son todas ‘racionales’ (no se participa serena y conscientemente en su constitución), sino que ciertas ideas se le ocurren a uno y los demás las siguen, si les gustan; o las impone otro caprichosamente (poderoso) y los demás obedecen, hasta que termina por repetirse ‘porque siempre ha sido así’, sin investigar nadie la veracidad del ‘siempre’ ni de su auténtico ‘sentido’. Entre los mahometanos es tradicional que ciertos hombres puedan casarse con varias mujeres; no lo es al revés. Pero es evidente que esa tradición no existía en los pueblos árabes antes del año 600 de nuestra Era. No ha sido ‘siempre’ así. Y, según el Corán, se le ocurrió a Mahoma (o a su escribano), o al Jeque de una tribu, al que imitaron otros, visto el éxito de ciertas ideas, sobre todo cuando son religiosamente ‘reveladas’, o cuando favorecen a los más poderosos.

Dentro de este concepto de tradición injustificable se pueden encuadrar los mundialmente afamados festejos hispanos en los que interviene como elemento fundamental el sufrimiento de los animales, cuya enumeración sería muy larga. Baste mencionar los siguientes: Amarrar un pato por ambas patas a una alambre tendido de una orilla a otra de un pequeño río para que desde una canoa el más bestia de la tribu le arranque el cuello, ciertas cacerías en las que se hace desfilar al animal por delante del ‘apostado’, las corridas de toros (sobre todo de ‘pueblo’, casi sin reglas), antorchas en los cuernos, etc. Vamos a relatar aquí tres ejemplos típicos, por empeñarse sus defensores en que sean

calificados de eventos culturales. Recordemos las definiciones de cultura que se reseñaron en la parte primera de este artículo, tomadas del diccionario de María Moliner: “Conjunto de conocimientos no especializados, adquiridos por una persona mediante el estudio, las lecturas, los viajes, etc.”. “Conjunto de los conocimientos, grado de desarrollo científico e industrial, estado social, ideas, arte, etc., de un país o una época: la cultura clásica, la cultura moderna”. “Es sinónimo de adelanto, avance, ciencia, civilización, conocimientos, erudición, ilustración, instrucción, progreso, saber”. ¿En qué acepción podrían encuadrarse los casos conocidos como El ‘Toro de la Vega’ (Tordesillas), el ‘salto de la cabra’ (Manganeses de la Polvorosa) o ‘los gallos colgados boca abajo’ (Albalá)? No es que ciertas gentes de estos pueblos de Valladolid, Zamora y Cáceres sean más brutos que el resto. Todos los ocupantes de la Piel de Toro son parecidos, pero unos tienen la ‘suerte’ de poder ofrecer ciertos productos ‘culturales’ que, en cierto modo, sobresalen. ¿Qué valores se fomentan con estas manifestaciones? ¿La diversión, la economía, el jolgorio, la valentía? Quizás más bien se intenta encubrir contravalores como la agresividad gratuita, la violencia imaginativa, el libertinaje desenfrenado, la crueldad inaudita, la vileza paranoica, el instinto humanoide, el sufrimiento inútil, la muerte como espectáculo, el sufrimiento como religión. Parece un sustituto de los famosos linchamientos medievales, de las ejecuciones en la hoguera o de las luchas a muerte en los teatros romanos. Veamos por qué:

- 1.- En la segunda semana de septiembre, y en honor de la Virgen de la Peña (es que las Vírgenes a veces son muy caprichosas), el día grande, martes, se corre el ‘Toro de la Vega’. Se celebra desde hace siglos y es espectáculo ‘úni-

co' en el mundo. Probablemente esta 'unicidad' u 'originalidad' le confiere su especial valor cultural, como a la obra literaria. Pero sigamos. Se trata de ofrecer el espectáculo conocido como El alanceamiento del toro. Se busca un ejemplar con buena estampa, grande y fuerte. Le obligan a pasar el puente, y al otro lado le esperan los 'alanceadores' a caballo o a pie. Las normas no impiden rajarlo, apalearlo, apedrearlo, pero sí prohíben matarlo mientras no entre en el espacio acotado para ello (el ring), situado en la espaciosa vega de ese lado del río. El afortunado y valiente que haya conseguido asestarle el lanzazo mortal recibe del Ayuntamiento una insignia de oro y una lanza de hierro forjado. Si esto es cultura, es evidente que no toda cultura es 'buena', porque ataca valores que cualquiera, en su sano juicio, defiende, y fomenta contravalores que todo el mundo, serenamente, detesta. Otro criterio no es razonable, como no lo sería mantener la pena de muerte para que el verdugo no pierda su puesto de trabajo.

- 2.- En Albalá, en la semana de fiestas, durante cuatro días (lunes, martes, miércoles y el domingo de Piñata) se celebra la tradición (costumbre, moralidad, cultura) de colgar gallos boca abajo, mientras los mozos, a caballo, intentan realizar la proeza de arrancarles la cabeza. Y los gallos, ¡ni pío! En la actualidad, la ley de protección de los animales exige que el rito se lleve cabo con los animales ya muertos. Todo ello en honor de su patrono S. Joaquín (no hace falta recordar que casi todas las religiones son muy aficionadas a los sacrificios de seres vivos, costumbre que data de cuando el hombre descubrió que la carne estaba mejor muerta que viva y asada mucho más sabrosa que

cruda). La valoración ética es similar a la anterior, a pesar de que los ‘emplumados’ estén ya muertos. La intención es la misma y el simbolismo es idéntico.

- 3.- Con ocasión de las fiestas patronales, los quintos practicaban hasta hace muy poco tiempo (ahora lo hacen con un ‘robot’) el Salto de la cabra en Manganeses de la Polvorosa. Se dice que la idea la tuvo un pastor que, al sentirse maltratado por el dueño del rebaño que él cuidaba, arrojó una cabra desde el campanario de la iglesia del pueblo, por no poder hacer lo mismo con el dueño del animal. Esto se convirtió de inmediato en costumbre (tradicción, cultura). Freud lo hubiera explicado rápidamente.

Esta clase de cultura popular ha tenido éxito, quizás por su función catártica, porque puede servir para expulsar la agresividad contenida a lo largo del año, y no hace falta esconderse ni estudiar mucho para poder practicarla. Sin embargo, ya Aristóteles había exigido buen trato hacia los animales, no porque fueran iguales a los hombres, sino porque los humanos somos compasivos.

En la actualidad existe un amplio sector de la sociedad mundial que presenta un fuerte rechazo contra la inútil violencia practicada con los animales, como se da en los casos antes relatados. Pero hay también un fuerte movimiento muy representativo hacia el buen trato con los animales, porque es evidente que también sufren y disfrutan de un modo parecido al de los seres humanos, hasta el punto de producirse diálogos como el siguiente:

- ¿Entonces somos iguales a los animales?
- Después de muertos seguro que sí. En vida quizás menos.

Mientras vivimos podemos ser muy diferentes. Después nos reincorporamos al proceso del eterno devenir, dentro del juego originario de la materia y la energía. El hombre primitivo, infan-

til, ideó la existencia de un alma que sobreviviría al cuerpo, después de la muerte de éste, basándose en al argumento de nuestra diferencia con los animales:

- Si no hay algo más, después de la muerte, seríamos como los animales.

- Claro. Tiene razón. Pero eso no sería nada malo, con tal que fuéramos capaces de aprovechar razonablemente nuestra diferencia para mejorar nuestro modo de vivir e incluso el de ellos, en vez de jactarnos de nuestra supuesta superioridad, al considerar que ser superior es poder abusar, vencer, dominar, e incluso sobrevivir a la muerte.

Aquel hombre ‘arcaico’ no era capaz de vislumbrar una diferencia razonablemente suficiente y gratificante en la vida del hombre, en relación con la de los animales. Incluso se llegó a pensar que podríamos ser inferiores al ser capaces de saber que morimos y no poder evitar, sin embargo, ni el pensarlo ni el morir. Por eso tuvo que ‘inventar’ la otra vida, al no ser capaz de aprender a vivir de un modo plenamente ‘humano’ con ésta, la cual incluye saber ponerse incluso en lugar del animal cuando sufre y cuando disfruta.

Javier Sádaba distingue entre agresividad y violencia diciendo: “Agresivos son los animales. La violencia se inscribe en el mundo de la cultura”. La agresividad forma parte de la naturaleza (instinto ‘agreste’ y leyes físicas), mientras que la violencia es intencionada, vengativa, ‘cultural’.

Otra vida y la cultura

Hablar de otras vidas se han encargado, primordialmente, las religiones y otros sucedáneos semejantes, dado que la Filosofía y la Ciencia no encuentran el camino. Las religiones mun-

dialmente más representativas de la historia son el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Las dos últimas como bifurcación de la hebrea. Ésta, a través de la Biblia (Antiguo Testamento), dio respuestas a las primeras y fundamentales preguntas (que muy bien podían haber sido otras), tales como *de dónde venimos y a dónde vamos*. Y esas respuestas, a pesar de su fantasiosidad, marcaron una parte muy importante de la historia de la Humanidad, a través de una moralidad estricta (obediencia y sacrificio) que garantizaba la total satisfacción de los más grandes deseos del ser humano: ‘superar la muerte’ y ser feliz. Todo en otro mundo, por supuesto, ya que en el presente era evidente que no había sitio. El *cómo* lograrlo se fundamenta, primero, en la salvación del alma, después en la resurrección del cuerpo, y siempre en un ‘*cielo*’ donde nada faltará. Ante un plan de esta clase, con la fe de por medio, apenas quedan argumentos para refutarlo. Si surgen problemas, siempre dicen sus defensores: “Dios no dice eso”, “en la Biblia no aparece así”, “usted lo entiende *mal*”, “el Corán no fomenta la guerra”, “Mahoma no ha dicho que las mujeres tienen que llevar burka”, etc. Todo puede parecer verdad a quien así lo quiera, porque Dios nunca dice nada (no desmiente, ni apoya, ni matiza). Esto lo hacen los teólogos, explicando primero las revelaciones de los profetas *-mensajeros de los dioses-* y, después, los textos de los hagiógrafos *-escritores sagrados-*. Pero estos exégetas (intérpretes cualificados de lo divino) hablan para especialistas. De hacer que el mensaje llegue al pueblo llano se encargan los predicadores, sacerdotes y catequistas. Primero se crea la *historia* (*‘teoría’*), y después se procede a su *difusión* (*‘tecnología’*). Todas las historias de las religiones son así. Pero no todas

son iguales, como corresponde a la 'cultura', al carácter y a la moral de cada teogenesisista, así como a la forma de ser y valorar de sus teólogos y seguidores.



LA FILOSOFÍA Y LA RENOVACIÓN DE LA CULTURA

María del Carmen Paredes Martín

El título de este trabajo hace referencia a los artículos que Husserl publicó entre 1923 y 1924 en la revista japonesa *Kaizo* (renovación).¹ El tema principal es el de la renovación ética del hombre y de la cultura, por lo tanto, también de la filosofía y de la sociedad. El hecho de que Husserl tomara o se inspirara en el significado de *Kaizo* para hablar de “renovación” no supone ni mucho menos que la cuestión de fondo fuera para él algo ocasional ni nuevo, ya que Husserl había venido reflexionando regularmente sobre problemas éticos hasta mediados de los años 20, tanto en su actividad docente en Gotinga como en diversos escritos de estos años.² Por lo demás, ya en el texto programático publicado en *Logos* (1910), *La filosofía como ciencia estricta*, se puede apreciar su preocupación por vincular la fenomenología a

1 E. Husserl, “Fünf Aufsätze über Erneuerung”, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, *Gesammelte Werke, Husserliana* (Hua.) XXVII, eds. Th. Nenon y H.R. Sepp, Dordrecht: Kluwer, 1989, 3-94. Traducción española: *Renovación del hombre y de la cultura*, trad. A. Serrano, Barcelona: Anthropos, 2002.

2 Husserl impartió cursos sobre ética como parte de su tarea docente en la Universidad de Gotinga. Véase prólogo a Hua. XXVIII (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, ed. U. Melle, Dordrecht: Kluwer, 1988).

“los intereses más elevados de la cultura humana”³, así como a la situación de su tiempo.

Esos intereses más elevados de la cultura humana son los que Husserl, al comienzo de la segunda década del siglo XX, considera que se han desvirtuado hasta perder su energía para alentar la vida de la sociedad. “Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea”, así comienza el primer artículo de *Kaizo*. Los resultados de la I Guerra Mundial pusieron de manifiesto “la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura.” Y “justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado”.⁴ Con otras palabras, se ha agotado el sentido de ser miembro digno de una comunidad, de trabajar junto con otros a favor de una cultura de valores y de mantener la fe en esos valores. La filosofía se enfrenta a esa pérdida de fe y esta constatación tiene que determinar el modo de actuar de cada filósofo. Por ello, “*algo nuevo tiene que suceder; tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros*” (R, I, 2) en cuanto miembros de la humanidad y del mundo que habitamos y configuramos. La filosofía está llamada a tener un papel determinante en la formación de ese “algo nuevo” que remedie el fracaso. “¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre fuerzas creadoras y destructoras de valores? (*ibídem*).

1. La filosofía como ciencia de la cultura

La idea husserliana de la filosofía está inspirada en un doble ideal. Por una parte, en la exigencia de que la filosofía sea una

3 E. Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur*, 1, (1910) 289-314. Traducción española: *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Almagesto, 1992, 14.

4 E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, o.c., 1 (en adelante, se cita como R, seguida de la referencia al artículo y página, dentro del texto).

ciencia adecuada a las necesidades intelectuales de su tiempo y de que se aleje de actitudes voluntaristas, subjetivistas o carentes de rigor. Por otra parte, de ese carácter científico depende que la filosofía represente una auténtica aportación al saber y proporcione de ese modo un impulso general al conocimiento teórico y al práctico, que sea en definitiva transformadora de la cultura. Para Husserl, así fue la filosofía desde Sócrates y Platón y así puede y debe seguir siendo. La analogía platónica del individuo y la sociedad no es algo privativo de filósofos excelsos, que se despegan del pensar natural, es algo que parte de la vida real y constituye una motivación para todos (cf. R. I, 3). La cuestión es si, después de la experiencia de la Gran Guerra, basta la mera presencia de la filosofía para lograrlo, o más bien es necesaria una toma de conciencia por parte de los miembros de la sociedad y especialmente de los filósofos. La teleología propia de la filosofía es llevar a cabo esta transformación y mostrar que lo ético no es sólo una cuestión personal, sino transpersonal y universal.

Quede aquí solamente apuntado este doble aspecto de la concepción husserliana de la filosofía. La pretensión de que la filosofía sea una ciencia no significa que Husserl opte por un cientismo incuestionado. Antes bien, su crítica a las ciencias es bien conocida: tanto a las ciencias físico-naturales, que pretendían reducir toda la realidad a sus esquemas de reflexión, como a las ciencias humanas y sociales, en cuanto frecuentemente se adhieren al horizonte de pensamiento de las ciencias naturales —admitiendo un único concepto de experiencia, el de la experiencia sensorial—, o bien renuncian a buscar los fundamentos teóricos de su investigación.

Por lo demás, la insistencia en el carácter científico de la filosofía no supone un desentenderse de su función práctica y por lo

tanto de su papel en la vida social. Por el contrario, para Husserl lo uno está directamente relacionado con lo otro. La filosofía no puede pretender hacer valer sus contenidos si no aspira a superar la dimensión de lo opinable y difícilmente podría transformar la cultura de su tiempo si no fuera capaz de acuñar pensamientos claros, en una búsqueda de evidencia racional que es la base teórica previa de cualquier pretensión de reforma. Ya en las *Investigaciones lógicas* Husserl irrumpió en el panorama filosófico de comienzos del siglo XX con una obra eminentemente teórica, que sin embargo tenía como uno de sus objetivos combatir el relativismo escéptico y el predominio del psicologismo. La fenomenología husserliana quedaba así vinculada desde su origen a la búsqueda de la verdad, procurando dar a esta búsqueda una orientación objetiva y libre de cualquier tipo de subjetivismo.⁵ En un sentido análogo se pronuncia Husserl en *La filosofía como ciencia estricta* acerca del relativismo histórico.⁶ Y una preocupación semejante queda explícita en los artículos de *Kaizo*, al referirse al pesimismo escéptico y a la “desvergüenza de la sofística política” (R. I, 3) de aquellos años.

Consiguientemente, el panorama social ante el que se sitúa Husserl puede resumirse del modo siguiente: por una parte, la sociedad vive en un clima de pesimismo generalizado o se conforma con un realismo sin ideales y, por otra parte, las ciencias naturales y la técnica aplicada a la naturaleza “ha dado a la civilización moderna su agresiva superioridad, aunque también nos haya traído perjuicios muy lamentados” (R. I, 2-4). Falta por lo tanto una verdadera ciencia del hombre, y esta ciencia no la po-

5 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. “Prolegomena zur reinen Logik”. Hua. XVIII, *Investigaciones Lógicas I*, “Prolegómenos a una lógica pura”, §§32 y ss. Madrid: Alianza, 1982.

6 E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, o. c., 61ss.

demos buscar en las ciencias humanas empíricas, que son “meras ciencias de hechos”. La filosofía por tanto tiene que ser esa ciencia del hombre que proporcione la reflexión necesaria para reconstruir el sentido de la vida y llevar a cabo la renovación. En esta época Husserl se había ocupado de Fichte –de hecho, pronunció tres lecciones sobre el “Ideal de hombre en Fichte” entre 1917 y 1918, en Friburgo- y se advierte la huella de su pensamiento en el enfoque de este tema.

Husserl entiende la tarea de la renovación en el sentido de “una conversión ética y la configuración de una cultura ética universal de la humanidad”⁷. Se trata de una empresa que se desarrolla en el tiempo, que exige constancia y tenacidad. El lo considera un “combate moral” que eleva la personalidad de quien lo vive, además de hacer posible la deseada transformación ética. En este sentido, la filosofía no es mera teoría, sino que en ella reside la fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la razón y por la voluntad del hombre. Esta fe⁸ es uno de los puntos que diferencia la racionalidad de la filosofía de la racionalidad de las ciencias humanas y su capacidad para hacer frente al problema que nos ocupa, ya que no basta con una “explicación” racional del mismo, sino que exige “un enjuiciamiento normativo” (R.I, 5), imprescindible para la renovación. La filosofía sí puede hacer este enjuiciamiento, porque atiende a lo específico del hombre, que es la vida de la conciencia y la “empatía” (*Einfühlung*), y lo hace desde una perspectiva no simplemente naturalista y empírica, que no llegaría al fondo del problema. Husserl utiliza el término “empatía”, que proviene de

7 Carta de Husserl a Albert Schweitzer de 28.7.1923, citada por los editores de Hua XXVII, p. xi.

8 Sobre este tema, cf. R. Philip Buckley, Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility, Dordrecht: Kluwer, 1992, 69-70.

T. Lipps, con un énfasis que no tenía por entonces, subrayando con él la capacidad humana de tener experiencia del otro, no por medio de un juicio, sino por una compenetración intersubjetiva⁹. Este concepto de “empatía” está directamente relacionado con su fenomenología de la intersubjetividad, de la que Husserl se estuvo ocupando desde 1905, si bien en sus obras publicadas aparece tratado temáticamente solo en las *Meditaciones Cartesianas*, lo que nos sitúa en 1930-1931. Gracias a la empatía, la vida de la conciencia individual no fluye y revierte tan sólo sobre sí misma, sino que es capaz de sentir las experiencias subjetivas que le son ajenas –que no son en primera persona- como si fueran propias, en cuanto que son experiencias de otro sujeto que es como yo. Gracias a la empatía, también, la intencionalidad no se limita a establecer nexos de relación entre mi conciencia y mi mundo, sino que adquiere diferentes modalidades con relación a los demás y al mundo que compartimos.

Esto es fundamental para realizar ese enjuiciamiento normativo, del que habla Husserl. Porque, si reprobamos una situación determinada, o el estado de nuestra cultura, ello implica que atendemos a problemas que no solo a nosotros nos atañen y que creemos en una situación mejor, al menos como posibilidad. El trasfondo filosófico del planteamiento de Husserl tiene que ver con la distinción entre “naturaleza” y “espíritu” en la que está trabajando en estos años y que es tema de suma importancia para entender la continuidad de su pensamiento hasta sus últimas obras¹⁰. Porque al hilo de esta distinción Husserl sostiene que

9 Edith Stein, que fue asistente de Husserl en Friburgo, comprendió la importancia de la concepción husserliana y realizó su tesis doctoral sobre este problema. Cf. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, [1917], München: Kaffke Verlag, 1980.

10 Sobre esto, cf. J. San Martín, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920”, Isegoría, 5, marzo 1992, 43-77.

la causalidad es principio que solamente opera en la naturaleza, mientras que la motivación es el principio que actúa en el ámbito espiritual y social. Pero también años atrás, en el capítulo III de la “Meditación fenomenológica fundamental” de *Ideas I* (1913), afirma Husserl, en nota, que este concepto de motivación, “concepto fenomenológico fundamental”, lo halló al llevar a cabo en las *Investigaciones lógicas* la separación de la esfera fenomenológica pura respecto de la esfera de la realidad en sentido estricto¹¹, distinción que también encontramos en *La filosofía como ciencia estricta*. El concepto de motivación se refiere por lo tanto a la vida de la conciencia, y en el contexto que nos ocupa especialmente a los actos de la voluntad y a las convicciones de la razón que los sustentan. Los actos y las motivaciones pueden ser rectos o desacertados, incluso malos y esto afecta no sólo al hombre individual, sino también a los grupos y comunidades, puesto que ciertas motivaciones son también intersubjetivas.

2. Apuntes sobre una ética de la renovación

Veamos cómo plantea Husserl la renovación de la cultura a partir de la caracterización general del problema que acabamos de exponer. Ante todo, hay que señalar que esta renovación es a la vez individual y universal, de la persona y de la comunidad a la que pertenece, así como es a la vez subjetiva y objetiva. Y esto es así porque Husserl entiende la cultura como “el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia

11 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Hua III, §47. Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I, Madrid: FCE, 1985, 109-110, nota.

espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que las conserva y prolonga” (R. III, 22).

Por consiguiente, la cultura no es obra del hombre individual, aunque su germen se encuentre en él como sujeto de acciones que pueden adquirir un significado espiritual para una sociedad determinada. “Cultura” hace referencia sobre todo al conjunto de esas acciones y a la unidad de la conciencia colectiva que en ellas reconoce un valor inmaterial, un significado que trasciende la realidad física en la que se concretan esos logros y la identidad material de sus creadores. Esa trascendencia se traduce en el hecho de que las obras de cultura puedan interpelar a generaciones alejadas en el tiempo, en el marco de la continuidad histórica. “Y es precisamente en este marco donde todo lo que comprende el nombre “cultura” posee un tipo esencialmente peculiar de existencia objetiva, y donde opera, por otra parte, como una fuente permanente de socialización “ (*ibid.*). Además de esto, Husserl tiene en cuenta un concepto individual de cultura, que se refiere al yo personal y a su campo de acción, es decir, a todo aquello sobre lo que puede obrar libremente. La cultura, bajo este aspecto individual, comprende el mundo circundante de cada uno -naturaleza, mundo animal y humano- y la cultura que le es inherente, así como la propia persona, con su vida espiritual y natural, con su cuerpo y sus facultades (cf. R. III, 43-44).

Por ello, la renovación tiene un significado que es inseparablemente individual y social. El paso de lo individual a lo social se funda en la pertenencia de cada persona a una comunidad social. Asimismo, la renovación tiene un carácter subjetivo, ya que cada persona es una subjetividad, como también lo es la unidad de la conciencia colectiva que da forma y fisonomía a la cultura. Pero además, por el hecho de que la cultura como tal adquiere

una existencia objetiva, su renovación se ha de traducir en resultados objetivos. En razón de esto, “la renovación del hombre, del hombre individual y de una comunidad humana, es el tema supremo de toda ética” (R. III, 20).

Así sostiene Husserl la necesidad de una ética basada en la motivación del hombre individual, que tiene su desarrollo en acciones interindividuales. No es por lo tanto una ética individualista de tipo kantiano, ni es sólo una moral que regule el comportamiento, pues lo que impulsa la motivación es la idea de la renovación de la cultura en que vivimos. La ética, para Husserl, abarca toda la vida activa de la subjetividad racional, bajo la perspectiva de la razón entendida en sentido amplio –razón teórica, razón práctica y razón estimativa-, y se refiere consiguientemente a toda clase de acciones, incluyendo al pensamiento cognoscitivo. Por esto la “filosofía moral” es solo una parte de la ética, y ésta es una dimensión esencial de la filosofía, que orienta el sentido final del quehacer filosófico. Y si tuviéramos que acudir a la terminología establecida, diríamos que es una ética que une la responsabilidad y la convicción.

En efecto, lo que Husserl llama “conciencia ética” no es otra cosa que “la conciencia de la responsabilidad de la razón” (R. III, 34). Es claro que el hombre en cuanto subjetividad racional puede alejarse de la perspectiva de la razón, que antes mencionaba, y obrar independientemente o en contra de ella. Por lo tanto, la racionalidad humana no garantiza, ni mucho menos, que el obrar esté regido por la razón. Pero quien vive con conciencia de su capacidad racional se sabe responsable de la rectitud o falta de rectitud de sus acciones, sean de carácter cognoscitivo, valorativo o práctico. Y aquí es donde entra en juego la convicción, en el sentido de que abarca a todas las acciones humanas en su

conjunto, que buscan la realización de una idea-meta de plenitud ética, sin que dependa de un estado de ánimo pasajero. Por lo tanto, no se trata solamente de que una buena acción aislada nos proporcione un contento duradero. El contento no es una satisfacción ocasional o un sentimiento puramente subjetivo; tiene que estar fundado racionalmente, basado en la convicción que ha de guiar nuestra vida a lo largo del tiempo. Análogamente, tampoco el descontento se tiene que derivar tan solo de una u otra acción individual que nos produce insatisfacción, sino que se refiere a un cierto fracaso de nuestra propia vida. “Cuanto más pone el hombre su vida en lo infinito y conscientemente contempla las posibilidades de su vivir y obrar futuros, tanto más se destaca ante él la abierta infinitud de posibles decepciones y tanto más se genera en su interior un descontento que [...] termina trocándose en descontento consigo mismo y con su acción” (R. III, 33).

Este descontento fomenta la motivación para reorientar la vida hacia metas con valores duraderos y también despierta la crítica sobre los presuntos valores que resultaron ser insuficientes o negativos. La crítica es indispensable como acto de reflexión que permite asegurar la opción por una vida mejor; es también un ejercicio de la conciencia de responsabilidad que es característica del “hombre verdadero”. Por consiguiente, la responsabilidad y la convicción orientan la intencionalidad de tal manera que abren el camino para que ese “algo nuevo” se haga realidad frente a los valores que resultan inaceptables.

Husserl se pregunta cuales son las condiciones para una efectiva renovación de la cultura y cual es el camino para lograrla. El punto de partida se encuentra en que el ser humano es sujeto de autorreflexión, que por lo tanto se valora a sí mismo y debe decidir en cada caso sobre su conducta práctica, en lu-

gar de dejarse llevar pasivamente por las inclinaciones o por los acontecimientos. Esto subraya el carácter activo de cada persona así como su capacidad para conocer si obra con arreglo al bien, más exactamente, con arreglo a una norma absoluta de valor que Husserl llama “imperativo categórico”. La adopción de esta terminología kantiana va acompañada de la precisión de que no por ello se trata de un planteamiento de tipo kantiano (R. IV, 48). En efecto, Husserl afirma que la decisión de seguir el imperativo categórico o el imperativo absoluto de la razón no se refiere a una acción determinada, sino que es una opción de vida¹², que dota a la voluntad de un valor ético. Este aspecto es interesante, porque afecta a la vida en su conjunto y a lo largo del desarrollo de la misma. Por ello, la renovación no es un cambio inmediato, sino que precisa de una lucha diaria y constante, que se prolongue a lo largo del tiempo; el hombre se hace mejor en tanto que deviene mejor. Es cierto que la responsabilidad se tiene en cada decisión individual, pero el alcanzar una verdadera humanidad implica un desarrollo desde lo imperfecto hacia lo mejor.

3. Vida ética y comunidad de cultura

Como indicamos anteriormente, para Husserl la ética es a la vez individual y social, toda vez que “querer ser hombre verdadero implica querer ser miembro de una humanidad ‘verdadera’”. Porque la pertenencia a un mundo circundante compartido no es una mera cuestión de hecho, sino que supone que el otro tiene un valor en sí, y no un mero valor de utilidad, lo cual significa a su vez que la tarea moral del otro también nos interesa, nos atañe. Esta atmósfera colectiva, que es social y también his-

12 Sobre este tema, cf. Roberto J. Walton, “Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl”, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, 2003.

tórica, es la que forma el mundo de cada uno. La pluralidad de seres humanos que la integran puede exhibir actitudes diferentes y no todas ellas orientadas positivamente a una norma absoluta de valor, pero hay que tener en cuenta que “la valía global del individuo depende... de la valía global de los demás y, correlativamente, la propia comunidad no sólo tiene un valor cambiante,; sino que la comunidad tiene valor como una unidad de una comunidad de cultura y como un ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales” (R. IV, 52). De este modo, el otro irrumpe en la vida ética de cada uno, y no precisamente de un modo aleatorio: la voluntad ética del otro tiene consecuencias en mi propia tarea ética, y viceversa.

Más aún, para llegar a ser un hombre ético y “verdadero” hay que desear la bondad no sólo para mí, sino también para el otro y para mi comunidad. Desde esta perspectiva, la organización ética de la vida exige formar una comunidad de voluntades, y en esa comunidad se desarrolla la cultura. Asimismo, una comunidad social tiene valor por su carácter unitario y aglutinador de formas de vida individuales, que exhiben ciertos valores éticos.

Ciertamente, la sociedad es un ámbito de valores y las formas de vivir, actuar y crear cultura configuran una comunidad sobre la base de una unidad de vida, de un mundo común y de unos logros que les otorgan fisonomía propia. Los valores de una sociedad son valores “fundados”. Aquí entra en juego la cuestión del fundamento, que hace referencia a algo nuevo –los valores fundados- sobre la base de lo anterior –los valores o disvalores existentes-, así como a la intencionalidad transformadora, que hace posible este proceso de desarrollo. Pero el fundamento último se encuentra en el hombre individual, que es sujeto de la cultura y objeto de ella, así como principio de todos los objetos

culturales. Por eso, las comunidades humanas auténticas se sostienen sobre seres humanos individuales auténticos y “todos los actos de la comunidad se fundan en actos de los individuos que les prestan fundamento” (R. IV, 53). En esta relación de fundamento se expresa la relación entre el individuo y la comunidad, con sus respectivos “mundos”¹³, entre la subjetividad individual y la subjetividad colectiva, que puede llegar a adquirir autoconciencia asumiendo una tarea ética común. Para Husserl, la conciencia moral tiene que hacerse determinante de la voluntad individual, este es el primer requisito de la renovación con el fin de que se forme la idea de una colectividad ética, que tiene que adquirir “perfil intencional” (R. IV, 54) en algunos individuos, quienes asumirían el impulso del cambio. El paso de la mera comunidad de vida a la comunidad “personal” –y aquí el término “personalidad” encierra un elemento normativo muy claro– es este proceso hacia la realización de una comunidad ética, cuyos valores se implantan sobre los antiguos, mediante el ejercicio de una intencionalidad colectiva determinada por la responsabilidad de hacer real una normatividad ética común.

En este contexto la fenomenología tiene que desarrollar diversas tareas. En primer lugar, la fenomenología tiene que captar la idea de ser humano y la idea de una comunidad de vida de seres humanos, con el desarrollo de los conceptos relativos a su mundo circundante y a sus instituciones, orientado todo ello hacia la renovación de la cultura (cf. R. IV, 54-59). La pregunta que se plantea, entonces, es si la filosofía cumple esta función, en cuanto que, como toda forma de cultura, la filosofía está afectada también por el problema de la sociedad y por lo tanto está

13 Cf. F. Montero, “La dialéctica individuo-mundo en la obra de Husserl, Investigaciones fenomenológicas 3, 2001, 121-140.

sometida a la necesidad de la renovación. Dicho en términos positivos, se trata de si la filosofía se ha configurado según una norma ética lo suficientemente efectiva como para que pueda tener un peso específico en la vida ética de los agentes culturales.

Husserl sostiene que “los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón”, de manera que la condición de posibilidad de la formación de una comunidad ética radica en que se haga realidad “un sistema cultural llamado “filosofía” que esté en proceso objetivo de desarrollo” (R. IV, 59). La filosofía misma “es el depósito objetivo....de la sabiduría de la propia comunidad” (*ibídem*), con lo que Husserl da a la noción de “sabiduría” una dimensión ética que viene de lejos. Además, el conocimiento del mundo que la filosofía objetiva es un medio para lograr el fin propuesto: es decir, la intervención racional en el mundo que nos rodea de una forma que sea racionalmente superior a lo que había antes. Es de notar el énfasis en el carácter objetivo de los contenidos filosóficos, lo que pone de manifiesto una vez más la idea husserliana de que la filosofía no es un asunto subjetivo, o particular sobre lo que cada uno piensa, así como la insistencia en la intervención de la filosofía en el mundo. Y nada más lógico que esto último, ya que el hombre siempre interviene en el mundo que le rodea: por lo tanto la filosofía tiene que ser un medio de intervención, pero haciendo valer una racionalidad superior a la de cualquier otra ciencia. ¿Por qué se puede afirmar esto? Porque la filosofía es “un reino de valores ideales autónomos”, que convierte en algo valioso tanto la propia tarea de filosofar como su aplicación a la sociedad. Sin duda, Husserl entronca aquí con la antigua concepción de la filosofía como figura del *logos*, pero haciendo valer a la vez el camino fenomenológico en el modo de analizar los problemas, así como

la idea de que este análisis ha de ser genético, en consonancia con el desarrollo de la cultura. No basta, entonces, enfrentarse a un determinado problema ético sin analizar su origen y desarrollo; eso equivaldría a objetivar el problema dejando de lado el camino en el que ha ido surgiendo.

La filosofía misma “no es un ser objetivo”, “sólo existe en devenir” (R. IV, 60) y lo mismo ocurre con la idea de la auténtica humanidad, cuyo modo de ser se despliega históricamente. Este modo de subrayar el devenir de la filosofía, el de la auténtica humanidad, así como el del sistema cultural que todo ello configura, es algo novedoso en las publicaciones de Husserl de estos años veinte. Podríamos decir que también “la filosofía como ciencia estricta” deviene y por ello se la puede caracterizar como “un sistema en devenir de valores absolutos y de un valor absoluto realizado en cada estadio (*ein Werdenssystem absoluter Werte ist und in jeder Stufe schon realisierter absoluter Wert*)” que se proyecta hacia un horizonte de valor cada vez más elevado (R. IV, 61). Con la noción de devenir Husserl subraya el carácter dinámico e inacabado de la tarea de la filosofía, de su función moralizadora y de la renovación que está pendiente de realizarse, la cual no es una meta fija que se obtenga definitivamente, como tampoco lo es el nivel ético alcanzable por cada persona individual.

Por todo ello, la filosofía adquiere una posición excepcional. No solo en relación con las demás ciencias, sino también en relación con aquellas ciencias que podrían ejercer una función especial en el conjunto de los saberes de una cultura, como por ejemplo el arte. Husserl no encuentra justificado que se atribuya al arte una función culturizadora superior a la de la filosofía. Porque a ésta le corresponde hacer comprensible el sentido del

mundo y hacer posible que la vida humana actualice desde sí ese sentido. Esta firme creencia la seguirá manteniendo Husserl en los años posteriores y, especialmente, cuando vuelva a reflexionar sobre la situación de la sociedad en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Entonces se enfrentará Husserl a esa situación en su Conferencia de Viena, de 1935 -que llevó el título: “La filosofía y la crisis de la humanidad europea”¹⁴-, en términos como los siguientes: “Para poder comprender la confusión de la “crisis” actual, tendría que ser reelaborado el concepto de Europa en tanto que teleología histórica de fines racionales infinitos, tendría que mostrarse cómo el “mundo” europeo fue alumbrado a partir de ideas racionales, esto es, desde el espíritu de la filosofía. Pero la raíz del fracaso de una cultura racional no radica... en la esencia del racionalismo como tal, sino sólo en su cosificación alienada, en su degradante revestimiento con los ropajes del “naturalismo” y del “objetivismo” (o. c., 357-358). La reelaboración del concepto de Europa como mundo occidental requiere de “un heroísmo de la razón” que solo la filosofía puede asumir; pero no se trata de la filosofía como producto histórico de una época determinada, sino de la filosofía como “idea de una tarea infinita” (o. c., 348) que está más o menos realizada en las filosofías del presente.

14 Conferencia publicada con el título: “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, The Hague: M. Nijhoff, 1976, 314-346. Esta conferencia está incluida en la traducción de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1990, 323-358. Se cita por esta traducción.



MÁS ALLÁ DEL DOLOR Y DEL SUFRIMIENTO

La cuestión de la Felicidad

Antonio Blanco Caballero

Es posible que el título propuesto sea excesivamente pretencioso, estimado lector. Pero en cualquier caso, nos alegra en este sentido haber luchado “contra nosotros mismos” para exponer ciertas ideas que es posible te hayan pasado alguna vez por la cabeza. A pesar de todo no deseamos ser modestos por ello, si bien es cierto que, en nuestra opinión, las “falsas modestias” y las “humildades” de los “cínicos” suponen mucha mayor soberbia e hipocresía que la espontánea naturalidad. Tal vez porque creemos que negar la “realidad” en cuanto “simple verdad” de “los hechos”, sea el mayor error o “pecado” que puede cometer cualquier ser humano y, a su vez, ser causa de “otros males” como consecuencia de lo que esta misma actitud puede “crear”.

Además, la prudencia, el hecho de ser prudentes frente a determinadas situaciones históricas por parte de algunos intelectuales e instituciones religiosas o de gobiernos, incluso muchos medios de comunicación, implica siempre una conciencia cobarde y

cínica, y, sobre todo, culpable, aunque sea por omisión, al no dar a conocer a “los otros” un informe, un mensaje o un simple “descubrimiento natural y lógico”, pero especialmente “verdadero”, que tal vez podría haber evitado “otros males mayores”.

En esta misma línea de “lo bueno” o “lo malo” respecto del plano social o individual, opinamos que si acaso existe la “Felicidad” o “Bien Absoluto”, por la misma razón es posible el “Mal” y el sufrimiento de cada ser humano en mayor o menor grado y, por lo mismo, también es posible el propio “sentimiento” de infelicidad ante la existencia, la realidad o la Vida. Pero si realmente esto es algo que forma parte de nosotros mismos y es parte intrínseca de nuestra naturaleza humana, la única alternativa posible es asumir tales condiciones necesarias y estar por encima de ellas. Porque tal vez consista en “tal actitud” la solución a “nuestras múltiples tragedias”, como individuos e incluso como especie.

Pues la Existencia y la propia Vida pueden ser consideradas igualmente como un “absurdo” y “sin sentido”. Solo podrá librarse de esta visión trágica del “mundo” quien contemple “la realidad”, o “las realidades” y la Vida, como el “Mayor Bien” que hemos recibido, sea por Azar o por la propia Necesidad, inherentes a determinadas “fatalidades” de la Historia y de los propios “hechos humanos”. De hecho, es evidente que ninguno de “tales factores” está fuera de las leyes de “la Naturaleza de las cosas” incluido el propio cerebro humano con toda su “evolución creadora”.

Por tales motivos consideramos que la cuestión de la “Felicidad” es algo relativo, del mismo modo que lo es cualquier “sentimiento homeostático” en cuanto que forma parte de lo más intrínseco e inalienable de la individualidad humana. Porque tal vez podríamos plantear dicha cuestión del modo siguiente: ¿existe realmente lo que llamamos “felicidad”, esto es, un “sen-

timiento emocional permanente e inefable” que permita considerarnos por encima de toda “perfección terrenal” y fuera de las condiciones en que a “la naturaleza humana” le es posible gozar en nuestro mundo?

Desde una “perspectiva realista”, el destino de nuestra especie es evidente: estar sometidos al “dolor de la Vida” y, sobre todo, al de “la Muerte”. Del mismo modo que es posible la “VIDA”, por la misma razón es posible la “MUERTE”. El placer carecería de sentido si no pudiésemos sentir o tener verdadera conciencia del dolor y del sufrimiento. La “Vida” se siente o “se vive” con mayor o menor intensidad cuando se ha asumido el sentido del sufrimiento a través de la experiencia y la madurez: más aún, incluso frente a la sensación de “ir hacia la Muerte” en cuanto “carencia de Vida”. O dicho con mayor “frialdad filosófica”: frente a la sensación de que las bases orgánicas del nuestro existir, en lo cual consiste “la propia vida” de cada uno de nosotros, caminan por sí mismas, pero “transformándose” hacia su posible “no existencia”.

Porque de lo que se trata es del “sentido” del “Mal” que todos rechazamos, como algo quizá necesario, del mismo modo que lo puede ser el propio sentido del “bien deseado”; pero negar, o tal vez falsear los hechos, cubriéndolos de palabras educadas, bien sonantes y llenas de “buenas intenciones”, no resuelve el problema de “lo justo” o “lo injusto” dentro de las sociedades y, sobre todo, en los seres humanos que sufren “injusticias”, en cuanto sinónimo de “maldad creada” u “originada” por seres humanos.

En otros términos, pensar que la felicidad humana posible en nuestro mundo se da con total independencia de nuestro ser concreto, social y económicamente hablando, y sin una determinada educación e intencionalidad profesional del sentido de lo que cada uno piensa que es “el bienestar” y “la justicia” para sí, es como

si nos identificásemos con el reino animal o con la propia mente infantil del niño.

En efecto, lo que llamamos “males metafísicos” suelen ser un “recurso” demasiado cómodo con el que intentan justificarse comunidades “píamente creyentes”, aunque se consideren inútiles para las civilizaciones industrializadas y con medios suficientes para encontrar la “felicidad que sea posible en el mundo” en que se desenvuelve su existencia. El problema de los restantes “misterios” es algo que hay que dejar al “libre albedrío” y deseo del “destino voluntario” de cada individuo humano que se considere capaz de “elegir por sí mismo” y desee asumir el “verdadero sentido de la Libertad y de la Vida”, al mismo tiempo que “el propio caminar” que proyecta como tal en su “personal concepción” de la felicidad.

Por otra parte, la Felicidad dentro de nuestra naturaleza como tal es algo tan poco objetivo como lo podría ser “el mayor de los sufrimientos”, tal vez porque en ambos casos sea una cuestión de “grados” o una simple actitud subjetiva. En cualquier caso, el sufrimiento, en tanto que “mal físico”, en sí mismo es siempre peor y menos deseable que el mero “placer” por mínimo que éste sea. El dolor, de la misma manera que el sufrimiento y la muerte forman parte de la condición humana, o lo que es lo mismo, de “su propia naturaleza”, lo que sin duda implica que les consideremos “intrínsecamente unidos” a nuestras vidas desde el momento de nuestro nacimiento.

Como tal vez afirmaría algún escolástico en la Edad Media, el dolor, el sufrimiento y la muerte son una triple consecuencia de aquel desacato a la “orden divina” de que nos habla la “tradición judía”. Con independencia de que aceptemos tales creencias o no, respecto del problema del Mal en la Naturaleza o “Mundo”

del que forma parte nuestra propia naturaleza humana, hoy por hoy no nos es posible negar su dura realidad, del mismo modo que hemos de aceptar por necesidad la existencia de volcanes, terremotos o cualquier otra catástrofe natural.

Así, pues, no nos es posible erradicar tal semilla de “esta tierra”, o de “este mundo”. Podemos mitigarla en orden a nuestro propio sentimiento de bienestar o “felicidad”, pero hemos de soportar su existencia como parte integrante de la nuestra, de nosotros mismos. Sin embargo, tampoco es posible aceptar soluciones “fuera de las esferas cósmicas e inter-galácticas” de las que forma parte nuestra propia Tierra.

Por tanto, que “nuestra vida es dolor y sufrimiento” puede parecer un tópico, pero igualmente podría serlo afirmar que “vivimos en el más feliz de los mundos”, ya que cabría aceptar, sin necesidad de recurrir a los sarcasmos de un Voltaire, que sin duda no es éste “el mejor de los mundos posibles”. Tampoco conocemos otros, a pesar de los doquier “alucinados y profetas de lo sobrenatural”. Por ello, tal vez se trate de buscar el término medio en que parece encontrarse la verdadera virtud.

Por lo demás, se puede plantear la cuestión de la felicidad como un sentimiento de naturaleza social, esto es, algo que es necesario compartir, sea de un modo altruista o egoísta, por ejemplo, a través de la pareja o bien, del sentido “religioso” o “místico” de quien se sienta ya por sí mismo en “el mejor de los mundos posibles” por razones de identificación con “el Bien Supremo” o la “Suma Felicidad divina” de la “creencia” que considere más adecuada para si mismo.

En realidad, de “otros mundos” poco sabemos, a no ser de “otros mundos que estén en éste”, pero que todavía “desconocemos”. Se trata por lo mismo del eterno problema del “Mal” en

“nuestro mundo”, pero prescindiendo del “sentido escatológico e incluso apocalíptico” de creencias y religiones “muy concretas”, cuyo interés más consiste en “manipular” el problema del Mal en un posible beneficio “político-institucional” y material que en dar una “verdadera respuesta”, si es que realmente existe, en este aspecto concreto.

En efecto, ¿en qué sentido se puede plantear hoy del problema de “el Mal en el Mundo”? ¿Acaso tendría una solución definitiva como tal problema? El dolor, el sufrimiento, las enfermedades o la muerte, las guerras entre seres humanos, sean nacionales o internacionales, las luchas y muertes fratricidas, ¿por qué existen?

¡Ojalá se planteasen tales cuestiones desde la propia experiencia, si es que así lo deseamos, amable lector! Pero habría que preguntarse, además, lo siguiente: ¿es posible “ser feliz”, encontrar el “BIEN” en el “mundo” en que habitamos? Es posible...; pero hay que recordar, sobre todo, que lo que ingenuamente llamamos “EL BIEN ABSOLUTO” es una falacia, o al menos, es una simple expresión, o “suppositum”, como tal vez afirmaría el propio Ockham, que carece de contenido o, al menos, nos es “desconocido” y por tanto considerado como algo “místico” y que forma parte de esa “tradición mítica y neomaniquea romana”, tan arraigada en el sentimiento religioso cristiano a lo largo de toda la Edad Media y “coartada” para justificación de cualquier tipo de “crisis histórica” e incluso guerras y crímenes nacionales o internacionales como sin duda conocemos por las experiencias del país donde hemos nacido. ¿Apocalipsis? ¿Milenarismo?

Lo curioso de este “sentimiento christiano” de la felicidad como la “summa beatitudo” y por tanto como la total y absoluta carencia de dolor, de enfermedad, de sufrimiento y de muerte es uno de los mayores enigmas del “imaginario mitológico hu-

mano” y de la “Tradición mítica universal”, de la que el cinismo romano y vaticano han conseguido sacar siempre el mayor provecho material y económico a costa del plagio, el saqueo, guerras y muertes, a lo largo de “su historia”.

La “eterna felicidad” es algo que apenas podemos imaginar en el entorno del mundo que nos rodea y en las condiciones “espacio-temporales” en las que se desenvuelve la llamada “naturaleza humana”. Pero no deja de ser un “atractivo imaginario” y la verdadera utopía de este sentimiento de “feliz sobrenaturaliza y trascendencia” atribuida al “mundo celeste” en que habita la “inmortal humanidad divina”, ajena a los avatares de la real existencia de nuestra “humanidad terrestre”. Ahora bien, ese es “el verdadero pecado” de la Tradición dualista que con tanta saña y pobreza de intención se quiso siempre atribuir a un Platón manipulado por brujos y alucinados.

En este contexto no puedo olvidar el sueño que propone y expone el amigo Luis Cencillo sobre su infancia y relacionado con la lucha, el dolor, el sufrimiento y la llamada “expiación” del “dios redentor” o “Cristo judío” y que sin duda lo llevaría a lo largo de su propia vida, proyectándolo hacia si mismo como “su verdadero arquetipo”.

El problema histórico.

No obstante, desde el punto de vista histórico, las relaciones entre “el bien” y “el mal”, “lo bueno divino” o “lo malo satánico”(o “demoniaco”, “luciferino”, etc, etc.) respecto del dolor y del sufrimiento, pero sobre todo de la muerte en cuanto fin de “nuestra vida orgánica”, tienen mucho que ver con una serie de teorías o “doctrinas” filosófico-religiosas que sin duda puede que interese conocer el lector, siquiera sea someramente, respecto del tema que estamos intentando analizar.

De hecho, la Historia está llena de literatura en este sentido, aunque pocas veces se acepta que dicha concepción filosófica o tal vez mítica sea la base de la mayoría de las religiones contemporáneas y sobre todo de cualquier teoría política que se llame democrática occidental, aunque jamás sería aceptable para sus “respectivos políticos” que tal concepción es de “carácter objetivo, material y biológico”, y por tanto “científico” e incluso “jurídico”, más que religioso o moral.

Desde las primeras concepciones míticas o filosófico-religiosas orientales, el problema del dolor y del sufrimiento ha estado presente en todas las culturas de la Humanidad. No sólo en el pensamiento judeo-cristiano como consecuencia del “pecado” de los “primeros padres”, creados por Yahvé o Jehová, sino que han existido verdaderas “filosofías morales” en este sentido. Tal es el caso del pensamiento o “filosofía” del Budismo o del Maniqueísmo..., y de modo especial una “actitud filosófica” ligada al pensamiento o “filosofía” conocida como “neoplatonismo” e intrínsecamente unida a nuestra “obligada religión católica”.

La “iglesia romana” y “su religión católica” se niegan, sin duda, de un modo “oficial”, a reconocer su “maniqueísmo dogmático”, que casi cabría denominar “científico” según “su tradición”, siempre defendida por la institución “político-religiosa” del “poder vaticano” en tan “resbaladizo problema histórico”. Incluso aunque se “retracten” a estas alturas acerca de “la existencia” del “Infierno” (“su Infierno”, claro está).

Porque esta cuestión no sólo afecta a toda “creencia” o religión, sino a cualquier tipo de política que se considere a sí misma “defensora y protectora” del valor y dignidad de los seres humanos individuales y de sus “inalienables derechos”.

Por tanto, a toda política que proteja el “bienestar común” de todos los ciudadanos en este “nuestro mundo” y trate de evitar el “mal posible” de los mismos.

Budismo y Maniqueísmo son doctrinas que han ejercido tal influencia en la cultura y civilización occidental hasta hoy, que es difícil, por no afirmar que imposible, no reconocerlo en su propia trayectoria histórica. De ahí que sea conveniente revisar sumariamente tales actitudes “morales y psicológicas” con respecto a nuestra situación actual. Sin embargo la solución al problema del “Mal” propuesta por dichas teorías distan mucho de ser la solución para el “mundo actual”, en que los “males físicos” o “materiales” tienen mayor vigencia en general que los que consideramos “morales” o los llamados “espirituales” y “metafísicos” o “sobrenaturales”.

En efecto, es posible que la doctrina de Buda acerca del sufrimiento y de la capacidad del ser humano para soportar el dolor tenga aún hoy alguna vigencia, pero han transcurrido varios siglos desde su legendaria o real existencia, para que el sentido del dolor y del sufrimiento humano después de tantos siglos no haya podido tener nuevas experiencias por él desconocidas.

La Historia de los últimos siglos nos ha mostrado tantos y tan diferentes ejemplos en este aspecto que no es posible que la Humanidad haya podido vivir experiencias tan trágicas en épocas pasadas, porque no se trata ya de “leyendas” o “mitos” sobre el sufrimiento del ser humano, sino de “verdadera” y “objetiva” realidad histórica a nivel universal.

El pensamiento “filosófico maniqueo”, o “religioso-político” si se prefiere, al menos en sus consecuencias sociales posteriores, se orientó desde la actitud neomaniquea del Agustínismo como una “visión metafísica” del sentido del Mal;

esto es, como una situación de imposible solución ya que tenía su raíz “más allá del Universo dado al ser humano en la Tierra”. Pero en cualquier caso, el “Mal”, real o físico, jamás podía tener su origen en el “Bien Supremo”, o lo que es lo mismo, la Suma Bondad Divina. Lo que Agustín de Hipona consideraba la “Ciudad de Dios” no era posible identificarla con ciudad alguna de la Tierra, de “esta tierra”. Era una “ciudad celeste”. Incluso aunque viese en “la Roma histórica” un posible modelo a seguir.

Situados por tanto en el terreno de “los principios metafísicos”, “cualquier mal físico concreto” no podía tener otra raíz que no fuera su “verdadera causa”, es decir, el “principio del Mal”. Menor importancia tendría ya que a “tal principio” se le denominase Lucifer, Satán, Belcebú, o simplemente “el Mal”, desde tal perspectiva “mítico-religiosa”, lo cual sería comprensible dada la posibilidad de las “creencias subjetivas” derivadas y personificadas en algún determinado ser humano.

El recurso al denominado “libre arbitrio” como intento de liberar a la propia “divinidad creadora” de los “pecados” o “males individuales” es ya una polémica posterior de lo que conocemos como “Agustinismo medieval”. Testigo de todo ello será el propio Martín Lutero, ya casi en las puertas de la Modernidad, frente a la concepción del Medievo sobre la Omnipotencia de esa misma divinidad, el Pantocrator de la Alta Edad Media.

La Historia posterior del Occidente moderno será testigo a su vez de una serie de “avatares” nacionales o internacionales que sin duda nos darán a conocer que el problema del Mal o de “los males” en “nuestro mundo” es algo, más que natural, físico o “metafísico”, “humano y demasiado humano” como afirmaría sin duda el amigo Nietzsche.

El pensamiento contemporáneo.

Desde una perspectiva moderna o contemporánea y, sin duda, después de toda una serie de “avatares existenciales” y escritos polémicos y de “valor humano”, cuando F. Nietzsche escribió *Aurora*, *La gaya ciencia*, *Humano, demasiado humano*, *Así hablaba Zaratustra* y, sobre todo, *El anticristo*, o *Más allá del Bien y del Mal*, obras todas de clara orientación crítica hacia la “moral tradicional cristiana”, sabía muy bien, porque lo había experimentado en sus propias carnes, cuál era el sentido del dolor y del sufrimiento, ya que había soportado como ser humano concreto en su “experiencia más profunda” el peso del dolor y el sufrimiento hasta límites que sólo superaría con su propia muerte.

Habiendo soportado desde su infancia las tragedias más inverosímiles en el seno de su propia familia, tal circunstancia o situación personal fortaleció, sin duda, su voluntad para poder seguir escribiendo sin miedo al dolor. Quien tenga “el valor” y “la libertad” de releer su vida y su obra, (y no sólo una parte “sesgada” o “tergiversada” de ellas), encontrará un análisis crítico de “la realidad moral occidental” poco común. Pensar, por tanto, en la “felicidad eterna” o en un “simple modelo” de “felicidad individual absoluta”, libre de circunstancias adversas o trágicas, recordando al propio Nietzsche o a la infinidad de tragedias cotidianas que se han originado a lo largo de la Historia de la Humanidad, es simplemente situarse en lo inverosímil y absurdo de ciertas mitologías masoquistas y antihumanas frente a las cuales habría que afirmar como diría algún “filósofo medieval”, que “ad impossibilia nemo tenetur”.

Tratar hoy, pues, de esa idea de “mas allá del Bien y del Mal”, pero sobre todo en función de un “más allá del dolor y del sufrimiento humano concreto” y al mismo tiempo “universalizable”,

es algo que no sólo afecta a un Nietzsche como “problema”, sino a todo el pensamiento actual, y especialmente en la línea “religioso-política” occidental en lo que tiene aún de maniqueísmo. Porque no sólo es un caso de “actitud religiosa” y de conducta subjetiva, sino de verdadera situación socio-política y económica y de modo especial de “justicia social” (o de “injusticia”), nacional e internacional.

El problema del “Mal” en la Tierra se convierte de este modo en un problema de “Justicia” en el sentido más estricto y exigente. Y es precisamente en el momento histórico de la Ilustración cuando se inicia la crítica más feroz a ese “ambiguo sentimiento” de la felicidad y de la posible “bondad natural humana” tal como la podía entender un Rousseau; es decir, de la posible felicidad o infelicidad en la Tierra”, pero en contraposición a la “felicidad eterna” tal como lo entendía la Iglesia de Roma.

No será por tanto Voltaire el único que “se reirá” con los mayores sarcasmos frente a la concepción optimista de un Leibniz, por ejemplo, de que “este mundo” sea “el mejor de los mundos posibles”, ya que así lo ha dictado o “convenido” su propio “creador”, sino que ilustrados “materialistas” como el barón de Holbac, nos aportará pruebas irrefutables de la falsedad de ese iluso “sentido bondadoso” y “providencial” que se atribuyó siempre a la “divinidad cristiana” e incluso a la propia bondad de los individuos tal como afirmaba el propio J. Jacques Rousseau.

Se trataría de una concepción de “principios religioso-políticos”, pero que se convierten en problemas de “cultura” y “educación” con claro fundamento en planteamientos “jurídicos y económicos” generalizables a nivel internacional. No es pues sólo una cuestión “religiosa” o “metafísica” tanto como física o política la problemática sobre “el mal en el mundo”, ya que, de otro modo,

el Mal y el Bien se confunden en una y única Naturaleza, en un único Universo, hoy por hoy, o en un Kosmos-Kaos intergalácticos, que únicamente podría explicarse con el recurso a un “nuevo” mito ya conocido por la Cultura griega: la caja de Pandora .

Ello no implica que tengamos que olvidar el valor negativo de las grandes tragedias de la Humanidad o de los “absurdos y terribles movimientos sísmicos”, como no ha mucho hemos podido contemplar impotentes ante el trágico acontecimiento del Tsunami o mucho más reciente, el de la ciudad de Nueva Orleans e incluso el que en nuestros días hemos contemplado en la región de mayor belleza de esta nuestra esfera terrestre: el terremoto del Nepal. Ni tampoco olvidar los males de múltiples seres humanos, sean psíquicos o “somáticos”, que les conducen incluso a perder el instinto y deseo de la propia vida.

Pero ¿qué decir de las guerras, tanto si son “inciviles” o “nacionales” e incluso de raíz “étnico y familiar”, o genocidas y religiosas, como si se trata de “guerras abiertas” o entre distintas “naciones” con afán de “rapiña” y “dominio del más fuerte” a costa de vidas humanas? ¿Cuál es el origen de estas últimas? ¿Algún “dios” o más bien algún “demonio”? Nada más hay que recordar los acontecimientos de las “dos grandes guerras” del siglo XX.

El Mal o el Bien pueden ser sin duda “una necesidad inherente” a la Naturaleza y que el ser humano debe sobrellevar por esa misma necesidad de formar parte de ella, para “vivir” y para “morir”, y tal vez sea esta una de las grandes batallas ganadas por la actitud de Nietzsche al tratar de asumir y superar desde sí mismo este solapado maniqueísmo de la cultura y civilización religioso-política occidental.

Ahora bien, el sufrimiento prescindible e incluso innecesario de un niño, o el de cualquier adulto no culpable de los hechos

que se puedan imputar, siempre es motivo de discordia y enfrentamientos; sobre todo contra quienes se cree o se sabe que son la causa de tal sufrimiento, a no ser que se trate de casos fortuitos o que se niegue “cínica y descaradamente” su autoría, tratando de ocultarla a toda costa sin el menor escrúpulo. A nivel político, tales casos nos desbordarían, e incluso se justificarían jurídicamente por razones de las propias “cínicas leyes”.

La agresividad reprimida en este sentido por quien, o por quienes padecen determinadas situaciones de verdadera injusticia social, no es fácilmente controlable, porque la agresividad, en cuanto lucha interna entre el propio sentimiento de lo bueno o malo que cada ser humano siente hacia las situaciones límites, puede provocar un conflicto parecido a la propia reacción en cadena de cualquier artefacto atómico, especialmente si en tales casos se encuentran con frecuencia “voces” o “medios” que “denuncian” y actúan de “mensajeros” del problema.

La cuestión no es por lo tanto que el “Mal” o el “Bien” dejen de existir, sino que el ser humano sea capaz de asumir que la propia vida individual es una simple transformación de la energía natural expuesta a ese dolor, a ese sufrir las distintas enfermedades físicas y angustias que conlleva el formar parte de esa Naturaleza originaria, incluida la cesación temporal de la propia vida particular o “muerte”. Sin embargo, el sentimiento de la VIDA en uno mismo y el sentirse poseedor de ella, implica, a veces, el mayor placer que es posible conocer y desear como afirmaba el propio Aristóteles.

Es el hecho del “nacer” y “crecer”; el “reproducirse” y “morir” lo que hay que asumir “por necesidad”, ya que todo lo demás, hoy por hoy, estará sin duda expuesto a la ley del azar o tal vez a lo que algunas religiones han llamado “misterio”, es decir, “lo oculto”,

“lo ignorado” o “lo desconocido” e imprevisible. Porque la “simple fe” en “ese misterio oculto o desconocido” sin una “mínima recompensa palpable” en “este mundo”, no es suficiente.

No es posible sentir que la vida del “ser humano” sea sólo una insatisfacción permanente hacia un fin en el que no sabrías si “serás juzgado” para gozar de una “felicidad eterna” o “serás condenado” a una infelicidad mayor que la que hayas sufrido a lo largo de tu vida. ¿O es que “toda religión” o “creencia en un más allá” acepta “en el fondo” que tanto “el bueno” como “el malo”; “el fiel” y “piadoso” como “el impío” e “infiel”..., obtendrán “igual recompensa al fin de sus días? Quizá Lutero, antiguo monje agustino antes de la Reforma, nos confirmaría la verdad de esta ambigüedad o “cinismo religioso” frente al sentido de la conocida “Predestinación divina”.

Pero mientras el “ser humano concreto” no supere o asuma y “perfeccione” al “animal gregario” que encierra en sí mismo a través de una transformación casi consciente de lucha por superar los propios instintos y condición orgánica, sin dejar por ello de formar parte del “reino animal”; mientras el “ser humano” no asuma en sí mismo, o en “su conducta humana individual y social”, que es simplemente uno de tantos “seres humanos” que pueblan la Tierra con todas “sus grandezas” o con todas “sus bajezas” y desmitifique “determinadas tradiciones” de la “infancia de la Humanidad”; hasta entonces jamás seremos capaces de encontrarnos con un verdadero “Mundo nuevo”, abierto al conocimiento de “otros mundos” en los espacios infinitos del “Nuevo Universo” que se nos avecina.

Visto desde tal perspectiva, el sentido de la felicidad individual o social no sólo es un mito como afirma el amigo Gustavo Bueno, sino que únicamente nos es asequible tal vez en mo-

mentos fugaces de nuestra existencia y sin duda que tal “sentimiento efímero” lo deseáramos universalizar y convertir en algo eterno, de lo que podríamos deducir sin duda conclusiones que desbordarían incluso a la “imaginación fantástica y mística” más inconcebible.

Es posible, pues, que “la Muerte” sea el mayor de los sufrimientos o el peor de los males que tiene que asumir necesariamente el ser humano. ¿Pero es cierto que “la Muerte” sea el peor “Mal” o el peor de los sufrimientos que puede sobrevenir al ser humano como tal? La experiencia nos dice que en infinitos casos concretos “el deseo de la propia muerte” o el fin de la existencia real del propio cuerpo es la única solución para acabar con el tormento de algún determinado dolor “físico” o “psíquico”, o ambos al mismo tiempo, especialmente en condiciones tales en que la “vida concreta” pueda llegar a ser “una carga insoportable” y a pesar de que “la Vida” sea el mayor bien que pueda recibir un ser humano.

El consuelo de una “vida feliz y eterna” tal como se promete en determinadas “creencias” después de “la muerte” no deja de ser, hoy por hoy, un planteamiento inadmisibile o “absurdo”. Porque en cualquiera de los casos, se trata de la transformación de la vida individual en la misma “energía cósmica” de la que sin duda procede y cuya transformación se ha venido desarrollando a lo largo de los siglos en cada ser humano concreto .

Por otra parte, el planteamiento de la “resurrección de la carne”, o la llamada “Resurrección de los Muertos”, tal como se afirma en el “apocalíptico Armagedon” del “Dogma cristiano católico” no deja de ser “un Ideal” o más bien “un simple Imaginario contra Natura”. Porque la condición natural del ser humano no permite creer en otro tipo de “milagros” que los produci-

dos por la propia Naturaleza dentro de la que forma parte como “conditio sine qua non”; y la propia Ciencia humana nadie duda que por supuesto “goza de infinitas limitaciones”.

Y la contradicción en tal sentido, o las múltiples contradicciones, solo sería posible superarlas con el “milagro” o con múltiples milagros, pero ni siquiera de este modo se podría asumir el hecho de que el propio “creador” fuese contra si mismo, al atentar contra “su propia creación”: la Naturaleza, el Universo o las Galaxias tal como afirma dicha “Tradición” o “Creencia”.

Tal vez de ello derive “el sentido”, o “la consecuencia necesaria”, de que “la Vida” y “la Muerte”, en cuanto posibles sinónimos de “el Bien” y “el Mal” por antonomasia, o como “algo absoluto y definitivo”, sean considerados los polos dialécticos de un “misterio impenetrable”. Pero también podrían ser considerados como simples elementos contrarios (que no contradictorios) de una “única realidad” que “no muere”, sino que “se transforma”. ¿Cómo es posible entender y asumir hoy tal sentido antagónico de “la Vida” frente a “la Muerte”, sino como “síntesis de contrarios” que, tal vez, en algún “posible infinito” “se cruzan”?.

Además, si de lo que se trata es de encontrar la “ansiada felicidad total” y si es posible “eterna”, libres de todo mal, o, al menos, de sentir tales diferencias entre el dolor y el placer, el amor y el odio, etc, etc, la Vida y la Muerte en definitiva, el ser humano que llegase a tal superación de sí mismo o tal perfección de su propia naturaleza humana y por lo mismo animal, podría considerarse como un verdadero ser divino en cuanto “elegido por sí mismo como tal”, con independencia de la “consideración” de “los otros”, pero sobre todo, con independencia de la “concienciación” de que, “antes o después”, ha de enfrentarse con “la Muerte”, entendida ésta como “transformación” de “la

Vida” que en un momento recibió ignorando absolutamente “su finalidad” y “su sentido”.

La tragedia del “ser humano”, desde tal planteamiento, es sin duda el haber llegado a la consideración de la “insatisfacción absoluta” que supone a veces el “haber vivido la Vida” con deseos de “inmortalidad”, pero sentir al mismo tiempo la “terrible frustración”, frente al “deseo infinito” hacia la Vida, ante la triste realidad de “la naturaleza de las cosas”, incluida “nuestra vida misma”, que sin remisión natural “camina hacia la Muerte”.

En fin de cuentas, Vida y Muerte, Bien y Mal, son como la semilla natural y genética que todo ser humano lleva en sí mismo gravadas; pero también como algo heredado de un “espíritu” cultural y de unas “tradiciones” en que el dolor y el sufrimiento, la enfermedad o la muerte inesperada y la misma tragedia del vivir en si mismo, sin asumir en múltiples circunstancias, han arraigado en la conciencia individual mediante “arquetipos educativos” impuestos por ese mismo “espíritu” y “tradiciones”, sin que apenas se haya caído en la cuenta del propio “instinto” o “germen” y deseo de libertad y de “voluntad de la propia superación” hacia un Universo infinito.

Porque si la voluntad y la libertad tienen algún sentido es porque la Vida misma que las genera contiene la verdadera semilla de la posible eternidad e inmortalidad del Universo o de las múltiples galaxias. De ahí que el propio Nietzsche afirme en alguno de sus “escritos póstumos”:

“¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y que enseñaron a mirar en busca de una vida (tan) “distinta” (e) indeterminada.

“Esta doctrina es indulgente para los que no creen en ella, no tiene ni infiernos ni amenazas. Quien no cree tiene en conciencia una vida “fugaz”.

“¡No estar a la expectativa de bienaventuranzas y de bendiciones e indultos lejanos y desconocidos, sino vivir de tal manera que queramos vivir otra vez y queramos vivir “así” por la eternidad! Nuestra tarea se nos plantea a cada instante.” (Voluntad de poder y eterno retorno).

En cualquier caso los inicios del siglo XX trajeron una serie de consecuencias en los fenómenos colectivos y de psicología de masas cuyas repercusiones políticas y morales aun hemos de sobrellevar, más aun después de haber sufrido por parte de los pueblos de Europa y de toda la Tierra una serie de desastres bélicos y sísmicos de todo tipo y que en el ya avanzado siglo XXI seguimos soportando.

Si finalmente queremos plantear el problema en este sentido desde la perspectiva de la “Religión” o de la “Política” a nivel internacional, la cuestión se nos presenta con mayor dureza, especialmente en función de una Justicia Universal. En efecto, ¿qué solución dan las religiones actuales e incluso la política internacional al problema del “Mal”, o de “los males” en “nuestro mundo”?

Planteado desde una perspectiva histórica es evidente que cualquier religión ha servido únicamente para consuelo de gente tal vez piadosa, pero ignorante del fundamento mismo de lo que “dice creer”, a no ser que se suponga un inconsciente colectivo tan programado por determinadas tradiciones y al margen de las normas de una verdadera educación científica y de las libertades humanas, que solo sirvan, como hasta ahora han servido, para controlar posibles reivindicaciones de justicia respecto de la “psicología de las masas”.

¿Pero acaso hemos pensado alguna vez que el problema de “ser o no-ser felices”, sea a nivel individual, pero sobre todo colectivo y social, e incluso de la Humanidad en su conjunto, consista en una cuestión de JUSTICIA en el “mundo en que vivimos”? ¿Y qué es eso de la “Justicia”?

A pesar de todo no es el cometido de este breve ensayo el problema de la “Justicia” y menos aún de la Política Internacional, siquiera sea desde el punto de vista de la “práctica” y aplicación de los Derechos Humano, sino simplemente del sentido de la “Felicidad” en función de un posible intento de asumir el dolor y el sufrimiento, lo que en si mismo es ya pedir demasiado en el “Mundo actual”.

Breve orientación bibliográfica

Toda la Historia del Pensamiento “cristiano-romano” que se autodenomina “católico” está imbuida de “una triste meditación sobre la Muerte”, especialmente hasta bien entrada la Edad Moderna e incluso, en muchos países bajo tal influencia religiosa, hasta el momento actual. Pero especialmente, y esto es lo más irónico, como “negación de la Vida”, como si la Vida fuese la “verdadera encarnación” del Mal.

La permanencia de este “neo-maniqueísmo” de origen “pseudoplatónico” aparece de un modo evidente en obras como la conocida *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, tan releída desde fines de la Edad Media, época en que fue escrita. Tal “Visión del Mundo” se puede observar a todo lo largo de la obra. Véanse por ejemplo los Capítulos XXIII y XXIV del Libro I, “Avisos para la vida espiritual”. El título de cada un de ellos es tan significativo que casi todo el libro parece estar en función de tal “actitud negativa de este Mundo”: “De la meditación de la muerte” o “Del juicio y penas de los pecadores”.

La “Vida en la Tierra”, de hecho, según tal concepción religiosa, carece de sentido, ya que el problema no es “el pecado” (¿...?), sino “la muerte eterna”, lo que significaría algo así como “mejor sería no haber nacido”, pues “lo que en realidad importa” no es “esta vida”, sino “la otra”.

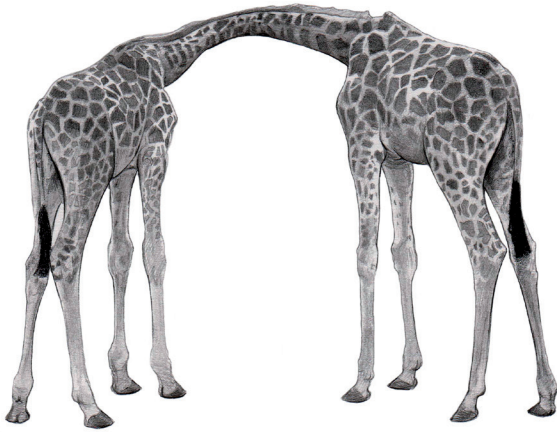
Este “dualismo radical”, suavizado con la “liberación del pecado” por medio de “la confesión” era el verdadero “escape técnico” utilizado por la Iglesia de Roma para el dominio económico y psico-sociológico de “sus creyentes”, esto es, un verdadero “imperialismo dogmático y psicológico” que nada tiene que envidiar al de ningún Estado “social y políticamente oligárquico-piramidal”, “capitalista, materialista y despótico”, peor que cualquier Estado autoritario, cuyo único fin es el dominio de las masas y el control de cualquier medio que implique “Poder”.

La bibliografía que se podría citar en tal materia sería interminable. Pero creemos estar obligados a ofrecer al lector algún autor o trabajo que le pueda servir de contraste o le permita comparar con otras opiniones, más o menos objetivas, al respecto:

- a) *Buda*. (Selección de textos). Autor: André Bareau. Editorial, Biblioteca EDAF. Selección bastante completa desde el punto de vista que aquí tratamos el problema, esto es de interés divulgativo. Las grandes líneas del pensamiento budista acerca del origen del dolor, así como del camino que nos lleva al cese del mismo.
- b) Casi toda la obra principal de Nietzsche está dedicada a superar el “moralismo cristiano-maniqueo occidental” que ante todo está representado por el “catolicismo romano”, pero es sobre todo en *Así habló Zaratustra y Más allá del Bien y del Mal*, donde aparece este sentido alegórico de

superación de la moral maniquea. Incluso *Aurora* y *La gaya ciencia* son también de gran interés en este aspecto. De todas ellas existen varias ediciones y en diferente Editoriales. Posiblemente es la edición de Alianza Editorial la más divulgada, del extremeño Andrés Sánchez Pascual.

- c) Otra bibliografía relativa a la situación de los problemas actuales en este sentido sería igualmente interminable.



SOBRE EL CONCEPTO DE METÁFORA Y DE METAFOROLOGÍA EN HANS BLUMENBERG

Victor Bermúdez Torres.

Resumen

En este artículo se expone la teoría de Hans Blumenberg sobre el papel fundamental de la metáfora en el imaginario simbólico desde el que se constituye la cultura, y sobre la *metaforología* como saber dirigido a la comprensión de dicho proceso. Tras esta exposición nos ocupamos de dos cuestiones: (1) la cuestión de qué relevancia pueda tener la teoría de Blumenberg sobre la metáfora (y sobre las relaciones entre metáfora y concepto), atendiendo, especialmente, al asunto de la “inconcepuabilidad”; y (2) los problemas de concepción de la propia *metaforología* blumenbergiana. Acabamos con una reflexión en torno al valor del pensamiento de Blumenberg como síntoma de lo que podría llamarse una “*modernidad consumada*”.

Palabras clave: Hans Blumenberg, retórica, metáfora, metáfora absoluta, metaforología, inconcepuabilidad, modernidad.

Abstract

This article presents Hans Blumenberg's theory of the fundamental paper of metaphor in the symbolic imaginary from which culture is constructed, and about metaphorology as knowledge directed to the understanding of such process. After this, we treat two different questions: (1) the issue of how relevant is Blumenberg's theory of metaphor (and about the relationship between metaphor and concept), focusing particularly on the matter of "unconceptuality"; and (2) the problems related to the conception of Blumenberg's metaphorology itself. We end reflecting on the value of Blumenberg's thinking as a symptom of what could be called a "consummated modernity".

Keywords: Hans Blumenberg, rhetoric, metaphor, absolute metaphor, metaphorology, unconceptuality, modernity.

Desde el siglo pasado ha ido creciendo, especialmente en el ámbito de la filosofía continental (aunque también, y de forma muy *sui generis*, entre algunos filósofos de formación analítica), una corriente a la que podríamos denominar, en general, "retoricismo filosófico". *Grosso modo*, esta perspectiva abunda en la vieja tesis de la prevalencia del uso retórico del lenguaje (con especial énfasis en las metáforas) sobre el uso conceptual. Según la misma, el entramado conceptual en que se articulan las ciencias y saberes (así como sus transformaciones históricas) estaría fundamentalmente determinado por un cierto cúmulo de ideas y experiencias que no pueden ser representadas más que metafóricamente. Estos contenidos inconceptuales serían, además, diferentes para cada cultura y época, en tanto responden a las

vivencias y necesidades concretas e históricas de los hombres¹. Así, frente al “paradigma racionalista moderno”, para el que la metáfora y el mito constituyen un estadio inmaduro de representación (superable por el conocimiento universal y abstracto propio de la filosofía y la ciencia), los defensores del “paradigma retoricista”, no menos moderno, pero de una modernidad que habría sido arrastrada a los márgenes por la corriente cartesiana triunfante, han venido reivindicando una concepción por la que la *razón* y el *mito* constituirían expresiones simbólicas de un mismo saber más profundo, ligado a las condiciones pragmáticas e históricas de la vida humana, y al que, en cualquier caso, estarían más cercanas las imágenes y las metáforas que los conceptos y las razones. Esta concepción, que es muy vieja, tiene sus hitos en autores y corrientes que van, al menos, desde Giambattista Vico hasta el último Heidegger, pasando por Nietzsche (entre muchos otros), y se ha desarrollado, durante el siglo XX, de la mano y la manera de la fenomenología, la hermeneútica, o ese cajón de sastre que llamamos “filosofía postmoderna” (mucho más lejanamente – tras el “giro lingüístico” y retórico del segundo Wittgenstein y los filósofos pragmáticos del lenguaje – de la filosofía analítica, coincidente en algunos asuntos, pero muy distante en fondo y forma). Uno de los autores de referencia de esta corriente, en su versión fuerte (y continental) es el filósofo alemán Hans Blumenberg (1920-1996), cuya obra, ingente y particularísima, gira en torno a la entidad y el uso de la metáfora, y a lo que él denomina “metaforología”. Son estas nociones

1 Algunos, como el propio Blumenberg, aluden aquí al ámbito fenomenológico del “*lebenswelt*” o “mundo de la vida” (Cf. en Blumenberg, H. *Las realidades en que vivimos*. Paidós. Barcelona, 1999., pp. 32 ss. Tb. en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Pretextos. Valencia, 2007, pp. 9 y ss. Y especialmente en *Naufragio con espectador: Paradigma de una metáfora de la existencia*. Visor. Madrid, 1995, pp. 97-98).

blumenbergianas aquellas de las que, fundamentalmente, vamos a hablar aquí.

1. La idea de metáfora en Blumenberg.

Pese a la aparente y bizarra diversidad de intereses que muestra su obra, el pensamiento de Blumenberg podría resumirse en torno a una serie de ideas básicas². La primera de ellas atendería a la condición del hombre frente a *lo real* como algo que le desborda y le resulta absolutamente extraño e inasible. La segunda idea propondría a la cultura como una trama simbólica con la que el hombre intenta esquivar el sinsentido de la realidad generando un mundo de significados que la hagan humanamente habitable. La tercera podría referir lo que el autor denomina “principio de razón insuficiente”: la razón lógico-demostrativa no basta para dirimir entre hipótesis excluyentes, mucho menos en relación a las grandes preguntas, como la del significado de la existencia, por lo que las culturas se constituirían fundamentalmente sobre conocimientos fiados a criterios retóricos (verosimilitud, plausibilidad, semejanza, etc.) y representaciones que, en último término, resultan inconceptuales y solo pueden ser expresadas a través de metáforas, especialmente a través de lo que el autor llama “metáforas absolutas”³. Vamos a extendernos ahora sobre estas ideas con un poco más de detalle, y a presentar las dificultades en que creemos que incurren algunas de ellas.

2 Así lo confiesa el propio Blumenberg a Odo Marquard (en Marquard, O.: “Descarga del absoluto. Para Hans Blumenberg, in memoriam”, en Marquard, O. *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Paidós; Barcelona, 2001).

3 Sobre el *principio de razón insuficiente*, vid. vg. en Blumenberg, H.: *Las realidades en que vivimos*, cit., pp. 33 y ss.. También en Wetz, F.J.: *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Alfons el Magnànim. Valencia, 1996, pp. 15-26.

Según Blumenberg, la realidad se presenta al hombre como algo cuya radical *singularidad, infinitud, contingencia e indiferencia hacia los asuntos humanos*, la convierten en un “absoluto” inaprensible e insoportable para el hombre. Frente a este “absolutismo de la realidad” (*Absolutismus der Wirklichkeit*) la cultura se concibe como una guarida o caverna⁴ de orden fundamentalmente simbólico en la que el hombre encuentra cobijo y sentido. Así, la función principal de la cultura es, para Blumenberg, la de dotar de *significación (Bedeutsamkeit)* a una realidad que, por su absoluta contingencia, carece por principio de significación alguna, generando para ello una realidad o mundo alternativo (la cultura) habitable para el hombre. La imaginación y el lenguaje son las herramientas con las que se genera ese mundo a la medida de nuestras necesidades de orientación y autoafirmación. Ese imaginario común, poblado de todo tipo de representaciones (figurativas y conceptuales) permite, pues, dar un “rodeo” (*Umwege*) en torno a la *realidad cruda* para crear un mundo más entrañable y manejable, esto es, más “legible”⁵. Más aún, la propia y presunta “legibilidad” del mundo es ya para Blumenberg una de esas metáforas que, “ocultando” el *absoluto de la realidad*, procuran el hábitat cultural que nos permite vivir⁶.

4 A la metáfora de la caverna como imagen de la cultura y del ámbito propiamente humano – y como una de las “metáforas absolutas” de la filosofía occidental – dedica Blumenberg numerosas páginas y una obra completa: *Salidas de Caverna*. (A. Machado. Madrid, 2004). La idea que se desprende de la obra de Blumenberg, en la que explora todo tipo de interpretaciones de la metáfora de la caverna, es que toda creación cultural representa en cierto modo (y dado el carácter radicalmente irrepresentable de la realidad que *está fuera*) a la *caverna*, entendida como el orbe simbólico humano y como el único lugar habitable para el hombre.

5 Cf. Blumenberg, H. *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*. Península/HCS. Barcelona, 2001, pp. 108-9. Tb., sobre la idea de la metáfora como rodeo, vid. en cf. en *Las realidades en que vivimos*, cit., p. 125.

6 Cf. Blumenberg, H. *La legibilidad del mundo*. Paidós. Barcelona, 2000.

Esta capacidad para generar mundos simbólicos en que consiste la cultura tiene –según Blumenberg– una finalidad tanto teórica como práctica. Genera imágenes coherentes del mundo y, también, modelos de conducta y organización social. Si bien es de advertir la preeminencia del aspecto práctico sobre el teórico. Antes que nada en cuanto, según el autor, toda fundación cultural (toda representación) es, en el fondo, el fruto de *limitaciones y necesidades vitales*: la imposibilidad psicológica de vivir sin responder a las preguntas sobre el sentido del mundo o la propia vida, la necesidad de arbitrar juicios y acciones, en un tiempo limitado, con los que hacer frente a la experiencia, etc. Así, para Blumenberg, las necesidades humanas tendrían que entenderse como una suerte de *función pragmática general* (y, en cierto modo, *trascendente* con respecto a cualquier contexto cultural), una especie de “ley máxima” que dispondría la generación de mitos y teorías en función de la *necesidad antropológica de orden y sentido* (antes que *de verdad*)⁷, y que, en sus últimas obras, el autor radica en el husserliano “mundo de la vida” (*lebenswelt*).⁸

Aunque la cultura se constituye en torno a representaciones tanto figurativas como conceptuales, parece claro el lugar prioritario que Blumenberg otorga a *lo figurativo* (y a lo metafórico) en relación a *lo conceptual*. Y esto pese a que la posición

7 Vid. en Blumenberg, H. *Paradigmas para una metaforología*. Trotta. Madrid, 2003; pp. 62-63. También en “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica” (uno de los capítulos de Blumenberg, H. *Las realidades en que vivimos*, cit., pp. 125 ss.). En cualquier caso, la noción de “verdad” en Blumenberg es compleja; en la mayoría de los casos se sustenta desde un enfoque pragmático: la metáfora no dice la verdad, sino que, como en Vico, *la hace* (cf. en *Paradigmas*, cit., pp. 42-43).

8 Cf., vg., en *Naufragio con espectador*, cit., pp. 97ss. Sobre esto puede verse el magnífico artículo de L. Durán Guerra: “Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg”, en *Revista de Filosofía*, 2 (2010), 105-127.

de Blumenberg no es, en esto, simple. Así, el autor rechaza con frecuencia la tópica noción del concepto como una “metáfora muerta”, y en sus textos describe relaciones históricas complejas y en ambos sentidos (de la metáfora al concepto y del concepto a la metáfora), y en las que, en ocasiones, es el concepto el que determina las transformaciones en el ámbito metafórico⁹. Pero, pese a todo, la prevalencia de la metáfora se mantiene. En primer lugar, son las *metáforas absolutas* (y no nada equivalente en el ámbito del lenguaje conceptual) las que, según Blumenberg, delimitan (de un modo irreducible a concepto) el campo de significaciones posibles de las demás representaciones. No hay ningún “paso del mito al *logos*” (como presume la historia al uso), sino un ámbito u “horizonte de sentido” previo (que es el que *asoma* en las metáforas absolutas) en el que lo narrativo y lo conceptual interaccionan entre sí a la vez que van modificando ese mismo ámbito o marco metafórico¹⁰. En segundo lugar, el presupuesto fuertemente historicista del autor¹¹ se aviene más propiamente con el aspecto narrativo del lenguaje. Si la historia (entendida como historia de la cultura) es el único marco posible a una teoría de las representaciones,

9 Así en *Paradigmas*, cit., pp. 199 ss., donde desarrolla esta tesis al hilo del caso del *copernicanismo* (que genera la metáfora, según Blumenberg, del destronamiento del ser humano). No sólo el concepto puede ser él mismo el camino hacia la metáfora, sino que también los conceptos se entienden como elementos decisivos en el desarrollo y cambio de las metáforas: por ejemplo, la disputa entre metafóricas organicistas y mecanicistas parece disolverse (a favor del mecanicismo) debido en gran parte a aportaciones teóricas o conceptuales como el principio de inercia (*Ibíd.*, pp. 144 ss.).

10 Según el autor, la interpretación alegórica del mito como expresión pre-lógica sobrepasada por el *logos* implica una norma no compatible con el estado del conocimiento histórico. A esto último presta un apoyo – dice Blumenberg –, irreducible a la logicidad, la consideración de la “metáfora absoluta”. (*Paradigmas*, cit., p. 166). Sobre esto y, en general, las funciones que Blumenberg otorga a la metáfora, puede verse el breve pero excelente estudio, ya citado, de F.J. Wetz, op. cit., pp.15-26.

11 Vid., vg., *Las realidades en que vivimos*, cit., p. 172.

las propiedades típicamente atribuidas al concepto y ligadas a su presumible condición atemporal y universal no pueden ser sino una ficción (temporal). Para Blumenberg, en fin, y por expresarlo con una imagen, cada sistema conceptual podría representarse en torno a un eje vertical trazado sobre otro horizontal, mucho más grueso, que representaría el sentido del despliegue histórico-cultural¹². La visión de Blumenberg acaba por insistir, pues, en la tesis que entiende al concepto como una emergencia o “cristalización” puntual a partir de un “logos” retórico más amplio y radicado en las necesidades y en la experiencia vital e histórica del hombre.¹³

Este predominio de la metáfora sobre el concepto debería quedar claro si intentamos analizar lo que Blumenberg denomina “metáfora absoluta” (“*Absoluten Metapher*”). Blumenberg se resiste a teorizar sobre esta noción y prefiere mostrarla a través de ejemplos. Metáforas absolutas son, en nuestra tradición occidental, y según Blumenberg, la de la “caverna” (como manifestación de la necesidad humana de guarecerse en un mundo de imágenes e ideas frente al absoluto incomprensible que es lo real), la del “libro de la naturaleza” (como expresión del supuesto de la legibilidad del mundo), la de la “verdad”, en sus diversas *máscaras* (como luz, como potencia o poder, como desnudez...), la de la “navegación” y el “naufragio” (como metáforas de la existencia humana), u otras más modernas, como la que genera el copernicanismo y su visión del puesto del hombre en el cosmos, o la de la “terra incógnita” como expresión del espíritu moderno de descubrimiento y sometimiento de la

12 La inspiración para esta imagen la proporciona el propio Blumenberg (Cf. en *Paradigmas*, cit., p. 92).

13 *Paradigmas*, cit., p. 45.

naturaleza¹⁴. Más allá de estos ejemplos, la noción de metáfora absoluta es concebida, en términos más teóricos, como una especie de *analogía fundante*¹⁵ de la que se genera una totalidad con sentido (una imagen del mundo¹⁶) en regiones de la vida o el pensamiento que, pese a ser irreductibles a una descripción conceptual, no podemos dejar de intentar comprender. Estas analogías o metáforas son tan pregnantes que, según Blumenberg, un historiador que las comprendiera tendría ante su mirada “(...) las certezas, las conjeturas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época”¹⁷. Además de su carácter integrador y su *claridad plástica*¹⁸, el éxito de la metáfora absoluta radica en su equívocidad y capacidad de transformación (frente a la univocidad y rigidez del concepto). Así, según narra Blumenberg, el valor de la metáfora absoluta se debe finalmente al éxito de su función pragmática como dadora de sentido y orientadora de la acción en los múltiples contextos en que históricamente es recibida y reinterpretada.¹⁹

Todo esto no es, como dijimos, original. La tesis de la prioridad histórica de ciertas analogías o metáforas generales con respecto a los conceptos, y como pautas orientadoras de la acción humana en general (o de la práctica cognoscitiva en particular), se puede rastrear en otros autores de muy distinta orientación

14 Casi a cada una de estas “metáforas absolutas” dedica Blumenberg alguna de sus obras.

15 Cf. *Naufragio con espectador*, cit., p. 110.

16 *Paradigmas*, cit., p. 63.

17 *Ibidem*.

18 Cf. Reguera, I. “Blumenberg, la narración infinita”, en *El País*, 22-1-2005.

19 *Paradigma*, cit, p. 63-64

filosófica (de Vico²⁰ a T. S Kuhn²¹, por citar dos extremos). Si resulta más novedosa, en cambio, la forma (la “metaforología”) que adopta Blumenberg para desarrollar sus tesis, especialmente en sus últimas obras²², en las que el estilo narrativo del autor pierde intencionadamente la distancia con su objeto y se desenvuelve en una especie de fenomenología histórica de las relaciones de la metáfora y el *mundo de la vida*. Ahora bien, pese al mérito que debemos atribuir a la originalidad y lucidez con que Blumenberg recorre la trama en que navegan, viran, naufragan o vagan a la deriva sus metáforas fundamentales, la lectura de su obra deja pendientes un buen número de cuestiones. Entre ellas nos ocuparemos brevemente de estas dos: (1) la cuestión de qué relevancia pueda tener la teoría de Blumenberg sobre la metáfora (y sobre las relaciones entre metáfora y concepto), atendiendo, especialmente, al asunto de la “inconcepcuabilidad”; y (2) el problema de las condiciones de posibilidad de una *metaforología* tal como parece concebirla Blumenberg. Acabaremos con

20 Según Blumenberg, Vico es el primero que ve como, desde la primera regla cartesiana, se desustancializa la Historia, y quien primero contrapone una “lógica de la fantasía”, desde el presupuesto de que la claridad y distinción dependen de la relación creativa del hombre con sus obras (el *verum ipsum factum* viquiano). Esta lógica de la fantasía, prosigue Blumenberg, ha de ocuparse del discurso traslaticio de la metáfora no ya como mero ornamento retórico y persuasivo dependiente de la verdad, sino como algo con un eminente “plus” elocutivo. En todo caso, ya en Vico el lenguaje metafórico es tan propio como el no metafórico. (Sin embargo, añade Blumenberg, la relación que Vico establece entre el lenguaje metafórico y la etapa más primitiva de la historia humana supondría la “recaída” de este autor en el cartesianismo.). Cf. en *Paradigmas*, cit., pp. 44 y 45.

21 Con respecto a la comparación con los paradigmas kuhnianos véase en Fragio, A. y Giorgano D. (eds.): *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d’analisi*. (Aracne Editrice, Roma, 2010, p. 40.) También en el estudio introductorio de Jorge Pérez de Tudela a la versión en español de *Paradigmas* (cit, p. 25, en nota al pie).

22 Se señala, en ocasiones, a *Naufragio con espectador* como la obra con que se inicia, en la práctica (será teorizada en un opúsculo de 1979: *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*), este giro de Blumenberg. (Cf. Durán, op. cit., p. 123).

una reflexión en torno al valor que pueda tener el pensamiento de Blumenberg como síntoma de lo que podríamos denominar una “*modernidad consumada*”.

2. Unas notas críticas a la teoría de Blumenberg sobre la metáfora.

Como hemos dicho, la obra de Blumenberg está inserta en una suerte de *paradigma retoricista*²³, desde cuya perspectiva la idea del valor de las metáforas (o del lenguaje retórico en general) parece un principio inatacable. Ahora bien, el *retoricismo* filosófico comprende una nutrida lista de presupuestos ontológicos que rara vez se entra a considerar. La ontología implícita en la especulación antropológica de Blumenberg presupone, por ejemplo, una determinada concepción de la realidad (como absoluta indeterminación), una teoría (apenas explícita) de lo que son las *necesidades humanas*, y una versión, extraída de la fenomenología, e igualmente irreductible a concepto, de lo que se entiende como “mundo de la vida”. A continuación, Blumenberg trata de mostrar a las metáforas (y a las creaciones retóricas en general) como el núcleo de la mediación simbólica entre el “absoluto de lo real” y la necesidad psicológica de sentido, mediación esta que no es, a su vez, sino la parte expresable de esa suma de prácticas y experiencias que es el *Lebenswelt*. La función de la metáfora se concibe, así, en Blumenberg, como una suerte de *mediación* entre entidades o instancias imposibles (por principio) de conceptualizar. No es de extrañar, pues, que el autor se resista a teorizar sobre los pormenores de esa relación, o sobre la entidad de lo metafórico mismo. Como dice Wetz, lo

23 La expresión es nuestra.

que interesa a Blumenberg no es analizar, en sí, la entidad de las metáforas, sino solo describir “la función que desempeñan en el proceso histórico de entendimiento de los hombres de sí mismos y del mundo”²⁴, es decir, el papel que tienen en el contexto de la especulación antropológica blumenbergiana. No vamos a entrar aquí en la crítica a la confusión, frecuente en el *retoricismo*, entre antropología y ontología. Blumenberg y otros parecen asumir que la ontología es un resultado de condiciones antropológicas más fundamentales, olvidando que esta misma consideración (por no hablar de la propia antropología) está más cargada aún de ontología (y de una ontología inconsciente y común²⁵) que la misma ontología que pretenden desvelar o “deconstruir” como presunto *fenómeno antropológico*²⁶.

Estas consideraciones previas deberían servir para cuidarnos de buscar un análisis riguroso de la noción de metáfora en Blumenberg. La actitud del autor recuerda a la de un mitógrafo (más que a la de un filósofo del lenguaje²⁷), empeñado en mostrar el *uso o función* de la metáfora (desde una concepción clásica de la misma²⁸) más que en el análisis filosófico pormenorizado de su

24 Op. cit. p. 15.

25 Como la inmensa mayoría de los pensadores modernos (y de los pensadores de lo moderno!), Blumenberg parece asumir una ontología cuya imagen de la realidad y del ser humano no se aparta en lo esencial de la concepción vigente, en gran medida determinada por la ciencia moderna.

26 Una muestra clara de lo que, a nuestro juicio, constituye esta confusión puede verse en artículos como este: Ros, J. “La recepción de la metaforología de Hans Blumenberg”, en *Res publica*, 24 (2010), pp. 232 y 228.

27 Con los que se muestra, en ocasiones crítico (Cf. *Salidas de caverna*. cit., p. 622).

28 Blumenberg remite a la consideración clásica (aristotélica) de la analogía y a la noción de símbolo del parágrafo 59 de la Crítica del juicio de Kant para clarificar su noción de “metáfora” (Vid. vg., en *Nafragio con espectador*. cit., p. 110.) De hecho, la metaforología es concebida alguna vez por el autor como una respuesta a la tarea que Kant deja como tarea pendiente en la *Crítica del Juicio* (*Paradigmas*, pp. 46 y ss., en que se alude el parágrafo 59 de la referida *Crítica*).

valor cognoscitivo o de su papel en la teoría del significado. Así, según Blumenberg, la función de la metáfora (especialmente, de la metáfora absoluta) es compleja, y se da a varios niveles. En primer lugar, la metáfora tendría su función fundamental como lugar de esas grandes creaciones simbólicas (el mito, la religión, la metafísica) con que afrontamos el *absoluto indeterminable* que es la realidad, a la vez que ella misma se dispone como *otra suerte de absoluto indeterminable* en relación al concepto (es decir, en relación a la ciencia y la racionalidad analítica). En segundo lugar, y pese a la inconmensurabilidad fundamental con él, la metáfora mantendría una función como matriz en la génesis histórica del concepto. En tercer lugar, la metáfora tendría un papel heurístico en relación a la propia descripción metaforológica del autor. Todo esto sin olvidar que la metáfora es, al mismo tiempo, un valor en esa función más amplia de prestar orden a lo real en que parece consistir lo humano, una *función antropológica* esta que debe estar a la base, incluso, de la propia metaforología. Veamos ahora que problemas se esconden bajo esta concepción general de la metáfora y sus funciones.

El problema de lo inconceptuable.

Hay que empezar por decir que la presunción del carácter inconceptuable del significado de la metáfora (especialmente, de tipos como el de la metáfora absoluta de Blumenberg) tiene un marcado carácter metafísico (relativo a la “metafísica *antimetafísica*” que ha destilado el pensamiento moderno desde Kant y Nietzsche, y que venía ya cargado de historicismo y *antropologismo* desde, al menos, la obra de Vico). No podemos hacer aquí un análisis exhaustivo de este posicionamiento metafísico. Pero

si queremos destacar que dicho enfoque supone (como veremos ahora, parcialmente) una concesión a elementos irracionales que, a nuestro juicio, torpedean una posible reflexión filosófica de más calado sobre el papel de la metáfora en el conocimiento.

Ya vimos como Blumenberg concibe la metáfora absoluta de un modo cabe decir, *negativo*, como aquello que, en el lenguaje, determina un cierto contenido semántico *conceptualmente indeterminable* (pero, a la vez, *antropológicamente necesario* de determinar; una suerte de “indeterminación determinada”²⁹). Al decir de Ricoeur, sería aquello *fundamental y fundante* (aun invalidable, salvo por su valor pragmático) *más allá del cual no le cabe al hombre lugar alguno*³⁰. Blumenberg concibe, incluso, una noción al límite de lo que representa la metáfora absoluta: la “metáfora explosiva” (*Sprengmetapher*), con la que se *representaría* lo que ni siquiera admite figuración imaginativa y cuyo valor semántico sería, por tanto, puramente práctico³¹. Ahora bien. ¿Qué significa todo esto? ¿*Cómo puede ser representado (ni tan siquiera imaginativamente) lo que resulta imposible de conceptualizar (o incluso de imaginar)*?

Las metáforas absolutas no pueden resolverse en conceptos – afirma Blumenberg – , pero sí son como una conjetura con que se adelanta el espíritu, una forma de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones, el caldo de cultivo de las cristalizaciones sistémicas³². En estas metáforas, o grupos

29 Cf. Blumenberg, H. *La legibilidad del mundo*, cit., p. 18

30 Ricoeur, P. *La metáfora viva*. Ed. Trotta. Madrid, 2001., p. 27.

31 Estas “metáforas explosivas” son, por ejemplo, las propias a la teología negativa. Blumenberg cita alguna vez la que emplea Nicolas de Cusa para referir a Dios: “Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna” (*Paradigmas*, pp. 241 y ss.).

32 *Paradigmas...* p. 47.

de metáforas agrupados en paradigmas, se encuentran, según el autor, las preguntas más radicales (o presistémicas), así como el horizonte de sentido que unifica la trama narrativa de una cultura³³. Este “horizonte de sentido” no es ajeno a lo representacional: constituye, según Blumenberg, una imagen “vicaria” que da forma o estructura a una totalidad inexperimentable e inabarcable por concepto alguno³⁴. Blumenberg parece insistir, con todo esto, en el papel de meras respuestas que tienen las metáforas absolutas; respuestas a preguntas no claramente expresas, pero inevitables e imbricadas en la “vida” misma, y en la necesidad psicológica de orientación que determina la conducta representativa humana³⁵. Sería en el marco simbólico y retórico de estas grandes “respuestas metafóricas” o “visiones del mundo”³⁶ (esas imágenes que piensan por nosotros³⁷) donde después tendría cabida el ámbito explícito y conceptual de preguntas y respuestas que constituye, por así decir, el cúmulo de saberes de cualquier cultura. Ahora bien: ¿cuáles son esas preguntas no claramente expresas? Y, sobre todo, qué tipo de saber presuponen y cómo hemos de entender ese saber sin recurrir a concepto alguno, si es que tal cosa es posible? Como se ha dicho, la concepción

33 *Ibíd.*, pp. 50 ss. Más adelante (p. 141) describe la metáfora absoluta como una imagen directriz de la que se inducen y en la que se “leen” ciertos enunciados terminológicos logrando así una completa unidad de sentido. Tal como – prosigue Blumenberg – el horizonte representativo de un autor, su “transferencia” (su metafórica de fondo), es aquello en lo que hemos de penetrar si queremos interpretar adecuadamente sus obras.

34 *Ibíd.*, p. 64.

35 *Paradigmas*, pp. 63-64.

36 La relación entre las nociones de “metáfora absoluta” y de “modelo” es tentadora. El propio Blumenberg la plantea: la estructura de la “metáfora absoluta” – dice – es la estructura del proceso por el que el *modelo se proyecta* hasta el lugar de aquello que parece sustraerse sustancialmente a la pretensión teórica de objetivación (Cf. *Paradigmas...* p. 149).

37 *Paradigmas*, p. 142.

de las “metáforas absolutas” como “respuestas” es demasiada vaga, y deja abiertos demasiados interrogantes³⁸. Las propias metáforas absolutas tienen que depender de ideas cuya, quizás, simplicidad³⁹, no tendría por qué eximir las, por principio, de ser entendidas bajo otros conceptos⁴⁰. ¿Cómo cabría entender, si no, las analogías propuestas en tales metáforas? La sentencia de Ricoeur, según la cual “no hay lugar no metafórico desde donde considerar a la metáfora”⁴¹, no hace más que aplazar el problema. Lo único que quedaría entonces, al retórico, es suponer (como supone, en general, el retoricismo filosófico), algún modo singular de conocimiento (y de representación) “precategórico”, una especie de “ficción” enunciativa conceptualmente indeterminada, ligada, tal vez, a ese misterioso modo pragmático de “concebir” (sin conceptos) la realidad inscrito en la oscura (por primaria) eidética del “mundo de la vida”⁴².

38 Vid. Peres, C. “On Using Metaphors in Philosophy” (20th World Congress of Philosophy. Boston, MA: Paideia, 2006.)

39 Sobre esta noción de simplicidad, aplicada a las ideas, cf. , vg., De Man, op. cit., pp. 70 ss.

40 Como suele afirmarse en teorías al uso sobre la metáfora, esta puede crear contenidos cognoscitivos novedosos con respecto a aquellos que combina o “baraja”. Si digo, por ejemplo, que “la fuente es la risa del monte”, el campo semántico del término “risa” sufre ciertas transformaciones con respecto a su significado propio o literal, y también el de “fuente”, que es comprendido a través del “filtro” del anterior. Pero es difícil entender en qué sentido este nuevo contenido representado (la “fuente = risa”, por así decir) sea algo inconceptuable, en lugar de algo sencillamente (hasta ahora) “inconceptuado”. La única razón que podemos reconocer para no admitir una descripción conceptual equivalente de esta “creación” es de orden pragmático o estilístico – digamos, de una cierta “economía cognitiva”, o relativo a una “afectación” estética --. (El ejemplo está tomado del ya clásico artículo de Max Black: “Metáfora”; puede leerse en la compilación de Valdés Villanueva, L. *La búsqueda del significado*. Tecnos. Madrid, 2005. Pp. 545ss.)

41 Op. cit., p. 27.

42 Sobre la relación del significado de las metáforas con el “mundo de la vida”, cf. Duran, op. Cit., pp. 120ss. Es interesante volver a citar aquí el concepto de “significación” (*Bedeutsamkeit*), expresión tomada de Dilthey, y que, según parece, es un concepto explicable, pero no definible. No responde a la objetividad científica, pero tampoco a la mera subjetividad; designa cosas que se sobreentienden o de las que “se desprende una arcaica sensación de pertenecer al mundo” (Cf. en Rivera A.: “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política”, en *Ingenium*, 4 (2010), p. 149, quien cita el *Trabajo sobre el mito*, de Blumenberg, cit., p. 78)

Es destacable como, a un nivel superficial, la filosofía *retoricista* de tradición continental coincide en cuanto a la inescrutabilidad conceptual del significado de la metáfora con muchos autores de tradición analítica. Digo superficial porque los métodos, supuestos y objetivos son, en ambas tradiciones, netamente distintos. Pese a ello, y desde el denominado *giro lingüístico*, la filosofía analítica ha pasado de la negación más rabiosa a la afirmación más enérgica (a la sombra de autores como Austin o Wittgenstein) del valor de la retórica. Así, y por citar un ejemplo, es ya clásica la delimitación de la autonomía de lo metafórico que han defendido autores como Donald Davidson. Según éste, la metáfora pertenece *sólo al dominio del uso* del lenguaje (no transporta ningún mensaje veritativo), expresa el *cómo*, no el *que*, y adquiere valor y entidad propia en la medida en que no es traducible como símil o concepto⁴³. En esta delimitación de la metáfora en base a su inconmensurabilidad con el concepto coincide Davidson con la práctica totalidad de las corrientes filosóficas continentales, desde las más “postmodernas” hasta las más próximas al conglomerado de neokantismo, fenomenología y hermeneútica (Cassirer, Gadamer, Blumenberg...), pasando por la llamada a veces antropología y epistemología “romántica” (Geertz, Kuhn, Feysabend...). Para todos estos autores el significado de la metáfora implica un *plus* semántico imposible de rebasar para el concepto. Lo representado en la analogía metafórica parece referirse, finalmente, a un misterioso punto ciego semántico y (proto) metafísico, ligado a la esfera pragmática del “mundo (histórico)

43 Puede verse en Davidson, D. *De la verdad y la interpretación*. Gedisa. Barcelona, 2001. Pp. 246 , 254 y 256.

de la vida” o a alguna suerte de experiencia emotiva⁴⁴, en la tradición continental, y a una simple indeterminación del significado veritativo (lo cual parece algo más “aséptico” – aunque no mucho más claro –) en la tradición anglosajona. En esta última, por cierto, la metáfora podría representar un uso o juego más de lenguaje, ligado, también, a ciertas pautas culturales y necesidades antropológicas. Pero lo bueno, quizás, de esta perspectiva es que no crea, al menos a primera vista, demasiados problemas (más acá de los más fundamentales u ontológicos que plantea toda teoría pragmática del lenguaje). La perspectiva continental, en cambio, reproduce en seguida una cantidad ingente de problemas filosóficos. Ello es debido, creemos, al carácter ambiguo e incompleto de su delimitación de la esfera de acción de la metáfora, y a que esta es concebida como el germen del concepto, esto es, no solo como algo relativo al uso, al “cómo”, sino también al “qué”.⁴⁵ Esta atribución de un valor cognoscitivo fundamental y superior a la retórica es lo que distingue, en líneas muy generales, a la tradición analítica y la continental en cuanto a la concepción del lenguaje figurativo y metafórico.

44 Así parece, por ejemplo, para Ortega y Gasset, para el que la metáfora – dice – se debe a una inenarrable experiencia emotiva que trasciende la (supuesta) irrelevancia de la similitud real entre los términos identificados. (En “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Alianza. Madrid, 1987).

45 Desde la perspectiva más común de los filósofos analíticos que se han ocupado de este asunto – y, al menos, que nosotros sepamos – las metáforas carecen de un valor cognitivo o proposicional. No tienen un significado verificable que trasladar al concepto (su significado literal es, generalmente, absurdo). Se conciben, más bien, como un uso o modo del habla. Y su valor consiste en despertar ciertas asociaciones que, por su ambigüedad y amplitud resulta inútil explicitar y que no tienen como fin directo la comprensión del mundo (sino la expresión de estados anímicos, el goce estético, etc.).

El problema de la relación entre metáfora y concepto.

Como se indicó, el trabajo de Blumenberg no está dirigido al análisis interno de lo que sea la metáfora como un tipo de tropo en el contexto de una teoría del lenguaje y el significado. Su noción parece, a este respecto, simple, o clásica. La metáfora representa un modo de representación basado en una semejanza o analogía sensible, un modo traslaticio y simbólico de hablar por el que, en el caso de las metáforas absolutas, se busca hacer presente lo ausente e inefable. Ahora bien, ¿cómo podría hacerse presente, del modo que fuere, algo *absolutamente ausente o inefable*? Blumenberg alude aquí solo a lo ausente o inefable *en términos conceptuales*. ¿Pero qué es esto, y cómo puede ser representado imaginativamente en la analogía? Sea como sea, la cuestión, creemos, es que tal representación, sea como sea, no podría prescindir de una mínima presunción de *identidad*. Pensar que “el mundo es un mecanismo de relojería” o que “conocer es iluminar” debe suponer un reconocimiento previo, aún mínimo, de la identidad de lo que se pone en relación. Hay que tener ya una *idea* de lo que define al *mundo* o al *conocimiento* para *perfeccionar* esa idea en el *juicio* (¿por qué no ha de ser la metáfora, también, un *modo* de juicio?) por el que proclamamos su identidad figurativa con una *máquina* o con la *luz*. Al pensar con la metáfora, comprendemos la *similitud* entre la “luz” y el “comprender”, o entre la “traducción” y el “desplazamiento físico”⁴⁶. ¿Y no obliga, además, esta similitud a pensar en *otra*

46 Por utilizar dos ejemplos con que se ha querido mostrar la inevitabilidad de la metáfora incluso en el discurso crítico hacia la misma. Véase a este respecto la sugerente crítica al discurso de Locke sobre el lenguaje figurativo en Paul de Man: “La epistemología de la metáfora”, en P. de Man: Op. cit, pp. 53 ss.

cosa: en una *forma común* a las cosas que se asemejan? Esta *forma* o *esquema* común habría de ser, en la metáfora, *intuido* por la sensibilidad. ¿Pero podría una intuición sensible ser más capaz de captar una identidad formal de lo que lo es un concepto? La metáfora, en cuanto ligada a la comprensión de un “objeto” tan ideal como es el que se supone en la identidad formal de cosas aparentemente distintas, tendría que ser no más que un camino abierto a la determinación ulterior del concepto (típicamente adscrito a la comprensión de la forma común e ideal a las cosas). La metáfora se entendería así (podría decir Blumenberg) como se ha entendido casi siempre: como *un estadio preliminar a la consumación conceptual del conocimiento*: Ahora bien, esta interpretación clásica de la metáfora deja abiertos muchos y viejos problemas: ¿cómo se da la intuición sensible de la forma? ¿Qué forma es posible en lo sensible mismo? ¿Por qué “camino” se comunican la forma sensible y particular con la forma abstracta y universal del concepto? Además, si la metáfora no es sino mera vía hacia el concepto, ella misma resultaría (junto a todo lo estético y retórico) esencialmente superflua ⁴⁷.

¿Qué enfoque alternativo da a estos problemas, y cómo de resolutiva es la perspectiva de Blumenberg? A nuestro parecer, y pese a las críticas a la concepción clásica, no aporta apenas nada relevante. La relación entre metáfora y concepto suele darse, en la obra de Blumenberg, por supuesta, y pese a la prolijidad con la que se describe, apenas se explica. Esta es, por supuesto, una intención declarada de Blumenberg (y de gran parte de los filósofos

47 Como dice Blumenberg, el modo *traslaticio* de hablar equivaldría —desde esta perspectiva— a una serie de pasos precipitados (erróneos), lógicamente superables, en el camino de la consumación lógica (conceptual) del conocimiento. El logro de tal *estado* demostraría la esencial inutilidad de la perspectiva histórico-conceptual (cuyo único sentido sería, entonces, el de liberarse de los prejuicios). Cf. *Paradigmas*, pp. 41-42.

retóricos, para los que, en cierto modo, “explicar” parece consistir, en ocasiones, en no más que “describir”⁴⁸. Así, en *Paradigmas para una metaforología* ofrece diversas descripciones del proceso de *terminologización* de las metáforas, y afirma que en algún momento de esa descripción *ha de hacerse evidente* la relación entre “(...) *concepto y metáfora, definición e imagen como unidad de la esfera de expresión de un pensador o una época*”⁴⁹. Pero describir no es explicar, y Blumenberg no explica cómo se da esa unidad entre definición e imagen, o entre concepto y metáfora. De otro lado, la idea (inversa con respecto a la perspectiva clásica) del carácter fundamental (y no solo originario) de la representación figurativa con relación a la conceptual, no parece que clarifique tampoco el asunto de la relación entre los dos ámbitos. Más bien lo vuelve más difícil, en tanto la representación metafórica es concebida como la expresión de lo *inconceptuable* y, por ello, como *inconmensurable* con respecto al concepto.

3. Los problemas de la metaforología.

La metaforología blumenbergiana se ha desarrollado en dos etapas. En la primera de ellas, la enunciada en *Paradigmas para una metaforología* (1960), Blumenberg la concibe como una suerte de disciplina auxiliar en la tarea de autocomprensión histórica de la filosofía (es decir, una parte de la tarea de la historiografía de los conceptos – concebida originariamente por Dilthey – o, incluso, esta misma en su totalidad)⁵⁰. Esta tarea había de consistir básicamente en investigar y describir los cursos histó-

48 Blumenberg declara su intención de no tratar este asunto, al menos exhaustivamente; su objeto –afirma– es *ejemplificar* el problema y su propio modo analítico de tratarlo (Cf. *Paradigmas*, pp.171ss)

49 *Ib.*, p. 92.

50 *Ib.*, p. 165.

ricos que siguen las metáforas en la génesis de los conceptos, proporcionando la base para ulteriores análisis terminológicos⁵¹. En una segunda etapa, tal como el propio Blumenberg declara en un opúsculo de 1979 (*Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*), la metaforología se concibe como una especie de *fenomenología histórica del mundo de la vida* (más que como una mera teoría de las representaciones)⁵². En ambos casos, el proyecto de la metaforología blumenbergiana se enfrenta a no pocas dificultades.

El primer problema resulta de la consideración de cómo, desde un conocimiento tan tentativo y dado a la verosimilitud, como es, de forma explícita, la metaforología, se podría lograr un grado de precisión suficiente como para oponer al saber conceptual el *descubrimiento y descripción de las representaciones metafóricas que se le ocultan*, o de las *auténticas relaciones pragmáticas que subyacen* en aquellas representaciones. No parece razonable presuponer, sin más autoridad epistémica que la que corresponde al ensayo, la validez de un proyecto con vocación *paradigmática* como parece ser la metaforología de Blumenberg.

En segundo lugar, la metaforología parece apoyarse en *aquello mismo que pretende desvelar* como epifenómeno histórico-simbólico. El trasfondo historiográfico y filológico del trabajo de Blumenberg supone usar y prestar validez a todo el *instrumental conceptual* de aquellas ciencias como punto de partida en la “deconstrucción” de *lo conceptual* mismo. Del mismo modo, la perspectiva historicista y, en general, todo el bagaje filosófico tomado de la fenomenología y la tradición filosófica en la que se

51 Ib., p. 129.

52 Sobre esto Ros, op. cit., 227ss, y Duran, op. cit., p. 125.

inscribe el pensamiento de Blumenberg supone, todo ello, una carga considerable de conceptos sin los que la metaforología (incluso como no más que una cierta técnica fenomenológico-descriptiva de deconstrucción de conceptos) no podría darse. Como se ha señalado, el enfoque deliberadamente no sistemático e impreciso de la metaforología de Blumenberg (en sus dos versiones) es, en un sentido, coherente con la concepción sobre la verdad y el conocimiento que mantiene el autor, pero, al mismo tiempo, parece inconsistente en tanto trata de explicarse a través de un discurso plagado de conceptos y supuestas objetividades⁵³. No parece, por demás, que a Blumenberg le quede más remedio que moverse en esta *ambigüedad* entre las *exigencias de lo teórico* y la *resistencia a lo mismo*. De un lado, la *metaforología* pretende expresar un saber y, como tal, ha de plegarse a ciertos requisitos de teoriedad. Pero, de otro lado, la legitimidad del discurso teórico es puesta en duda por los resultados de esa misma *metaforología* (que muestra la relevancia, cuando no la preeminencia de la metáfora sobre el concepto, así como el carácter antropomórfico del *logos* en que ambos se aúnan en función de intereses más pragmáticos que puramente explicativos). Si la ciencia o la filosofía no tienen más autoridad epistémica que cualquier otro discurso (e incluso, cabe sospechar que menos, en cuanto olvidan el carácter metafórico de sus ideas), poco sentido tiene elaborar un discurso teorizante tal como el que podría suponer la propia *metaforología*. Y, sin embargo, este discurso parece necesario en cuanto tiene que mostrar justamente su propia inanidad.

Hay que reconocer, no obstante, que para algunos, la *metaforología* podría derivar todo su valor, justamente, de esa ambi-

53 Es decir, en lo que, según la metaforología, no debería representar más que un "relato" o "metáfora" más. Cf. también Peres, op. cit.

güedad en la que se mueve. Y, más específicamente, del modo de afirmar su tesis: mostrándola en la manera misma de decirla (haciendo lo que en ella se dice al decirla) o, como ingeniosamente se ha dicho, “amalgamando el *pensar en historias con la historia del pensar*”⁵⁴). Aunque esto resulta discutible. En efecto, parece que una investigación filosófica debería poder asumir en su propia forma de proceder aquello mismo (o sus consecuencias) que procede a mostrar como verdadero. Pero, obviamente, esto no puede significar incurrir en la falacia de confundir *la forma de proceder* con alguna modalidad de *argumento o prueba*. Dicho de forma más clara: no sería legítimo justificar la preeminencia representativa de la retórica apoyándonos, para ello, en un discurso meramente retórico (por muy explícita e intencionadamente que se haga). Si bien la otra opción (el discurso conceptual), y tal como hemos indicado más arriba, supondría fundamentar algo (el carácter preeminente y fundamental de la metáfora) en aquello mismo – el concepto – cuyo carácter fundamental estamos, al mismo tiempo, negando. No parece, pues, que la metaforología, según nos parece que la concibe Blumenberg, pueda justificarse fácilmente como un proyecto de saber, al menos desde una consideración epistemológica ordinaria.

La metaforología como síntoma de una “modernidad consumada”.

En un viejo e inspirado ensayo sobre la ilusión, el pensador francés Clément Rosset⁵⁵ nos recordaba que aquello en lo que

54 Así lo describía el profesor Isidoro Reguera en un artículo periodístico (“Blumenberg, la narración infinita”, *El País*, 22-1-2005). Vease tb. la introducción de Valeriano Bozal a *Las realidades en que vivimos*, ed. cit.

55 Rosset, C. *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Tusquets; Barcelona, 1993.

fondea nuestra vivencia de lo trágico y que, por insoportable, buscamos siempre ocultar, no es otra cosa que la incapacidad de la realidad para ser otra, su inapelable, absoluta y temible singularidad. Ante tamaña y temible idiotez – decía Rosset – el hombre no habría resistido el afán de hacerla interesante (y entrañable) dotándola de algún sentido. Todo el universo simbólico de la cultura sería así, con Nietzsche, el de una ilusión trascendente, el de un desdoblamiento predicativo de lo que por absolutamente simple no admite predicado alguno (ni tan siquiera el de ser “absurdo”, “trágico” o “único”). También en Hans Blumenberg la cultura es concebida como un producto ilusorio con el que crear sentido y protegerse de ese Absoluto que, por su radical singularidad, se nos muestra totalmente incomprensible e inhumano. El mito, la metáfora y la religión ostentarían claramente este papel creador y protector, como poesía y como terror, dice Blumenberg⁵⁶, como génesis de la cultura misma y como fuente de los tabúes impensables y las obviedades impensadas que delimitan, a la vez que posibilitan, aquella génesis. Pero no solo la religión: también la metafísica y la ciencia, en cuanto poseen, según Blumenberg, el mismo carácter ilusorio y funcional (ambas construyen sus redes conceptuales de la materia de aquellas obviedades: en el magma histórico y simbólico que conforman las imágenes y metáforas fundamentales). La filosofía, la ciencia, la cultura toda – dice Blumenberg – consisten en el esfuerzo sostenido de mantenernos en una posición de supervivencia, a distancia de los inhumanos e inasequibles inicios y finales, produciendo una y otra vez esos “rodeos” y “disgresiones” que

56 Cf. *El Mito y el concepto de realidad*, cit., p. 15 ss.

constituyen la trama misma de la civilización y que sirven para humanizar el mundo⁵⁷.

Ahora bien, ¿qué ocurre si se desvela el carácter ilusorio y antropomórfico de toda la génesis cultural? ¿No es incompatible *la cultura como consuelo con el saber que la cultura es consuelo*?⁵⁸ ¿Y no es esto lo que ocurre precisamente *ahora*? ¿No es a lo que da lugar la misma *metaforología* de Blumenberg? De un lado, afirma el autor, las metáforas que alimentan los paradigmas de la ciencia moderna no parecen ya compatibles con la finalidad antropológica de encontrar acomodo en la realidad. Por ejemplo, las metáforas creadas en torno al copernicanismo⁵⁹ y con las que se inaugura la modernidad, o la misma imagen que hoy proyecta la concepción científica del mundo, muestran un universo sin sentido o valor, indiferente a la vida humana. De otro lado, el desvelamiento del trasfondo mítico y metafórico de los “grandes relatos” metafísicos, sumado a la ya vieja teoría del antropomorfismo del mito y la religión, dejan al ser humano sin las fuentes tradicionales de representaciones de totalidad y orientación moral o, al menos, dejan a estas sin la autoridad y el poder de convicción suficientes. En cuanto a esto último, la propia *metaforología* blumenbergiana supone el abandono consciente de la *metáfora* como respuesta a las grandes preguntas que constituyen – según Blumenberg – el genuino existir humano, por lo que no parece que dicha metaforología pueda llegar a substituir

57 Cf. *Trabajo sobre el mito*, cit, p. 124.

58 Cf. J. Pérez de Tudela en el estudio citado, p. 34 ss.

59 Todavía – según Blumenberg – el mundo copernicano, pese al descentramiento cósmico del hombre, permanecía en una imagen de racionalidad y mensurabilidad que debía humanizar la realidad. Al menos esta era la imagen más fiel a la intención originaria de Copérnico; otro asunto es el de la metáfora – apuntando a la interpretación nietzscheana -- que luego resultaría triunfante. (Cf. *Paradigmas*, cit. pp. 202 ss.).

en sus funciones ni al mito ni a la metafísica.⁶⁰ Por decirlo con una de esas metáforas que Blumenberg suele sacar a la superficie de su análisis, la *metaforología* deja al hombre *inerme frente a la desnuda y angustiante* verdad; y esa es, tal vez, su principal función. Todo esto parece, por cierto, un ejemplo más de lo que en el ensayo citado de Clément Rosset se denominaba “*estructura oracular de la realidad*”⁶¹: *queriendo evitar una realidad inaceptable por absurda e inhumana, el hombre y su cultura dan un rodeo a través del cual caen sin remedio en el sinsentido que querían evitar*. Así, igual que lo inhumano de la realidad reaparece en la visión científica del mundo, la “desnuda verdad” en que se muestra el aspecto inhumano de lo real retorna en el desvelamiento blumenbergiano del velo retórico y metafórico que la cubría⁶².

Ahora bien, el desvelamiento blumenbergiano es *también retórico*. La metaforología es, también, una colección de metáforas, incluyendo entre ellas a la de la propia “desnuda verdad”, una de las imágenes con que Blumenberg explica el paso a la Modernidad. Esto supone otra vuelta de tuerca. La “desnuda verdad” es parte del imaginario – dice Blumenberg – de la autoconsciencia de la razón ilustrada, obedece al *phatos* del sueño de una *verdad absolutamente desnuda* (objetiva, pública), sin el vestido retórico de la apariencia⁶³. Pero esto – continúa Blumenberg – no tar-

60 Según Blumenberg, el que cultiva la metaforología se priva por eso mismo de encontrar en las metáforas las “respuestas” a esas preguntas incontestables de totalidad y orientación que acompañan insobornablemente a la existencia. (Cf. *Paradigmas*, cit., pp. 44 y 62). Incluso si la metaforología fuese algo así como un proyecto con que dotarnos de las metáforas adecuadas a nuestro tiempo, Blumenberg no habría presentado apenas más que el bosquejo de dicho proyecto (Cf. Wetz, op. cit., p. 26), si es que esa hubiera sido su intención, que más bien parece que no (cf. Duran, op. cit., p. 118)

61 Op. cit., pp. 21 y ss.

62 *Paradigmas*, p. 44.

63 *Paradigmas*, pp. 116 ss.

da en revelarse como una ilusión: lo que parecía desnudez era un ajustado *ropaje de ideas* que nos hicimos, a la medida de la matematización geométrica y científico-natural, de lo que no era sino pura contingencia histórica (mas la manera peculiar en que el hombre se sitúa frente a ella). Frente a esa ilusoria, y ya ineficaz, “verdad desnuda”, la Modernidad habría, entonces, reivindicado el necesario papel de la retórica como garante de una existencia significativa, sobre todo en cuanto la exigencia de verdad objetiva ya no se reconocía como esencial (Rousseau), y la búsqueda de la verdad adquiriría sentido *sólo* en cuanto se pudiera vivir en ella (Kierkegaard). Ahora bien, llegados a este punto: ¿basta realmente con esto? Tiene siquiera sentido esa *búsqueda de sentido*. ¿No será, *también esto*, una metáfora con la que huir del más absoluto nihilismo? ¿Y no será, incluso, el nihilismo un “ismo” cultural y retórico más?... El paradigma filosófico latente en el retoricismo filosófico conduce, pues, a las paradojas y al irracionalismo propios a todo historicismo y relativismo cuando son pensados a fondo. Si toda manifestación cultural es de naturaleza retórica y responde a exigencias pragmáticas contingentes, entonces *también ha de serlo la propia metaforología*⁶⁴, y el *historicismo*, y las *intuiciones ontológicas de la fenomenología*, y el “*mundo de la vida*”, y el *pragmatismo* y el *nihilismo* postmodernos. A no ser, claro esta, que (en otra vuelta de tuerca), se confiese una fe ingenua en que, más allá de toda deconstrucción y paradoja (ese *absoluto* de la *absoluta ausencia de verdad*, al que conduce la especu-

64 La metaforología no es menos relato, ni menos relativa que otros relatos a ese supuesto mecanismo de generación de ilusión que ella misma describe. ¿Habría alguna forma, acaso, de sustentar su supuesta autoridad epistémica? ¿En nombre de qué otro *relato* más verdadero? ¿No es acaso la verdad algo en sí mismo ilusorio? ¿Y no supone esto que la misma enunciación del carácter ilusorio de la verdad es también ella misma ilusoria?

lación *retoricista*), se mantenga alguna verdad inmune a la razón y el lenguaje. A los que no han desarrollado esta fe, pero tampoco han recuperado la confianza en la razón, solo puede quedarles un poso *estético*, y probablemente estéril⁶⁵ de melancolía. En este presunto mundo de la *simulación* consumada, las metáforas ya no pueden ser la respuesta. Como ha dicho algún filósofo “*Dios ha muerto*” (esa metáfora con la que se anunciaba el reinado de la retórica) *ha muerto*”⁶⁶. Y ante esto solo cabe una nueva “salida de caverna”, un abandono consciente de la religiosidad pagana a la que nos han reducido el nihilismo moderno y su danza alrededor de esos ídolos de barro que son las imágenes. O eso, o sucumbir a la melancolía del héroe postmoderno, para el que la filosofía no parece más que un ejercicio de resignación y coleccionismo, un incansable hablar por hablar, carente de toda aura trágica⁶⁷. De hecho, más que *trágica*, la escena a la que aboca el (*ya sospecho-so*) *pensamiento de la sospecha* es a la del moderno melodrama burgués, lleno de nostalgia (por lo que se quiso saber y nunca se supo), de finales abiertos (ese eufemismo de lo insignificante), y de ese *tejer y destejer palabras* con que bien podríamos concebir, quizás, una oportuna metáfora del hastío.

65 Tampoco el arte puede ser, sin más, la solución (como parece sugerir Blumenberg – Parádigmas, p. 62ss –). Sin reglas, sin seriedad, el juego estético no es juego. Sin celebrar *algo*, *sin absoluto*, no hay fiesta. (contra lo que afirma Gadamer; cf. Gadamer, H. *Actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Paidós, 1991.)

66 Juan A. Negrete: “ ‘Dios ha muerto’ ha muerto” (el paréntesis es mío); en VV.AA. *Travesías del pensar*. Ateneo. Cáceres, 2014.

67 ¿Pero resignación por qué? ¿Melancolía de qué? Al menos podemos estar seguros de que en ese *qué* permanecen abiertas las grandes preguntas de la filosofía. La propia existencia humana, como diría Blumenberg, es la mayor pregunta.

BIBLIOGRAFÍA

BLUMENBERG, H.

Paradigmen zu einer Metaphorologie (Suhrkamp, 1960). *Paradigmas para una metaforología* (Traducción y estudio introductorio de Jorge Pérez de Tudela). Trotta; Madrid, 2003.

El mito y el concepto de realidad. Herder; Barcelona, 2004.

La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora. Península/HCS; Barcelona, 2001.

Trabajo sobre el mito. Paidós; Barcelona, 2003.

Salidas de caverna. A. Machado; 2004.

Las realidades en que vivimos (Introducción de Valeriano Bozal). Paidós I.C.E / U.A.B. Barcelona, 1999.

Tiempo de la vida y tiempo del mundo. Pretextos. Valencia, 2007

Naufragio con espectador: Paradigma de una metáfora de la existencia. Visor. Madrid, 1995

La legibilidad del mundo Paidós. Barcelona, 2000.

DAVIDSON, D. *De la verdad y la interpretación*. Gedisa; Barcelona, 2001.

DE MAN, P.: *La ideología estética*. Cátedra; Madrid, 1998.

FRAGIO, A. y GIORDANO, D. (eds.): *Hans Blumenberg. Nuovi Paradigmi d'analisi*. Aracne. Roma, 2010.

GADAMER, H. *Actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Paidós, 1991.

DURAN, L. “Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg”, *Revista de Filosofía*, 2 (2010), 105-127.

MARQUARD, O. *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Paidós; Barcelona, 2001

ORTEGA Y GASSET, J. *La deshumanización del arte y otro ensayos*. Alianza; Madrid, 1987.

NEGRETE, J.A. “ ‘Dios ha muerto’ ha muerto” (en VV.AA. *Travesía del pensar*. Ateneo. Cáceres, 2014)

PERES, C. “On Using Metaphors in Philosophy” (20th *World Congress of Philosophy*. Boston, MA: Paideia, 2006.)

REGUERA, I. “Blumenberg, la narración infinita”, en *El País*, 22-1-2005.

RICOEUR, P. *La metáfora viva*. Ed. Trotta. Madrid, 2001

RIVERA, A.: “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política”, en *Ingenium*, 4 (2010), 145-165.

ROS, J. “La recepción de la metaforología de Hans Blumenberg”, en *Res publica*, 24 (2010), pp. 225-236.

ROSSET, C. *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Tusquets; Barcelona, 1993.

VALDES VILLANUEVA, L. *La búsqueda del significado*. Tecnos. Madrid, 2005.

WETZ, F. J. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Edicions Alfons el magnànim- I.V.E.I; Valencia, 1996



EL FILÓSOFO COSMONAUTA O QUÉ PAPEL DESEMPEÑA EL FILÓSOFO EN LA SOCIEDAD

Luis Fernando Moreno Claros



Texto/ponencia leído para la “Mesa redonda en torno al tema: La dimensión social de la filosofía”, celebrada en Cáceres el sábado 18 de abril de 2015, IX Jornadas filosóficas “Paradoxa”.

Entre las filigranas pétreas que adornan el flanco lateral derecho de la puerta norte de la catedral nueva de Salamanca (Puerta de Ramos) hay una curiosidad que atrae a los turistas por lo extraordinario de su ser: un astronauta labrado en piedra de Villamayor. Allí está, en ademán sideral, como si hubiera surgido de la imaginación de un anónimo escultor gótico en el siglo XVI (la catedral nueva se construye entre 1513 y 1733).

La idea casi mágica de esta supuesta aparición del futuro incrustada en el legendario pasado se debe a la venturosa ocurrencia de un joven cantero del siglo XX (Miguel Romero). Restaurando las figuras y filigranas originales de la puerta norte y aprovechando un espacio en el que el tiempo había comido la piedra,

lo utilizó para dejar su huella a los siglos venideros esculpiendo el motivo del astronauta. En 1992, año en que lo esculpió, acaso fuera éste el símbolo máximo del triunfo de la técnica, pues internet estaba en pañales. Por la apariencia de su traje espacial, es seguramente un homenaje a los primeros hombres que pisaron la luna aquel glorioso verano de 1969 en la misión del célebre Apolo 11.

El cosmonauta no aparece andando por la luna como lo hicieron Armstrong y Aldrin el 21 de julio del mencionado año, sino flotando en el espacio, ingrávido; se observa un pequeño cordón que suministra el oxígeno al interior de la enorme escafandra: ¿pálido recuerdo del famoso grupo escultórico helenístico “Laocoonte y sus hijos”?

Cuando voy a Salamanca visito el astronauta como un ritual. Aparte de que me hace gracia, al observarlo en cierta ocasión, después de haber asistido a una conferencia de filosofía, pensé que esta figura tan excéntrica, incrustada en semejante marco, bien puede erigirse en símbolo de una figura asimismo excéntrica y anómala en la historia del mundo, me refiero a la figura de quien bien podríamos denominar “el cosmonauta de las ideas”, el filósofo.

El denominado “amante de la sabiduría”, el filósofo, nació en la antigua Grecia y fue una figura original en su tiempo, pues no era un guerrero ni un artesano, tampoco fue comerciante, marino o político, sino un hombre inclinado al pensamiento. Su hábitat espiritual era el lógos, la razón; y también, la sophía, el saber; por ello es lícito decir que gravitaba en la esfera de los conceptos, los cuales eran para él lo mismo que estrellas y planetas.

Filósofos fueron los primeros hombres que, dejando aparte los mitos como explicaciones de los hechos naturales, se preguntaron por el arjé o el principio de las cosas, y supusieron que este mundo nuestro con todos sus soles y galaxias es propenso a

la unidad y al orden en lugar de al caos, así como que los fenómenos naturales se ocasionan por causas más concretas y físicas que la voluntad y la acción de los dioses.

Los filósofos y sus cavilaciones sobre los hechos naturales y el devenir del mundo pronto fueron objeto de farsas y burlas, a causa precisamente de que lo extraordinario siempre suscita recelos.

Es célebre la burla de aquella muchacha tracia que se mofó del gran Tales de Mileto porque cayó en un hoyo mientras caminaba absorto mirando las estrellas. Tales era un cosmonauta de las ideas, sin duda; y no sólo eso, también fue un hombre valiente, seguro que con gran placer hubiera caminado por la luna al lado de Armstrong. Fue, además, un científico pionero pues, curiosamente, su tesis que estableció el agua como “principio de todas las cosas” hoy la sustentan los astrofísicos cual prueba y signo más evidente de la posibilidad de vida en otros planetas.

El filósofo Tales se tomó a mal la risa de la criada tracia y para demostrarle que también podía ser un hombre práctico, se dedicó a los negocios. Previendo una gran cosecha de aceitunas alquiló todas las prensas de aceite que pudo y cobró sus buenos diezmos a los aceituneros que quisieron utilizarlas. Fue también constructor de artefactos de guerra, predijo eclipses, y realizó varias proezas más de las que dio noticia Diógenes Laercio en su célebre libro “Vidas de los filósofos más ilustres”.

En suma, que el filósofo, aunque piensa mucho y lo abstraen materias ajenas al ajeteo cotidiano no por ello debe ser necio o tonto e incapaz de vida práctica. Esto mismo le dijo Arthur Schopenhauer al banquero que le anunció que había quebrado llevándose en esa quiebra todo el monto de la fortuna que el filósofo pesimista había heredado de su padre y de cuyos dividendos pensaba vivir a perpetuidad. “Mire usted —le escribió

Schopenhauer al banquero—, o me devuelve mi fortuna intacta por las buenas o se la sacaré por las malas. Soy filósofo, pero ningún tonto. Y ya dijo Kant: si debes puedes, así que ya lo sabe: ¡pueda usted!”.

Desde la época de Tales, Kant o Schopenhauer hasta nuestros días la idea que tenemos del filósofo ha variado poco en sus rasgos teóricos fundamentales. Seguimos pensando en él como en un ser distinto de lo que suele ser la media de lo común, un enamorado del conocimiento y del pensamiento, alguien que consagra su vida a la sabiduría. Sin embargo, a esta figura la rodean hoy otros matices relevantes.

Antiguamente, salvo rarísima excepción, solían ser sólo varones quienes se consagraban a este menester de la filosofía; en nuestra época también hay mujeres filósofas. Una de las más destacadas del siglo XX fue la alemana y judía Hannah Arendt, alumna de Heidegger y Jaspers e inspiradora a su vez de fecundas corrientes de pensamiento.

En sus años de joven pensadora, Arendt demostró que la filosofía, más que simple amor al conocimiento, es amor por la vida en su totalidad. Consagró la suya a celebrar el nacimiento y la vida, pero al mismo tiempo a analizar aquello que la limita, debilita y mata, sobre todo desde el punto de vista de lo que Napoleón Bonaparte declaró como “el destino de la edad moderna”: la política. Hannah Arendt extendió su mundo conceptual anclado primero en la filosofía teórica para terminar siendo una gran teórica de la política, una experta en el mundo del “aquí y el ahora”.

Si bien Arendt se declaró fascinada desde pequeña por el estudio de la filosofía, fue precisamente ella quien terminó encarnando a un tipo de filósofo que había dejado de mirar al cielo para bajar a la tierra y enfrentarse con sus realidades más acuciantes.

Decía más arriba que hoy apenas ha variado la idea general de lo que es un filósofo, pero lo que sí ha cambiado es el sentido de lo que entendemos por “sabiduría”, eso que siempre se tuvo y sigue considerándose el objeto del amor del filósofo.

Hoy el filósofo no es cosmólogo ni naturalista. Hay tantos saberes, tantas ciencias diversas, que al filósofo solemos centrarlo en la esfera de las ciencias humanas. La cosmología ha quedado para los teóricos de la astrofísica.

En la actualidad el filósofo encaja mejor con la idea de “humanista”, entendido el término en el sentido que le diera Erasmo de Rotterdam siguiendo a Terencio y su célebre lema: “Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno”. La sabiduría del filósofo se define hoy por su enfoque a lo humano, a la humanidad en general y al “hombre concreto”, que diría el agónico Unamuno.

Aun así, y aunque “conocer” el universo y sus orígenes es demasiado complicado, al filósofo le es difícil dejar aparte su empeño en obtener una visión panorámica y general de la totalidad, aun cuando esta “totalidad” sea un eufemismo grandilocuente para referirse a la extraordinaria vida humana en su conjunto más que a los misteriosos orígenes del universo interestelar.

De ahí que todavía pueda seguir llamándosele al filósofo cosmonauta de las ideas, aunque sólo sea por ese empeño suyo — acaso ilusorio e ingenuo— de contemplar las cosas de la vida humana sub especie aeternitatis (desde la perspectiva de la eternidad) como pretendiera el gran Baruch Spinoza, filósofo judío holandés, pulidor de lentes de oficio al que expulsaron de la sinagoga de Ámsterdam por sostener la revolucionaria tesis de que Dios y el mundo son lo mismo.

El prominente José Ortega y Gasset, nuestro “filósofo español” por antonomasia, enseñó que el filósofo se preocupa por

la existencia y se ocupa de cuidarla; además, que al filósofo lo sustenta la fe en aportar una visión universal de las cosas; y para Ortega “las cosas” son todo lo que nos pasa, la vida de cada cual, la particular de cada uno, y la vida en abstracto, la que nos compete a todos en general.

Algo parecido afirmaba el controvertido pensador alemán Martin Heidegger, armado de su farragoso lenguaje, al establecer la “Sorge”, el “cuidado” como característica esencial del hombre que está aquí, en el mundo, preocupado por su vivir cotidiano y por el final de la vida, la muerte, a la que Heidegger consideraba la posibilidad que siempre es posible y está abierta para cualquier ser vivo y, a la vez, “la imposibilidad máxima de todas las demás posibilidades”.

Volviendo a Ortega, éste apostó por la idea de un filósofo con visión panorámica de proyecto vital, por alguien que establece un plan para desenvolverse mejor en la vida. Filosofía, para el gran maestro madrileño, fue siempre una propuesta y una apuesta de vida. Y una gran perspectiva, un burladero privilegiado desde el que protegerse, pero también desde el que lanzarse sin temor al gran ruedo de la vida.

En esto Ortega era nietzscheano, Nietzsche también apostó por la vida, aunque ésta fuera trágica.

Nietzsche idealizó a los filósofos de la Antigua Grecia porque los consideró hombres de una sola pieza, “tallados en un solo bloque de piedra”; los sabía auténticos, arrogantes y vitales. Así hubiera querido él a los filósofos de su época y a los venideros. Y, además, tenía a estos filósofos verdaderos por hombres ejemplares de los que se puede aprender a vivir. Esto es lo que reivindica en la actualidad el joven y exitoso filósofo Javier Gomá: la ejemplaridad cual hilo conductor de la buena vida.

En suma, para los filósofos de corte “vitalista”, tal y como lo fueron Nietzsche, Hannah Arendt y Ortega, filosofar significa ocuparse de la vida ya sea como tragedia, acontecimiento y esperanza o como lo que nos pasa de veras y lo que nos compete a todos.

Para otros pensadores, más pesimistas, filosofar significó igualmente preocuparse de esta vida, pero teniendo en cuenta que algún día se nos acabará y que la muerte asoma en el horizonte. Baltasar Gracián, el tétrico pesimista barroco español, consideraba la filosofía —siguiendo la parte más grave del estoicismo latino— sólo una preparación consciente y reflexiva para el bien morir: la vida era, a su entender, negrura toda, los hombres malísimos, las mujeres peores, la trama del mundo y su tráfago se desenvuelven entre el engaño y la ilusión vana.

En cualquier caso, el filósofo hoy, el filósofo entendido a secas, vitalista o pesimista, tendrá que seguir pensando en la vida y en la muerte. ¿Pesimista o vitalista? Eso dependerá de su carácter. Ya se sabe que filosofía es carácter, lo mismo que la vida de cada cual, el carácter la determina.

Preguntas tan esenciales y evidentes del tipo “¿Cómo vivimos?” “¿Es posible vivir bien?” “¿Qué necesitamos para ello?” O “¿Cómo encaramos la muerte?” Jamás pierden —ni perderán— su vigencia e importancia.

Y hasta la vieja pregunta por “el sentido de la vida” adquiere cada vez más sentido en una sociedad como la nuestra, que parece haber renunciado a pensar (al menos públicamente) en los problemas más profundos del ser humano.

Los ciudadanos de las llamadas sociedades abiertas y avanzadas vivimos hoy rodeados por la tecnología y anonadados por ella, también, consumidos por el ansia de consumir. Nuestras sociedades democráticas quedan en manos de políticos mediocres

y banqueros sin escrúpulos; para ellos y para la gran mayoría de ciudadanos masificados y tecnificados el pensamiento serio y la cultura más noble parecen haber caído en decadencia cuando no en el olvido.

Hay evidencias de que el pensamiento claro y bien estructurado, la reflexión sobre lo que somos y lo que nos pasa tiende a reducirse cada vez más a ámbitos privados con mínima relevancia pública; sólo hay que leer los diarios, ver los debates televisivos o analizar qué libros o películas acaparan los aplausos de la mayoría.

De cuando en cuando alguno de nuestros más lúcidos intelectuales (algún filósofo de profesión entre ellos, aunque no muchos) publica artículos periodísticos o algún libro en los que plantea este problema; esos tímidos intentos obtienen escaso eco y sólo entre personas que piensan de manera parecida pero que, por desgracia, no tienen relevancia ni poder político. En todo caso, las clases gobernantes hacen caso omiso de las críticas estén o no bien fundadas.

¿Qué queda para la filosofía y qué para el filósofo en semejante ambiente?

Epicuro enseñó que la filosofía debe ser “maestra de vida”, a él se atribuye ese célebre pensamiento tantas veces repetido que reza: “Vana es la palabra del filósofo que no cura los sufrimientos del hombre. De la misma manera que no es útil la medicina si no cura las enfermedades del cuerpo, tampoco lo es la filosofía si no sirve para minimizar las enfermedades del alma”.

En este sentido tan epicúreo, nuestro filósofo cosmonauta ocupa un sitio privilegiado en los espacios siderales desde el que divisar la vida humana en general y la vida de los humanos en particular; desde allí ha de ver, como es natural, los afanes y

el sufrimiento de las criaturas. Es posible que piense con Platón, que el mundo es asombroso, pero igualmente que al mismo tiempo vea la vida en general y la actualidad en concreto como la fuente de un enorme cúmulo de problemas e injusticias.

Dada su posición celeste, el astronauta pensador se sitúa más cerca de aquel mundo platónico de las Ideas eternas; seguro que a través del visor de su escafandra podrá contemplar la belleza del universo, la placidez de los espacios infinitos en oposición a la marabunta que gobierna en la torturada madre Tierra, donde predominan la corrosión y la muerte.

Flotando entre los dos mundos, es seguro que el cosmonauta filósofo elegirá como ideales el Bien, la Justicia, la Verdad, y todo lo que de ello se deriva, tal y como vienen haciéndolo hombres y mujeres pensantes desde la Antigüedad.

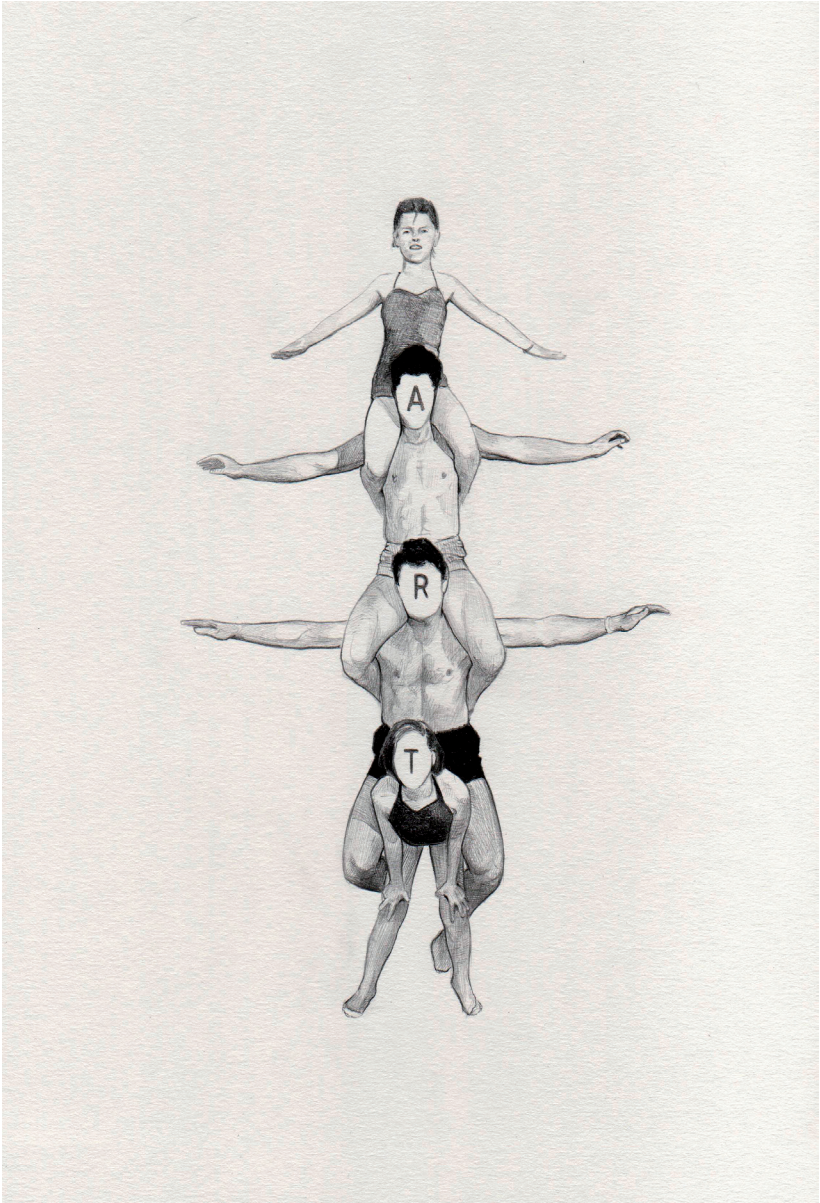
Y aunque al regresar a la tierra voces sediciosas le aseguren que dichos ideales están caducos o que son inalcanzables, él hará caso omiso y deberá actuar como si fuera posible alcanzarlos, invadido de nostalgia por los espacios celestes que ha dejado.

Desde esta perspectiva de universalidad y eternidad, y al mismo tiempo de regreso a la tierra, de compromiso con ella, al filósofo le será lícito preguntarse y preguntar a todos las célebres preguntas:

¿Encaminamos nuestras vidas a lo mejor, actuamos en este mundo nuestro inspirados por los ideales de bondad, verdad y justicia? ¿Nos comportamos como es debido con nosotros mismos y con nuestros semejantes; con nuestro medio ambiente? ¿Actuamos como hombres sensatos, como ciudadanos? Y centenares más de preguntas semejantes o de cualquier otro tipo. Porque el filósofo destacó siempre desde sus inicios por la insistencia de su preguntar, generalmente inoportuno. Con sus preguntas aguaba las agitadas fiestas de los inconscientes, pues siempre

fue un aguafiestas. El corrosivo Schopenhauer lo comparó a ese trasnochador que da voces en medio de la plácida noche y despierta a los burgueses que duermen el dulce sueño de los que están en la inopia; hoy el filósofo, cosmonauta lúcido regresado a la tierra, tiene que seguir ejerciendo esta función.

Tal es la tarea del filósofo.



LÓGICA Y DOCENCIA DE LA FILOSOFÍA

Una reflexión didáctica y algunas propuestas (y repasos...)

Francisco Molina Artaloytia

1. Un introito académico-administrativo

La Lógica es una ciencia formal con gran aparato técnico en la que el análisis y el cálculo son herramientas imprescindibles. En nuestro contexto académico, los departamentos o áreas en las que se incluye la Lógica están vinculados a los estudios superiores de Filosofía. Sin embargo, por gremialismo o pura “endogamia” no será extraño que las asignaturas de Lógica matemática o Lógica (o bajo otras denominaciones directamente referidas a las aplicaciones) de otros planes de estudio, normalmente ingenierías y en algunos casos matemáticas y psicología, caigan bajo el manto administrativo del departamento de turno que la haya ofertado o que tenga cierto aire de familiaridad. Es una situación análoga a la que acontece con otras materias cuya investigación, en el sentido fuerte, está en los departamentos filosóficos y cuya

docencia será ejercida por especialistas “no filósofos” de otras facultades, con frecuencia con el uso del término teoría como coadyuvante. Así ocurre con la teoría y la filosofía de la educación, del derecho, la sociológica, la política, etc. a las que habría que añadir toda suerte de epistemologías, metodologías, éticas y deontologías e historias “particulares” de los saberes de turno que quedan en manos de los especialistas en ese saber “particular”. En principio pensamos que es el currículum investigador el que da el perfil de los docentes de enseñanzas superiores (y medias) y no queremos pensar, lo que sería temerario y seguramente injusto, que sea necesario haber estudiado tal o cual “grado”. El itinerario intelectual es luego una cosa mucho más complicada. Pero sí consideramos que la adscripción administrativa sí es importante porque tiene consecuencias de calado político y organizativo en la vida social y académica. Dicho de otra forma, cada docente o investigador tendrá el currículum que tenga y será seleccionado con los mejores criterios, que no tienen por qué incluir haber estudiado determinada carrera (aunque sí haberse valorado), pero las materias deben adscribirse a los departamentos que les son propios por razones históricas y académicas y no consideraciones de “otra naturaleza”.

Ocurre, no obstante, que estos saberes que son más bien meta-discursivos, (esto es, que no encaran directamente la realidad sino otros saberes o discursos) requieren de sus practicantes una sólida formación en la materia sobre la que se va a hacer el saber “de segundo orden”. Difícilmente se podrá hacer filosofía de las matemáticas sin tener cierta formación matemática o historia de tal o cual ciencia sin tener familiaridad con su lenguaje y tradiciones. Por otra parte, dado el carácter “punta” que adquieren los saberes y las técnicas, es muy frecuente que algunos de sus especialistas

(no haciendo gala precisamente de cultura) minusvaloren o consideren más bien un divertimento el conocimiento de la historia de sus prácticas o la reflexión crítica (filosofía) sobre las mismas.

Ni qué decir tiene que hay físicos (vale decir científicos naturales y/o sociales) con intereses y gran profundidad filosófica en su dedicación, y “filósofos titulados” que simplemente ostentan una diligencia administrativa para ciertos trabajos. Las personas, el profesorado, las plantillas de investigación, son todas diversas y es cierto que al final uno sabe sobre lo que lee, ve y piensa, y no solo sobre el plan de estudios que cursó en determinada época de su vida. De hecho, los estudios de “Filosofía pura” desde el primer curso tienen una relativamente corta vida en nuestro país. Hasta entonces los licenciados en Filosofía, lo eran también en “Ciencias de la Educación”, o en “Letras”, y no era la filosofía sino una sección o especialidad y mucho profesorado también puede proceder de otras de las llamadas Humanidades o de estudios teológicos.

2. Esa cosa llamada Lógica y los currículos

Cuando Chalmers¹ usó para la *ciencia* el juego de palabras que usamos para encabezar el epígrafe lo hacía a sabiendas de lo manoseado que está el término “ciencia”. Para la Lógica podemos encontrar, en perspectiva diacrónica, una gran densidad semántica, ya por no hablar de su sentido “no técnico” o *folk*, más vinculado a la psicología del sentido común. En esta reflexión, claro está, nos referimos a la Lógica formal, a la ciencia simbólica de la inferencia. En otras tradiciones, de gran calado, se ha usado Lógica como algo parecido, o idéntico, a una teoría del conocimiento, algo así como una “Lógica filosófica”.

1 CHALMERS, A.F. *Qué es esa cosa llamada ciencia*. Siglo XXI: Madrid, 2000.

En los planes de estudio cursados por los actuales profesionales de la filosofía, la Lógica era, al menos, una asignatura anual de cierta importancia. Al mismo tiempo cierta convivencia con la profesión echará de ver que con cierta asiduidad se entablan con ella relaciones de amor y odio. Por una parte se la acusa de árida, de no ser “filosofía”, de ser alienante, de ser inútil para lo que “realmente importa” o de parecer un juego. Por otra se acusa a los detractores de su alergia a los símbolos o al rigor formal o su falta de formación en la misma (incluso de habilidad racional en general). En gran parte este debate podría considerarse inmaduro y escolar. El hecho de no ser “filosofía” *sensu stricto* no le resta un ápice de importancia para la propia filosofía, principalmente por dos motivos. En primer lugar porque en todo currículo existen materias fundamentales que no son en puridad de la especialidad, y en segundo lugar, y quizá sea argumento más fuerte, porque la Lógica nace imbricada en la Filosofía, se ha ido renovando con los mismos avatares, y su “área de investigación” comprende el área general de la filosofía analítica (en general, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, filosofía de la mente...) Además la lógica y su fundamentación sugiere importantes problemas filosóficos genuinos no solo en esas ramas con las que se haya “hermanada” sino incluso en la ontología, como se echa de ver en el problema de la identidad. Por otra parte, dado el alto grado especificidad de las habilidades lógicas, tampoco se puede esperar que todos los especialistas en filosofía sean expertos en Lógica, como no se puede pedir que lo sean en Estética.

Además debemos tener en cuenta que la asignatura de Filosofía del primer curso de Bachillerato (o el 3º del B.U.P. correspondiente al plan de 1970) contenía una serie de contenidos que no eran “filosofía pura” sino saberes auxiliares

o muy relacionados con las áreas filosóficas tales como la sociología, la antropología, psicología y lógica (y a veces teoría de conjuntos). En los programas de educación secundaria la Lógica ha tenido una presencia intermitente. De estar como uno de los bloques junto Psicología y Ética/Sociología en la Filosofía del antiguo B.U.P. referidos pasó luego a cierta situación indeterminada. La L.O.G.S.E. provocó el primer giro cívico de la filosofía administrada y los contenidos psicológicos fueron desplazados a una materia nueva, la Psicología, cuya problemática de adscripción departamental todavía sigue dando problemas por más que la normativa sea cada vez más clara al respecto. Entraron con mayor potencia los contenidos antropológicos y los ético-políticos. La Lógica, empero, seguía presente y así lo hizo con la L.O.C.E. que reabrió las puertas a la metafísica y de un modo más claro, a la epistemología. Sería la L.O.E., que acentuaría el referido giro cívico, la que dejaría la aparición de la Lógica en los temarios al albur de los currículos autonómicos. En el caso extremeño Lógica formal e informal era uno de los apartados añadidos al tema de *La dimensión lingüística y simbólica del ser humano*. La Filosofía de la L.O.M.C.E. engrosa hasta el límite el programa y la coloca curiosamente junto a la Retórica, la Éstética, la Ética y la “Filosofía empresarial” en un apartado de “Filosofía práctica”. Creemos, de una parte, que su ubicación junto a la problemática filosófica del lenguaje es acertada, pero por otra nos parece inadecuado que esté en ese extraño harén disciplinar que el legislador ha llamado “filosofía práctica” abandonando el lugar natural que le correspondería junto a la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia. De ello, no obstante, se puede debatir. La lógica filosófica, que para Wittgenstein no existía, es una

especie de “teoría del conocimiento” y aunque la lógica es instrumento (“órganon”) del saber y el conocer, difícilmente se le puede encomendar a nuestra Lógica formal que se abandone a prácticas tan “materiales”.

En la práctica docente, la ausencia — hasta ahora — de pruebas estandarizadas, tipo P.A.U. que incluyan la materia de Filosofía del primer curso de Bachillerato, ha posibilitado un — por otra parte deseable — libre arbitrio en la cátedra, que en relación con la Lógica podía propiciar dos resultados adversos:

Una invasión de un periodo completo (en ocasiones una evaluación) íntegra dada la mucha importancia dada por el profesorado a la materia, con lo que cualquier sabe que ello solo puede ocasionar una disminución muy apreciable de los demás contenidos.

Directamente su exclusión sobre la base vaya usted a saber qué razones. Desde el hecho de que “no es filosofía”, a que en un tema eso no se entiende, o el más inconfesable de que el docente no domina correctamente las técnicas.

En el caso invasivo creemos que es un exceso en toda regla que muy difícilmente encajaría con una concepción armonizada del programa. Parecería el trimestre metido con calzador y haríamos de él una cama de Procusto, esta en la que la mejor manera de ajustar el encamado es cortarle las piernas si le asoman fuera. Bastante exigua en la presencia de las materias filosóficas y su carga lectiva como para además sacrificar bloques enteros de la introducción a la misma.

En el caso del desplazamiento u omisión intentaremos desmontar los posibles argumentos en contra. Es cierto que la Lógica formal no es “filosofía”, pero de la misma forma que no lo es la Sociología, ni lo es la Antropología, o la Historia de la Ciencia y sin embargo las consideramos fundamentales dentro del

programa. ¿Por qué? Porque la materia no se concibe como una “Filosofía pura” sino como una introducción a la misma y resultaría muy difícil entrar en ese terreno sin conexión con los saberes más inmediatamente adyacentes que — además — en nuestro entorno académico guardan una potente conexión con ella. Esos saberes no solo ayudan a hacerse una idea introductora de las áreas filosóficas sino que generan dentro de ellas algunos de los más interesantes problemas.

En relación con la complejidad en la impartición creemos que ello puede saldarse con buenas prácticas didácticas, aunque en nuestra experiencia es preferible, desde el punto de vista de la herramienta que es la Lógica y de que supone destrezas que hay que entrenar, el convertirla en un elemento transversal al programa. Dado que en la introducción a la filosofía se hablará de la racionalidad y el pensamiento, una vía que sugerimos es presentar la Lógica como la ciencia de la inferencia e ir repartiendo el dominio de las técnicas de formalización y cálculo a lo largo del curso y en interacción con el resto del programa. Sobre la falta de formación o actualización del docente, habría que conjurar la llevada y traída “formación permanente” o de actualización y, desde luego y aunque suene academicista, incluir de forma sistemática en las pruebas de acceso a la función pública docente de la especialidad ejercicios que sirvan para constatar un dominio de cierta calidad de estos contenidos eminentemente procedimentales, como en ocasiones — y a nuestro juicio muy sensatamente — se ha hecho.

3. Algunas sugerencias didácticas

Uno de los apartados que pueden proporcionar mayores recursos para la docencia de la Lógica en educación secundaria es el que

se refiere tanto a las falacias formales como a las informales. Las falacias informales no están referidas a la estructura de los razonamientos. Las formales más asequibles para el nivel de secundaria son las referidas al uso de las reglas del condicional y la inferencia de la alternativa. Vamos a proceder a su repaso. El que el profesor de Filosofía conoce estos contenidos podría suponerse, como el valor a los soldados, pero creemos que no está de más un ejercicio de repaso. Por lo demás puede ser obviado si el lector está más avezado en estas cuestiones o las tiene menos anquilosadas.

Hay dos reglas fundamentales que pueden prestarse ser “tergiversadas” fácilmente y conducir a falacias de carácter formal. Se trata del *modus ponens*, M.P. (o regla de eliminación del condicional) y el *modus tollens*, M.T.

Otro par de distinciones interesantes que se puede trabajar en el aula son las existentes entre condicional e implicación y las derivadas de la diferenciación entre una inferencia lógica de una inferencia en general.

En relación con la primera encontraremos con frecuencia que los manuales para el alumnado no establecen la diferencia. Un condicional es un conector que establece una estructura determinada entre dos proposiciones (u otros términos u estructuras). La implicación supone que existe efectivamente una consecuencia, que del antecedente – en efecto – se desprende el consecuente. Todas las implicaciones son condicionales mientras que no todos los condicionales son implicaciones. Valgan como ilustraciones las siguientes:

- a) $p \rightarrow q$ es una estructura condicional, pero no una implicación
- b) $[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q$, tiene estructura condicional y además es una implicación (y además una regla conocida, el *modus ponens*, M.P.)

En relación con los tipos de inferencia, conviene hacer notar al alumnado que gran parte de nuestras inferencias, entendidas como procesos de razonamiento en los que a partir de unas premisas se llega a unas conclusiones, no son susceptibles de ser considerados razonamiento lógicamente tautológicos, y sin embargo son buenas muestras de la fecundidad heurística de nuestros trabajos intelectuales (inducciones...). Hechas esas precisiones será posible tratar con aprovechamiento las falacias y contingencias y valorar su alcance.

Dentro de las falacias formales tenemos en primer lugar la que guarda un aire de familiaridad con el *modus ponens*. En el M.P. se afirma el antecedente y de ello se extrae la afirmación del consecuente. En la falacia de afirmación del consecuente, a partir de dicha afirmación se intenta derivar la afirmación del antecedente. Es válido $[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q$, pero no $[(p \rightarrow q) \& q] \rightarrow p$.

En el caso del *modus tollens* (M.T.) negamos el consecuente para derivar la negación del antecedente. La forma falaz es la negación del antecedente y de ella pretender la negación del consecuente, así es lógicamente válida $[(p \rightarrow q) \& \neg q] \rightarrow \neg p$, pero no $[(p \rightarrow q) \& \neg p] \rightarrow \neg q$.

El que sean falacias no significa que sean contradicciones o que no puedan revestir cierto valor o fecundidad heurística en alguna circunstancia. Es cuestión para debatir en clase.

Por último, la disyunción falaz tergiversa la inferencia de la alterativa (I.A.). Esta inferencia permite ante una disyunción, dada la negación de uno de sus proposiciones constitutivas, afirmar la otra, de manera que tiene la estructura formal: $[(p \vee q) \& \neg p] \rightarrow q$

La falacia sería $[(p \vee q) \& p] \rightarrow \neg q$. Eso sería convertir la disyunción en una disyunción exclusiva, en la que se dan p o q , pero no las dos, $[(p \vee q) \& \neg (p \& q) \& p] \rightarrow \neg q$.

Eso último sí sería válido:

- | | |
|---------------------------|--|
| 1. $p \vee q$ | premisa |
| 2. $\neg(p \& q)$ | premisa |
| 3. p | premisa |
| 4. $p \rightarrow \neg q$ | Interdefinición $\&$, \rightarrow en 2. |
| 5. $\neg q$ | M.P. 3.4. (y conclusión) |

Se puede intentar la explicación directa mediante instancias o “traducciones” al lenguaje natural español, pero también pueden resultar útiles las tablas de la verdad, que además son poco tediosas en argumentos con pocas variables proposicionales.

$$[(p \vee q) \& \neg p] \rightarrow q$$

1	1	1	1	0	1	1
1	1	0	0	0	1	0
0	1	1	1	1	1	1
0	0	0	0	1	1	0

$$[(p \vee q) \& p] \rightarrow \neg q$$

1	1	1	1	1	0	0
1	1	0	1	1	1	1
0	1	1	0	0	1	0
0	0	1	0	0	1	1

Una vez explicadas y comprendidas se puede pedir al alumnado que las localice en estructuras formales o en lenguaje natural, y también cabe aprovechar para recordar la diferencia entre verdad y validez. La búsqueda de contraejemplos en el caso de la tabla inmediatamente superior, sería aquella interpretación que hiciera que las premisas fueran verdaderas y la conclusión falsa (la línea en negrita), cosa que ocurriría en el momento en que p y q fueran proposiciones verdaderas (“Madrid es la capital de España” y “Mérida es la capital de Extremadura”).

Dentro de las falacias informales, rescatamos algunas que pueden resultar útiles en el aula y que además pueden recordarse a lo largo del curso dado que son relativamente abundantes. En particular habría que procurar fomentar el adiestramiento en su localización y no menoscabar la posibilidad de que se establezcan debates sobre su alcance. Por ejemplo la falacia del argumento *ad hominem* y la del argumento de autoridad podrían prestarse a debates de gran interés sobre su carácter de razonamiento “falaz” siempre reviste su total rechazo por parte de los dialogantes.

En relación con la organización de la programación, y dado que el alumnado puede necesitar tiempo para asimilar los conceptos lógicos y adquirir cierta destreza en las herramientas, lo ideal sería, si ha de cubrirse al menos la lógica proposicional, que se incluya entre los primeros temas del programa (vinculada al problema del conocimiento y de la ciencia) y de ahí en adelante se repase y avance al menos cada 2 semanas mediante algún ejercicio individual o grupal. De ello hemos hablado en el epígrafe anterior.

Por último, y ya en función de la organización académica que propicien los legisladores y la libertad que en el futuro se genere en los Centros, los departamentos didácticos deberían intentar proponer una asignatura optativa de Lógica y Filosofía de

la Ciencia (sin menoscabo de otras posibles ofertas). El debate sobre la necesidad y eficacia de la optatividad en enseñanzas medias, y sus posibles efectos perversos, no es lo que ahora querríamos sugerir, sino que se valore muy seriamente esta posibilidad si el área de filosofía ha de entrar en esa dinámica.



● Δ ό ξ α ●

LA REIVINDICACIÓN DE LA AVENTURA-COTIDIANA A TRAVÉS DE LA REVISIÓN DE LOS VALORES ESTÉTICOS DE LA TRADICIÓN CULTURAL JAPONESA EN EL CINE DE HAYAO MIYAZAKI

Jaime Romero Leo

“Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independientemente o utópica. Basta un poco de serenidad para que el pie vuelva a sentir la deliciosa sensación de tocar lo duro, lo sólido de la madre tierra, un elemento capaz de sostener al hombre”

José Ortega y Gasset

INTRODUCCIÓN

¿Puede hallarse en la filmografía del director de animación japonesa Hayao Miyazaki, una propuesta eficaz de ficción que,

lejos del escapismo que ha marcado la tónica de los imaginarios literarios y cinematográficos de la fantasía y de la ciencia ficción de los últimos años, mantenga “los pies en el suelo”, o al menos, no los despegue tanto como para no poder volver a fijarlos de nuevo a la realidad? En torno a esta cuestión giraría una de sus primeras obras de referencia: “El castillo en el cielo” (1986), donde, bajo la sugerente imagen de un árbol flotante cuyas raíces serían aéreas, esto es, des(a)pegadas de la tierra, se criticaría la irresponsabilidad de caer en divagaciones utópicas, distópicas o ucrónicas sobre lo que el mundo debería o no debería ser en vez de asumir y acometer lo que en realidad es y a partir de ahí, en lo que puede o no llegar a convertirse. A través de su universo de fantasía, Miyazaki reivindica la importancia de lo cotidiano y de las actividades ordinarias del día a día a través de aventuras que no se pierden en la magnificencia de los grandes discursos fatalistas o excesivamente positivistas sino poniendo el énfasis en pequeños actos que conlleven pequeños, pero reales logros. El profundo humanismo que marcará su cine se inscribe dentro de un existencialismo que reivindica la necesidad de los personajes de abrirse camino a través de estos mundos mediante sus acciones y decisiones.



“El castillo en el cielo” (1986)

Las cuestiones que suscitan la búsqueda de planteamientos que hoy ayuden a la obtención de unas imágenes responsables, alejadas de la sublimidad y la épica de los discursos que asolan el actual cine comercial contemporáneo, llevan al irremediable cuestionamiento de si, en los últimos años, habría alguna forma de acercarse de una manera efectiva a los más jóvenes a propuestas que, sin desatender factores como el entretenimiento o la calidad gráfica (en el caso de la animación), no buscaran ofrecer únicamente los (eficaces) recursos citados con el fin de obtener los mejores resultados en taquilla, y se centrara en la recuperación de valores deseables como el ecologismo, la recuperación y análisis objetivo de diversos acontecimientos históricos, la reivindicación de las tradiciones culturales frente a la creciente globalización, etc. Uno de los objetivos para la consecución de esa reivindicación de la realidad que intenta Miyazaki, consistiría en truncar los manidos discursos maniqueístas, dualistas, románticos, trágicos y esteticistas a los que se acostumbra al público infantil, para que a la hora de enfrentarse con un mundo ambiguo, cambiante y sobre todo, contradictorio, como lo es el mundo actual, el impacto fuese asumido lo antes y más permeablemente posible¹. Como veremos, Miyazaki introdujo en “películas para niños” una complejidad argumentativa a la que hasta entonces no habíamos estado acostumbrados; y además, lo hizo con resultados económicamente satisfactorios.

El siguiente ensayo se centrará en el desarrollo del análisis de su película “*El viaje de Chihiro*” y, dentro de ella, en la me-

1 “Abandoné el happy end en el verdadero sentido del término, hace mucho tiempo. No puedo ir más allá del final en el que el personaje protagonista supera temporalmente la adversidad. Muchas cosas sucederán después. Creo que esto es todo lo lejos que puedo llegar. Desde el punto de vista de un director, sería más fácil hacer una película para niños, en la que todos son felices porque han derrotado al villano”. H. MIYAZAKI(Ibid.)

táfora del tren como eje del viaje de formación y en el relato de Kaonashi (Sin-cara), como alternativa al victimismo trágico y paralizante de la tradición heroica occidental.

1. UN IMPULSO A LA ANIMACIÓN

En el 2001 “*El viaje de Chihiro*” logra el hito de alzarse como la primera película de anime² de la historia en obtener un Oscar. Junto al galardón acompañarán un compendio de premios y reconocimientos como el Oso de oro del festival de cine de Berlín entre otros, que rápidamente harán poner el ojo del mercado del cine internacional en las islas del extremo oriente. En aquellos años la industria de la animación japonesa ya contaba con importantes referentes (Hosoda, Shinkai, Oshii...) a los que, la apertura ocasionada por el triunfo del filme, comenzarán poco a poco a dárseles mayor difusión. El éxito de la película de Miyazaki no fue solamente internacional, en Japón “*El viaje de Chihiro*” se erige hoy día como una de las películas más taquilleras de la historia del país nipón demostrando que existe la posibilidad de ofrecer un producto sobrio y responsable que a su vez reporte beneficios.

Alejada del recurso literario de la épica, a la que ya criticasen autores como Ortega y Gasset en su primera obra de referencia en 1914: *Meditaciones del Quijote*; la historia de Chihiro se aparta como veremos, de la tragedia y sublimidad acostumbradas en las obras de fantasía y ciencia ficción occidentales³. Miyazaki narrará una historia protagonizada por una niña de diez

2 Término que remite a la animación japonesa, a pesar de que su origen etimológico sea francés.

3 Al igual que lo hará de la realidad embellecida de Disney respecto a la cual existen numerosas obras de referencia en cuanto a su crítica y comparación respecto a la obra del director japonés en las que aquí no mencionaremos.

años en nada destacable por su belleza o inteligencia, situada en una aventura sin espadas ni grandes acontecimientos y destinada a llevar a cabo el recorrido del viaje por antonomasia más peligroso y a la vez satisfactorio de todos: el viaje hacia la madurez. En numerosas ocasiones Miyazaki ha expresado su desacuerdo con respecto a abordar su película desde una perspectiva meramente centrada en esta figura del viaje de formación. A sabiendas de ello, debe aclararse que el universo desplegado en el filme abarca más de lo que se pudiera mencionar en este artículo, y que es debido a la selección de las escenas en las que se centrará, por lo que se pondrá todo énfasis en dicho recurso. Mencionar que traducciones como la del español del título de la película es lo que llevó a Miyazaki a lanzar el aviso con respecto a la crítica. El título en japonés sería: 千と千尋の神隠し. “Sen to Chihiro no kamikakushi” y su traducción literal correspondería a: «La desaparición espiritual de Sen y Chihiro» en referencia a particularidades de la tradición cultural nipona que se analizarán más adelante. A pesar de ello, el carácter comercial del actual título sedujo a las distribuidoras occidentales que, a pesar de desatender las indicaciones del creador, se decantaron por esta opción. Una vez identificado el porqué del análisis de esta franja del filme que girará en torno a los acontecimientos que ocurrirán en la progresiva maduración de la protagonista, rápidamente puede establecerse una interesante conexión con la famosa cita de uno de los grandes escritores con respecto al tema del viaje que resumiría a la perfección la tónica general de las imágenes que trataremos. Representante del romanticismo alemán, en su famosa obra “Himnos a la noche”, Novalis explicaba hacia dónde se dirigía todo viaje de formación: “De vuelta a casa. Siempre a casa”. En un mundo esférico, todo viaje de ida lo es.



Como veremos, a pesar del revestimiento fantástico, esta película propondrá una aventura-cotidiana y es que, a pesar de lo que el cine actual sugiere, ambos términos pueden ir de la mano. Siendo como es una niña de diez años la protagonista, las “misiones” que pudieran parecer más o menos nimias e insignificantes, cobrarán todo el valor e importancia que les da aquella que se lanza a realizarlas por primera vez, a pesar de que éstas sean para “mayores”: limpiar los baños, preparar la comida, fregar el suelo, aprender a ser puntuales... son tan solo algunos ejemplos. Miyazaki no busca inculcar ninguno de estos valores. No hay discursos extrínsecos sobre lo que el niño debería hacer o como debería comportarse. Una de las cualidades más atractivas de su cine es que, frente al discurso paternalista, Miyazaki simplemente nos sugiere más que nos obliga. La lección moralizante no encontrará aquí cabida, al contrario, tenemos ante nosotros herramientas que podemos decidir usar o no y que, debido a la distancia cultural entre territorios tan alejados como pudiera serlo el japonés y el europeo en su conjunto, necesitarán en ocasiones de desgloses como el que se llevará a cabo a continuación.

En el homenaje rendido a Hayao Miyazaki como una de las figuras de la animación más relevantes de nuestro tiempo en el festival de cine de Tokio de 2014 tras su definitiva retirada en ese mismo año, John Lasseter, director creativo de Pixar y Disney y confeso admirador de su obra, hizo referencia a las profundas raíces culturales que marcaban el cine de Miyazaki. Tras narrar el proceso de traducción de los diálogos de “*El viaje de Chihiro*” rememoró: “Le pregunté cuál pensaba que era la mejor opción (para lograr la más fidedigna traducción), y me contestó: ‘John, creo que si el público norteamericano realmente desea entender la totalidad de mis películas, todos ellos deben aprender japonés’. A pesar de que la película puede ser comprendida en su carácter general en cualquier país, el siguiente análisis necesitará desvelar algunos de los valores estéticos propios de la cultura japonesa que pudieran pasar inadvertidos para el espectador occidental.

2. EL VIAJE

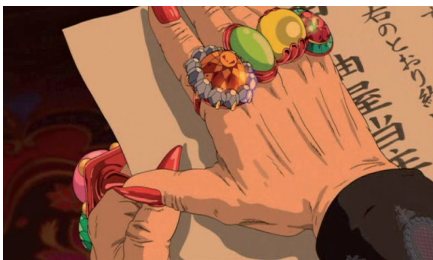
2.1. La desaparición espiritual de Sen y Chihiro

La traducción literal del título japonés que nunca llegó a usarse en occidente, hace referencia a una de las tradiciones niponas más interesantes: como lo fue la de conferir significado a los nombres propios. Los kanji (carácter heredado de la cultura china) representan imágenes. En un lenguaje caracterizado por el énfasis conferido a mostrar lo que se está diciendo, más que a unir únicamente un conjunto de sonidos guturales como pudiera ocurrir en las lenguas occidentales⁴, el nombre propio de alguien responde a una representación de las implicaciones sentimen-

⁴ En Japón existen tres formas de lenguaje: Kanji (símbolos que representan la imagen de algo), hiragana y katakana, no puede establecerse una comunicación efectiva en el lenguaje nipón sin el conocimiento de parte de las tres formas de expresión. En este sentido, los Kanjis son necesarios a la hora de comunicarnos.

les y psicológicas de dicha persona⁵. Su extracción, fractura o borrado incurriría en la eliminación de una parte de su propio ser. En una de las escenas más comentadas de la película, la bruja Yubaba reclama a Chihiro que, si desea entrar a trabajar en su establecimiento, deberá firmar un contrato.

Tras hacerlo, la bruja retocará parte del nombre escrito por la niña confiriéndole así una nueva identidad o, si se prefiere, cercenando parte de su yo real. Los caracteres que conforman su nombre corresponden a “Chi” = Mil (*Sen* en chino) y “Hiro” = Preguntas. Miyazaki confiere a su protagonista la actitud propia de todo niño de diez años: la curiosidad por el mundo que le rodea. Antes de robarle el nombre Yubaba exclama: “¡Qué nombre tan extravagante!” (si nos ciñésemos a la traducción real: ¡Un nombre demasiado lujoso!). Nada más llevar la labor a cabo, la bruja le espeta:



5 Algunos ejemplos: “Akira” (明) Significado literal: Claro, brillante. En referencia a su inteligencia y su forma de actuar / “Sakura” (桜) Significado: Flor del cerezo; en referencia a su belleza y a su alumbramiento en los meses de primavera. Extraído de <http://listas.20minutos.es/lista/250-nombres-japoneses-con-significado-y-simbolo-kanji-324630/>

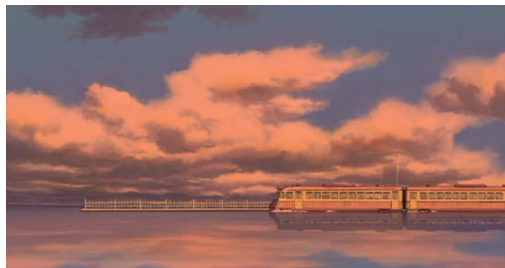
“¿A partir de ahora te llamarás Sen, de acuerdo? ¡Contesta Sen!”. Yubaba ha descuartizado el nombre eliminando a la “pregunta” y dejando simplemente “Sen”. Miyazaki critica a una infancia sin miras al futuro, retraída en su propio mundo y ajena a la realidad que la rodea. Quitarle la pregunta al niño es lo mismo que confeccionar un adulto inválido tras una infancia sin inquietudes por nada. Chihiro casi olvida la labor que debía llevar a cabo: salvar a sus padres que habían sido encarcelados por la bruja. Es cierto que el trabajo y la responsabilidad son necesarias y deseables en ese paso a la madurez, pero Chihiro, ahora convertida en Sen, continúa su labor en la casa de baños obviando por un momento lo más importante: quién es y qué ha venido a hacer a ese mundo.

Junto a su nuevo nombre, Yubaba le ordena vestir el uniforme de su local. Perdidas sus ropas originales, la niña cae en la disolución de la identidad que en ocasiones conforma la representación de dicha vestimenta, el cual como su propio nombre indica, “uniforma”. Yubaba había logrado evitar problemas evitando preguntas; en el momento en el que Sen recuerde su verdadero nombre comenzará a hacer lo que es propio de su naturaleza: buscar respuestas y soluciones.

2.2. Los símbolos nacionales del devenir.

La sobriedad, responsabilidad e inocencia marcan la tónica de una película que transportará al espectador hasta aquellas “flores” a las que Ortega nos pidió que nos paráramos a oler en el transcurso de nuestro viaje: “No sé que inquietud reinaba en la pasada centuria que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo (...) Me parece muy humano el suceso de quien, desesperado, fue a ahorcarse a un árbol, y cuando se

echaba la cuerda al cuello, sintió el aroma de una rosa que se abría al pie del tronco, y no se ahorcó”. En esa línea de reivindicación de lo inmediato



y momentáneo, en la escena referente al viaje en tren de Chihiro, Miyazaki afirmaba: “Es la secuencia de la que más orgulloso me siento, y constituye para

mí, el clímax de la película, lo que, sin duda, sonará extraño, dado que nada ocurre en ella”. Estas palabras nos remiten una vez más a esa aventura-cotidiana caracterizada no por la resolución de grandes em-

presas, sino por el quehacer de las pequeñas y necesarias actividades del día a día, actividades tan nimias para el adulto acostumbrado al transporte público, y



a su vez tan grandilocuentes para una niña que se verá en la tesitura de realizar su primer viaje en tren sola. Lo que logra Miyazaki con esta escena, es conseguir evocar, más que explicar, las impresiones que probablemente todos tuvimos en nuestro primer viaje en solitario. Ante una vivencia así, la ansiedad y el miedo impiden al niño, aunque intente ocultarlo como hace Chihiro bajo un rostro de aparente normalidad, preguntar a quienes le rodean e incluso mirarles a la cara. Es por ello por lo que Mi-

yazaki nos muestra a los pasajeros como sombras difusas sin un rostro definido. Es esta la manera en la que el director expresa, no la experiencia en sí, que probablemente todos acaban olvidando, sino las sensaciones que rodea a dicha experiencia y que jamás se olvidan. En el transcurso del trayecto, la visión del paisaje irá apaciguando poco a poco la tensión de Chihiro quien, finalmente, mirará somnolienta por la ventana al mundo de sueños que Miyazaki consigue al conjugar dos símbolos del Japón clásico y contemporáneo como lo son el del mar y el tren.

El mar ha representado para Japón a lo largo de su historia sentimientos encontrados como el de las ansias de aventura y el temor a lo desconocido. Aislados durante más de los doscientos años de shogunato Tokugawa a lo largo del período Edo, el único puerto con cierta envergadura tecnológica fue el de Nagasaki



(punto de encuentro entre occidente y Japón a través del comercio establecido con Holanda en aquellos años), el resto, se trató de pequeños emplazamientos dedicados a la pesca al por menor. La posibilidad de

grandes expediciones quedaba imposibilitada por las pequeñas embarcaciones dedicadas únicamente a esta labor de recolecta de alimento con el fin del autoabastecimiento o del comercio. De esta forma el mar simbolizaría la muerte de aquellos que se perdían en sus aguas y nunca regresarían, a la vez que la vida, ya que suponía la principal fuente de aprovisionamiento del país. A través de una historiografía de las obras de los artistas más importantes del periodo clásico (Kamakura 1185-1333, Muroma-

chi 1133-1600 y Edo 1600-1869) observamos la importancia del culto al océano a través de la representación de las leyendas que giraron en torno a él, o los intentos de constatar la sublimidad de su fuerza en algunos casos como en el de la famosa estampa de “*La gran ola de Kanagawa*” de Katsushika Hokusai (1786-1849) o la belleza de su apacibilidad en otras como la del pintor Shiba Kōkan (1714-1818).



“*La gran ola de Kanagawa*” Hokusai. 1830



“*Visión del monte Fuii*” Shiba Kōkan. 1818

El otro símbolo conjugado por el director en esta simbiosis histórico-cultural de la tradición japonesa es el tren, el cual se alza como una de las figuras por antonomasia del devenir en Japón y ha sido homenajeado por los artistas que presenciaron su advenimiento así como por los descendientes culturales de estos. Si el mar fue espacio de inspiración en el período clásico, el tren encontrará ahora su lugar en el cine y la literatura del período de entre guerra así como en las películas y representaciones dedicadas a la turbulenta restauración Meiji del 1868 en la que se abrieron las puertas a occidente y con ello a su modernización. La figura del tren modernizaba el avance que manifestó en el período Edo la construcción de la red de carreteras que unieron a las ciudades de alrededor con las tres ciudades más importantes del momento: Kioto, Edo (Tokio) y Osaka. Lo que supuso en aquella época para la fluidez comercial y cultural la unión de todo Japón a través de caminos que conectarán a las grandes urbes con las provincias circundantes, volvería a repetirse con la progresiva incursión del ferrocarril. Hoy, desde las películas de Yasujiro Ozu hasta las series de anime contemporáneas, el tren recibe un protagonismo inusitado al simbolizar uno de los recursos nostálgicos de un pasado que se perdía en favor de un futuro al que se obligaba a entrar. Dicha representación del devenir, de ese paso del pasado al futuro será tomado por Miyazaki y moldeado con el fin de representar la metáfora de lo que significa crecer: una obligación amarga pero necesaria, como lo fue para el Japón de aquella época. A través de ello, Miyazaki a lo largo de toda su película, muestra lo que acontecerá en los siguientes años de la vida de la niña: la necesidad de adquirir responsabilidad, el esfuerzo de conseguir un trabajo para subsistir, la importancia de llevar nuestros objetivos a último término

a pesar de la dureza de la empresa y sobre todo, la obligación de entrar a formar parte de un mundo nuevo. Gracias al magnífico estudio del tiempo y el espacio que lleva a cabo Raúl Fortes en su obra *“El viaje de Chihiro: Guía para ver y analizar”*, descu-



brimos que, tras el análisis de las peculiaridades que representan el paso de las estaciones en Japón: el florecimiento de los cerezos, las fases de la luna que se recortan en el cielo, etc. las cuales se suceden de un modo desconcertante dando largos saltos temporales, pudiendo llegar a durar la primavera una tarde o el otoño una noche, el director japonés ha hecho que el tiempo transcurra en este mundo de una manera distinta a la habitual. Cuando al final de la película Chihiro junto con sus padres, regresen al coche, éste parecerá haber estado abandonado durante mucho tiempo, años quizá. El aprendizaje que trae consigo la aventura de vivir, dura más de dos horas de película, posiblemente abarque toda una vida. Es precisamente en ese guiño al devenir histórico donde el director expresa sus propias preocupaciones respecto a un mundo que avanza a una velocidad tal que a veces impide girar la cabeza hacia el pasado y su tradición, haciendo

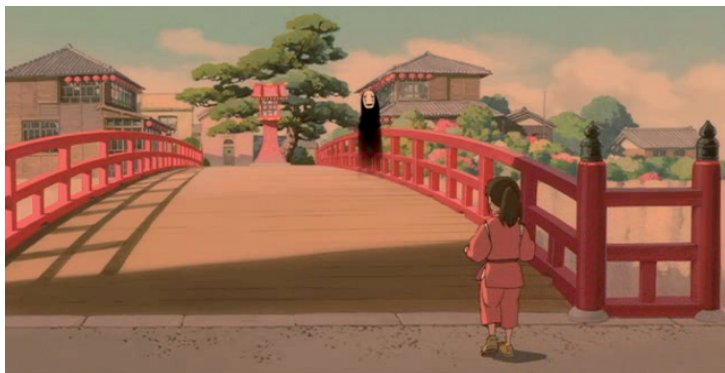
suyas algunas de las preocupaciones del anterior período citado. Durante unos minutos, a ambos lados del tren, circularán refulgentes luces de neón de los carteles publicitarios que hoy en día asolan Japón. Una vez más, el país ha sido arrastrado por la corriente del futuro, esta vez en dirección hacia la hiper-tecnologización. Sin caer en la crítica hacia el devenir natural del mundo del siglo XXI, Miyazaki pide que no se nos olviden las flores que florecen en las orillas que bordean a este río del devenir que nos arrastra, y que nos paremos unos minutos a olerlas.

3. KAONASHI (Sin-cara)

La natural evolución de Chihiro nos lleva al análisis de su relación con lo que en el relato del héroe contemporáneo debería ser la antítesis o enemigo al que el protagonista se enfrenta. La sobriedad que caracteriza a la película desarrolla una relación novedosa con respecto a estos dos personajes en la actitud llevada a cabo por la niña la que, a diferencia del resto de los trabajadores de los baños termales, no verá en la figura de Kaonashi ni a un monstruo ni un medio para hacerse rica; tan solo una criatura que, como ella, no encuentra su lugar.

Kaonashi (Kao = faz; nashi = ausencia), o su traducción al español: “Sin cara”; al principio no puede ser visto por nadie, tan solo Chihiro se percata de la existencia etérea del ser que ronda alrededor de los baños. No es un humano, ni un dios, ni un espíritu, se trata de una invención propia de Miyazaki que en esta ocasión no busca en el folklore un ejemplo de lo que quiere transmitir, sino que lo crea a partir de cero. Se podría decir que es un personaje desclasado que no puede estar en ningún otro sitio que no sea la pasarela que une al pueblo con la casa de baños.

No es casualidad que este personaje “fronterizo” que se debate entre la existencia y su disolución, tan solo encuentre espacio en el pequeño enclave del puente, frontera artificial entre los baños y el resto de viviendas. Desde los relatos de la creación del



Japón mitológico por los dioses Izamani e Izanagui se toma al puente como símbolo de unión entre dos mundos. Kaonashi no pertenece a uno ni a otro, de ahí que hasta que Chihiro no decida atraerlo hacia uno de los lados, el sin-cara no podrá materializarse a ojos vista del resto del mundo. Chihiro será la encargada de

traer a Kaonashi a la “existencia” al encontrarlo empapándose fuera, en la calle, y dejándole la puerta abierta para que entre a los baños. A partir de aquí, y siguiendo la estela del recurso romántico del viaje de formación, puede establecerse otra relación con otra de las figuras importantes del romanticismo, esta vez, no en su vertiente alemana, sino en su vertiente inglesa, y más específicamente en su vertiente oscurantista y gótica⁶: la figura de “las segundas creaciones”. Éstas en el mundo literario de la Inglaterra del XIX, ganaron especial protagonismo a través de las figuras precursoras del monstruo de Frankenstein de Mary Shelley o el Dr. Jekyll y Mr. Hyde de Stevenson entre otros; desde estos escritores, pasando por las sucesivas figuras del terror literario (Poe, Dunsanay, Lovecraft...) puede hacerse una historiografía hasta nuestros días. Desde su nacimiento, la actitud de los protagonistas de estos relatos de segundas creaciones, siempre ha sido similar. Miyazaki romperá con los estereotipos y, a través de Chihiro, buscará alternativas para la interacción con estos “monstruos” surgidos del hombre.

Si en estos relatos decimonónicos, el creador abandonaba a su obra horrorizado, Miyazaki voltea el planteamiento y lo dirige hacia campos de acción en los que prime la responsabilidad; una responsabilidad que ha sido a través del viaje de formación como ha llegado a materializarse por fin en Chihiro, la cual, ahora, tomará conciencia de sus actos y se enfrentará a sus consecuencias. Al igual que Víctor (siguiendo el ejemplo comparativo con la obra “*Frankenstein o el moderno Prometeo*” para ilustrar

6 Las relaciones establecidas con Japón por parte de Europa en el XIX generaron una porosidad de doble dirección. Al igual que los intelectuales y coleccionistas europeos se vieron apasionados por las “riquezas” de un nuevo mundo, la literatura y la cultura del viejo continente, comenzaron a llegar progresivamente al país nipón.

los siguientes argumentos) Chihiro trae a la vida al Sin-cara. La actitud del mundo que lo rodea (el engaño, la vanidad, la opulencia) lo transformará en el ser en que llega a convertirse, haciendo referencia a la premisa lanzada por aquellos escritores románticos de que los monstruos no nacen, se hacen. Su identidad monstruosa surgirá precisamente de que Kaonashi es lo que es gracias a los otros (como al fin y al cabo ocurre con cualquier ser humano), es esa existencia y no su vuelta a aquella inmaterialidad lo que reclama: “Kaonashi se ha convertido súbitamente en el mejor cliente de la casa de baños; por primera vez es tomado en consideración por los demás, se ha hecho visible a sus ojos y por eso no quiere dejar de comer. Traga para poder continuar comiendo y ser el centro de atención, pero apenas si disfruta del banquete”⁷ Ante la ansiedad y tensión creada por ese mundo de la casa de baños que lo va transformando, el Sin-cara reclama la presencia de Chihiro. A diferencia de Víctor Frankenstein, ésta no huirá de su “criatura”. Una vez ante ella, la monstruosa forma que ha ido adquiriendo Kaonashi al engullir a algunos de los trabajadores de los baños en ese afán devorador al que el contexto que le rodeaba le ha imbuido⁸, expone las razones de toda creación abandonada de los relatos románticos: “Estoy solo... solo...”

Chihiro logrará sacar a Kaonashi de la casa de baños, en donde, según sugiere la niña, “es el único sitio donde se vuelve malo”. Chihiro anima al Sin-cara a acompañarla en su viaje, las citadas segundas creaciones desde su alumbramiento romántico,

7 Raúl Fortes Guerrero, *El viaje de Chihiro: Guía para ver y analizar*. Barcelona, Octaedro, 2011, p. 72 .

8 Las figuras que ha devorado no son casuales. Kaonashi devora a un hombre-rana y a una mujer-babosa. En la cultura japonesa el primer animal representaría la gula; la segunda, la lujuria.

no son más que un desdoblamiento metafórico de sus creadores. Chihiro y Kaonashi son lo mismo: arrojados a ese mundo extraño, sin saber qué o a dónde dirigirse, rodeados de personas que tan solo mirarán por su propio beneficio... Tanto uno como la otra deberán continuar buscando cuál es su lugar. El relato de lo que habría ocurrido si Víctor Frankenstein hubiese respondido con amor y comprensión a su progeñe antes que con desprecio y abandono es comunicado por Miyazaki en la última parte de la película en la que la niña, tras todo lo vivido, actúa acorde con sus experiencias. Al final del filme, el niño o la niña con el que hayamos estado disfrutando de la visión de la película, probablemente girará la cabeza y lanzará la pregunta que Miyazaki pretendía: ¿Quién es el malo?.



BIBLIOGRAFÍA

David Almazán, *Japón. Arte, cultura y agua*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

Federico Lanzaco Salafranca, *Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y religión*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2011.

Hayao Miyazaki, *Starting Point*. San Francisco, VIZ Media, 2009.

José Luis Molinuevo, *Magnífica miseria. Dialéctica del romanticismo*. Murcia, Cendeac, 2009.

José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Alianza, 2008.

Manuel Robles, *Antología del Studio Ghibli. Volumen 2*. Madrid, Tebeo Dolmen, 2013.

Mary W. Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Madrid, Cátedra, 2012.

Raúl Fortes Guerrero, *El viaje de Chihiro: Guía para ver y analizar*. Barcelona, Octaedro, 2011.

SOBRE EL VALOR DEL DOCUMENTO¹

Iago Ramos

1. Introducción

Ningún investigador se fía ya ciegamente de un texto. Hoy creemos que es el blanco de la hoja el que respeta los restos negros y que en ese *laissez-faire* se impone la circunstancia. Solo el trasnochado confía ya en que las palabras puedan expresar todo lo que tienen que decir de forma autónoma, porque el contexto ha vencido al texto.

La filosofía también ha caído en manos de esta vorágine. No hay sistema capaz de resistir impune el convertirse en un objeto histórico, el tener un autor terrenal y que la información sobre su circunstancia sea cada vez más amplia. El filósofo ya no puede reclamar para sí o para sus textos una burbuja estanca porque hemos aprendido a mirar a través de cualquier material gracias a la propia filosofía.

1 Una versión primitiva de este trabajo fue expuesta durante XIX Seminario Permanente de Doctores y Doctorandos de Filosofía Teórica dirigido por la Profesora M^a del Carmen Paredes en la Universidad de Salamanca. Presento aquí la forma final del trabajo completado durante el desarrollo de la tesis doctoral *Rousseau y el ser del hombre*.

Pero la situación no parece ni mucho menos trágica. Los juegos lógicos y racionales se han amparado muchas veces en una objetividad intangible para evitar justificarse terrenalmente, es normal que ahora se ataque a través de su carnalidad a los formalismos, y es correcto si con ello siguen avanzando nuestra civilización y cultura.

Las múltiples disciplinas en las que se ramifica hoy la filosofía son ejemplo de esta desarticulación de lo sistemático. Las filosofías de las matemáticas, de la biología, de la tecnología, del derecho, del hombre, de la vida, de la existencia, etc. responden a los últimos intentos de construir sistemas generales de pensamiento que se promovieron el siglo pasado. La imposibilidad de una visión uniforme del mundo ha dejado paso a un esfuerzo desmitificador de las diferentes maneras con las que perseguimos lo verdadero con intención de generar una imagen de conjunto. Un movimiento que podemos vincular directamente con la herencia intelectual que nos han dejado la Ilustración, aunque hayamos tardado mucho en reclamarla.

Europa tal como lo conocemos se construye en el siglo XVIII y el tablero sobre el que se articulará el pensamiento ilustrado es Francia y sus dos revoluciones: la política y la cultural. Por aprensión contra el Terror y el Imperio, muchos han querido reducir la Revolución francesa al grado de revuelta sangrienta, pero su verdadera importancia y el legado revolucionario de aquella época convulsa requerirá de ambos. El Código Civil promulgado por Napoleón en 1804 es el texto que funda la idea que aún hoy defendemos de democracia como existencia y prevalecer de una voluntad cívica. El Terror no es el fin del carácter positivo de la Revolución, como consideran algunos de sus contemporáneos, sino un paso más en el proceso constituyente

del Nuevo Régime en el que la paz requiere una ordenación respetuosa con las libertades individuales, un código que permita establecer los límites en los que se desarrolla cotidianamente el estado. Del mismo modo, la falta de un corpus filosófico ha hecho que se utilice el término francés *philosophes* con sarcasmo para hacer burla de los enciclopedistas; pero esta aparente carencia –pues muchos de los textos filosóficos han sido ignorados históricamente por prejuicios formales– es consecuencia de la propuesta de una nueva filosofía acorde a los tiempos que vienen en los que el sistema que se impone es el de los saberes y no el de las razones. La *Enciclopedia* de Diderot ilustra la filosofía que se defiende en el Siglo de las Luces, y supone un antes y un después en el pensamiento occidental con la llegada de un nuevo régimen epistemológico.

2. Conocimiento y público

Cuando se habla en una clase de la Ilustración se debe resaltar la raigambre de la esfera pública como principal característica cultural. La esfera pública como realidad social supone un espacio de diálogo interdisciplinar abierto en el que cualquiera puede participar. Supone también que lo verdadero se convierte en un objeto democrático para mal y para bien. Frente a otros espacios de debate como el ágora o los salones de disputa medievales en los que se confiaba, al menos en la teoría, en una predisposición de los participantes a aceptar unas ciertas reglas de juego, en la esfera pública la primera victoria del orador ha de ser que se acepten sus reglas. La verdad no depende de la audacia con la que uno puede jugar sus cartas, sino de un proceso epistémico más libre y complejo en el que el sistema natural se acabará imponiendo como juez por su presunto carácter objetivo.

No es de extrañar, por tanto, que los experimentos científicos se paseen por ferias y mercados: el pueblo ya no cree en las autoridades y espera ser convencido con información y hechos. Las reglas del juego han cambiado. El texto, la palabra escrita, ha perdido vigencia frente al mensaje y es sólo un método de expresión carente de todo misticismo: solo sirve para trasladar y archivar datos. Lo importante es la información con la que construir modelos capaces de reproducirse en el mundo real. Esto es lo que encontraremos al recorrer las páginas de la *Enciclopedia* de Diderot.

Los sistemas filosóficos han sido substituidos por la vida de un hombre común que llega a unas conclusiones ejemplares; de la historia solo se recuerda el ejemplo que podemos aplicar para construir el futuro, la parte que sigue teniendo vigor; y del mundo se nos presenta un manual que nos enseña qué hay, qué se puede hacer y cómo lo podemos llevar a cabo. El enciclopedista, un especialista en la materia, un profesional que expone su arte o un reportero que recorre los talleres para registrar la actividad de los artesanos, es el nuevo Prometeo. El amante del saber no necesita ya dar respuestas unísonas sino recoger las respuestas que están dando los hombres a una realidad cada vez más plural, más grande y más llena de casos particulares. El filósofo quiere ser héroe de lo que hoy llamamos sociedad de la información, pero hace trescientos años se planteaba como un nuevo régimen en el que todos podríamos participar en los asuntos públicos una vez que estuviésemos correctamente *documentados*.

3.¿Qué implica el documentar?

Debo aclarar el significado particular con el que utilizo los dos conceptos sobre los que articulo esta reflexión: texto y do-

cumento. Llamo texto a un contenedor en el que se plasman mediante signos convenidos y siguiendo la voluntad de su autor una idea que este quiere expresar; llamaré documento al contenedor en el que un investigador registra los elementos que orbitan alrededor de un texto y utiliza para entender aquello que su autor quiere expresar en él.

De principio podríamos identificar texto y documento ya que nada parece más conveniente que un texto para servir como documento. Los escritos de uno o varios autores dirigidos a informar sobre algún hecho o idea deberían funcionar perfectamente como documento. Pero la práctica difiere de la teoría; y de no ser así, la exégesis filosófica o la hermenéutica serían fenómenos difíciles de explicar. La comunicación ideal entre el lector y el escritor depende de muchos factores ajenos al texto y que son los que debe intentar subsanar el documento. Al documentar intentamos aportar los elementos necesarios para superar las limitaciones del proceso comunicativo que nos propone el texto; el documento no es, por tanto, equivalente a un texto.

La construcción de un documento válido y valioso es el sentido del estudio, del trabajo de campo y del trabajo de biblioteca; el sentido de la investigación y la razón por la que el mero lector de un texto no posee los mismo conocimientos y certezas que un lector erudito. Persigamos esta situación en el ámbito que conocemos, el de la filosofía.

4. El documentar y la filosofía

Cabe pensar que la distancia entre texto y documento pueda ser menor en un territorio como el de la filosofía. El pensamiento sistemático busca ser autónomo y el texto filosófico debería heredar esta urgencia. Si un pensamiento es teórico y se utilizan

para construirlo elementos axiomáticos, su fuero debe ser un conjunto limitado adecuado para ser contenidos por un lenguaje. Se supone que el filósofo expresa todas sus ideas en un soporte capaz para contenerlas por lo que acudir a elementos ajenos al texto podría ser incluso ilegítimo. Pero entonces, ¿qué haríamos cuando no fuésemos capaces de encontrar en el texto las respuestas que buscamos? ¿sólo habría filosofía en aquellos textos que poseyeran completud lógica?

Más allá de los deseos del autor, todos sabemos que cuando hacemos el esfuerzo de llevar más allá de los límites de la página nuestras investigaciones siempre alcanzamos resultados interesantes. Añadir elementos documentales nos permite extender las posibilidades expresivas de los textos con los que encontrábamos dificultades; el paso del texto al documento aporta claridad y complejidad. En el caso de un autor determinado, cuando recorremos su biografía, las lecturas que realizó, los comentarios que hizo a otros textos, las conversaciones que pudo tener, etc. descubrimos una nueva perspectiva en la que el texto sobre el que trabajábamos dialoga con los elementos que conforman el mundo del escritor. En este nuevo plano los textos concretizan su significado porque en muchos casos la distancia, tanto espacial como temporal, es la culpable de que lo evidente para el autor resulte confuso para el lector.

Podemos decir que la ventaja que nos aporta el documentar en filosofía es que nos pone en el lugar del escritor; nos permite recorrer hacia atrás el camino que va del manuscrito hasta el lector y adentrarnos en el texto desde su origen. Con todo, pienso que es importante ser conscientes de que al manejar un texto como parte de un documento siempre estamos desacreditando a su autor. El documento añade elementos ajenos al texto que el

individuo prepara para transmitir o plasmar sus pensamientos, ¿qué nos garantiza que no modificarán el mensaje? Se supone que el lector será respetuoso e intentará comprometer los elementos que sean ajenos al texto con el mensaje original. Pero también se puede priorizar el compromiso con supuestos históricos o con una idea y utilizar los elementos documentales de manera perniciosa.

No es extraño encontrar estudios en los que el autor se convierte en el protagonista de la aventura que lo lleva a escribir un texto que nunca podría haber sido otro. Son trabajos que analizan documentos históricos y presupuestos psicológicos de una forma que parece que en vez de leer una monografía estamos leyendo una tragedia griega. Es cierto que estos trabajos plantean una actividad deconstructiva, buscan una ruta que ya ha sido recorrida y se supone que no hacen más que recuperar las relaciones existentes entre elementos que orbitan en torno a un eje fijo. Pero esto no impide que sea necesario tener mucho cuidado a la hora de juzgar causas y efectos históricos. Hay que establecer siempre ciertos límites porque lo que nos interesa en una investigación de este tipo es conocer un objeto concreto articulado dentro de su contexto, no las dudas y los palpitos que se podrían atribuir a un personaje histórico.

5. Un ejemplo concreto: vida y obra de Rousseau

Para ilustrar esta reflexión recurriré al caso de un autor clásico: Jean-Jacques Rousseau. Los problemas que rodean la documentación de sus textos son muy particulares porque él mismo será el primero en intentar documentarlos. Si reflexionamos sobre qué elementos pueden aportar claridad a un texto filosófico y por tanto son bienvenidos en el documento, creo

que todos coincidiríamos al señalar la importancia de la formación vital y académica del autor y el mundo en el que vive entendido como un contexto cultural y empírico determinado. Rousseau intentará acompañar su obra con este tipo de información a través de una extensa labor autobiográfica que da lugar a una paradoja: lo que entendemos como posibles elementos documentales complementarios del texto los encontramos en la sus propias obras, en sus textos.

De salida se podría decir que Rousseau hace un favor al erudito facilitando una información que en otros autores es difícil de conseguir, pero su consideración con los lectores será también un quebradero de cabeza. La información complementaria que nos ofrece no responde a las exigencias de un elemento documental porque si bien se ofrece como complemento de un texto no deja de ser a su vez texto: la información que nos ofrece Rousseau es una obra autobiográfica también tendrá que ser documentada por el erudito.

El rousseauista está abocado a reflexionar sobre los límites del documento filosófico. Si decide que necesita conocer la vida del autor tendrá que hacer frente a una fuente documental particular una serie de textos autobiográficos con los que Rousseau intenta documentar su obra en primera persona. Si acaso decide que no es importante o relevante la vida del autor en el trabajo sobre sus textos, tendrá que enfrentarse a ella igualmente en tanto que dentro de la obra del ginebrés hay un intento de documentación de los textos que deberá ser igualmente estudiado. La pregunta por los elementos que puede participar en documento filosófico impregna la pregunta por la autonomía del texto y la exégesis del mismo: ¿qué hacemos cuando el texto que se nos ofrece reclama ser considerado como un documento?

No hace falta juntar demasiadas fichas para ver que la posibilidad de que Rousseau logre exponer su vida de forma auto-referente es un puzzle imposible. La completud de una narración biográfica se resquebraja en contacto con otras vidas, se desploma en cuanto roza otras perspectivas de los hechos. El propio Ciudadano de Ginebra era consciente de que la autobiografía debía hacer frente a una lacra llamada falta de perspectiva global y veremos que afronta este problema con el éxito que cabe esperar de las hazañas imposibles.

6. Acción: la autobiografía como defensa del texto

Para hablar de Rousseau es conveniente aclarar ciertas cuestiones previas como si es o no filósofo, una acusación de la que hay que hacerse cargo porque no respetó los formatos que se han asociado con la filosofía. La erudición rousseauista ha dedicado demasiados esfuerzos a demostrar la importancia del ginebrés como filósofo. La batalla se puede resumir en que los que hablan de Rousseau como charlatán no han aportado ningún argumento válido y que con la edición de unas obras completas correctamente documentadas ya nadie puede dudar de la existencia de una filosofía de Rousseau, solo ignorarla voluntaria y neciamente. Hoy podemos afirmar que Rousseau es uno de los principales filósofos y metafísicos del siglo XVIII y centrarnos en la lectura de los textos y el análisis de las ideas sin entrar en mayores debates. Afortunadamente, ha llegado el final de una larga noche de piedra que no tiene mayor culpable que el propio Rousseau, quien, cuando decidió renegar teatralmente de la academia y de los sistemas filosóficos, no valoró que la academia y los filósofos no iban a omitir sus gestos dramáticos sin estudiarlos minuciosamente.

Rousseau no quiso escribir tratados puramente filosóficos porque desconfiaba de ellos, pensaba que solo servían para llenarnos la cabeza de teorías que diluían nuestra vida en un atormentado mar de suposiciones. Buscó entonces desarrollar su filosofía de forma diferente a la de los libros de filosofía, reflexionando en términos más cercanos para que fuese accesible para cualquier lector. No estaba rompiendo realmente con la Filosofía sino que estaba participando de una manera diferente y su rechazo de los sistemas filosóficos no es más que una crítica más a los mismos. Alguien que tiene la formación de un filósofo, alguien que como Rousseau conoce los debates y maneja los sistemas de otros autores está sometido a este complejo aparato irremediablemente; si realmente hubiese querido escapar corriendo de la Academia, los grilletes que tenía en los tobillos lo habrían hecho caer de bruces.

Apostó por hacer algo diferente y obtuvo un éxito en el ámbito literario, donde logró alcanzar y contactar con un público muy amplio. Sus libros se vendían bien —aunque tampoco se hizo rico por ello, que ya en la época las copias ilegales eran un problema para autores y editores— pero sus ideas no parecían llegar a buen puerto. El ginebrés fue consciente de lo erróneas que estaban siendo las lecturas de sus textos; tomemos como ejemplo su *Carta a Christophe Beaumont*, donde más que defender *Emilio* parece que estuviera intentando comprender qué texto había sido censurado puesto que no pareciera que se estuviese señalando nada que pudiera haber escrito él. Podríamos comparar su suerte con la de Cervantes cuando comprobó que el personaje que había creado se había convertido en un verdadero caballero andante que disfrutaba de aventuras propias. Ambos se encontraron ante una realidad en la que sus textos habían sido recibidos de una forma inesperada y tuvieron que tomar

medidas. Cervantes con la segunda parte del *Quijote*, en la que su personaje recupera la dignidad que le robaron los lectores, y Rousseau intentando defender a sus textos de los prejuicios presentando a los lectores un autor que nadie conoce pero del que todo el mundo habla.

Cuando Rousseau emprende la escritura de *Las Confesiones*, tal como podemos ver en los borradores que se conservan², se le presenta un nuevo problema que intenta resolver con una vuelta de tuerca que lo lleva a tratar directamente el problema del texto y el documento. Al plantearse cómo describirse como hombre, Rousseau debe ser sincero respecto su sistema y atenerse a lo que él entiende como hombre. Es decir, si él define el hombre de una cierta manera, la descripción de su ser como hombre debe adecuarse a los términos que esta definición implica. Tiene que hablar, por tanto, de una estatua labrada por los elementos a lo largo del tiempo.

Richard Velkley señala que el mito de la estatua del dios Glauco tal como lo plantea Rousseau en el prefacio del *Segundo Discurso*³ nos presenta dos aspectos característicos de la teoría del hombre de Rousseau: 1º) se hace referencia a «una imagen esculpida de un dios»⁴, un artefacto, un producto humano, para anunciar que no buscamos simplemente reconocer una forma sino una tarea, una actividad; 2º) el dios elegido, Glauco, no es un dios eterno sino una criatura imperfecta que se transforma en divinidad al entrar en un medio que no le es propio, se mues-

2 Cf. "Ébauches des Confessions" en Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes* Tome I, Paris: Gallimard, 2001, pp. 1148-1164

3 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes* Tome III, Paris: Gallimard, 2003, p. 122

4 Richard Velkley, *Being after Rousseau*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 37

tra como producto «deificado y perfeccionado por una ficción poética»⁵. El hombre para Rousseau es un ser labrado a lo largo del tiempo del que construimos una imagen narrativamente, por lo que la tarea autobiográfica le obliga a preguntarse sobre la posibilidad de narrarse a sí mismo y las limitaciones de esta narración.

La escritura de su autobiografía requiere una introspección a través de la cual ha de reafirmarse en quién es haciéndose cargo de lo que dicen que es. Su vida aparece entonces atrapada por dos límites, su memoria y su perspectiva, solo puede narrar y ordenar con su narración lo que recuerda y ha vivido. El protagonista de *Las confesiones* no será alguien ajeno sino el autor de su propia vida porque el protagonista, en este caso, es el que ha escrito una vida concreta con sus decisiones y el que ahora tiene que narrarla desde su memoria.

Al sentarse a escribir su vida tiene que hacer frente a lo que recuerda y cómo lo recuerda, tiene que hacer frente a su imperfección y tal como señala Groethuysen⁶, no son unas memorias en las que se persiguen pequeñas concreciones que nos retraigan a un mundo pasado, como sucede con la famosa magdalena de Proust. La labor autobiográfica que emprende Rousseau surge desde la convicción de que la recuperación de su vida solo es posible recordando cada situación y las sensaciones que la componen; algo que su memoria nunca la permitirá.

Las primeras conclusiones de Rousseau a este respecto, es que solo una memoria activa puede recuperar lo vivido frente a su disolución en la perspectiva global; salvar el Rousseau que fue supone reforzar la primera persona de las vivencias, contar aquello que solo el conoce, ser completamente sincero. Todo

5 Ibid. p. 37

6 Bernhard Groethuysen, J.-J. Rousseau; Paris: Gallimard, 1949, p. 10

nuestro bagaje no es algo que se mantenga en el pasado a nuestra disposición, nuestro bagaje, lo que que nos hace ser como somos, es exclusivamente lo que recordamos. Lo que nos permite mostrarnos en nuestra verdad fuera de lo que los otros han visto o ven, es lo que realmente sentimos, nuestra intimidad. La intimidad del sujeto solo la puede conocer él mismo, porque es él en ella, y compartirla será dar una perspectiva, un documento, que va más allá de la confusión que se generará de manera global sobre esa misma figura. Su primera respuesta al problema de cómo documentar correctamente sus textos desde sus limitaciones, es ofrecernos, o intentar ofrecernos, un documento único e irrepetible de los mismos.

Si cumplen con las expectativas que pone el propio autor en el texto, *Las confesiones* tienen el objetivo de permitirnos conocer al autor de las obras de Rousseau. Con este gesto espera poder liberar sus obras de la difamación sobre las mismas que puede generarse fácilmente en la opinión pública si ciertos intereses se disponen a hacerlo. Espera evitar los temores que le embargan en un determinado momento, ¿podrán sus enemigos transmitir una imagen tan errónea de él como para que sus textos se vuelvan incomprensibles? Unos temores que no tenía cuando en el prefacio de su primera publicación filosófica, en un momento de mayor optimismo respecto la autonomía de los textos y la precisión del lenguaje, anunciaba que escribía para lectores del futuro, lectores que llegarían al texto desde un contexto diferente y compartirían los prejuicios de sus contemporáneos.

7. Reacción: confusión de vida y autor

La suerte de *Las Confesiones* no fue la que esperaba Rousseau y aún si la Revolución hizo avanzar a Francia más de 100

años de golpe, según los propios revolucionarios⁷, fueron demasiado complejas en su forma y contenido para sus primeros lectores. La presencia de secretos relativos a personas públicas y de confesiones sexuales del autor levantó un revuelo y un rechazo hacia sus contenidos que cruzó fronteras. Convertido en una obra obscena para el público, cambió la historia de la obra de Rousseau hasta el punto de que el que había sido endiosado por el idealismo alemán, se convirtió en un autor maldito nada más llegar a tierras germanas la traducción de la segunda parte de *Las Confesiones*; cabe rescatar la figura de Goethe, quien supo ver más allá y mantuvo su aprecio por la figura y los trabajos del ginebrés⁸.

El texto que había sido escrito para preservar la reputación de un autor en defensa de sus textos dinamitó su recepción. Rousseau era consciente al emprender su labor autobiográfica que estaba haciendo algo distinto⁹ y que en su intento de mostrarse tal cual era, mostrar su intimidad de manera sincera, estaba emprendiendo una labor inaudita que conllevaba necesidades que no estaban a su alcance. Se plantea incluso los límites del lenguaje que posee y las limitaciones que le impone¹⁰, sueña con poseer un lenguaje nuevo que le permita expresarse de una manera transparente y confía en que su texto no estará al nivel de sus expectativas. Tanto es así que lectores, traductores y comentaristas se sorprenden aún hoy con un relato que es ajeno a su siglo; es incluso comprensible que la recepción fuese tan equivocada.

7 Jean Sgard, "La Révolution et le patrimoine littéraire" en Robert Thiéry (éd.) Rousseau, l'Émile et la Révolution : actes du colloque international de Montmorency, 27 septembre - 4 octobre 1989; Paris: Universitas, 1992, p. 12

8 Cf. Josiane Boulad-Ayoud, "Rousseau et le romantisme allemand", en I. Schulte-Tenckhoff, J. Boulad-Ayoud

y P.-M. Vernes, *Rousseau, anticipateur-retardataire*; Paris: L'Harmattan, pp. 189-201.

9 Cf. "Ébauches des Confessions" en J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes Tome I*, Paris: Gallimard, 2001, p. 1149

10 Ibid. p. 1153

Lo que no puede comprenderse es que se siga tratando de una forma injusta el texto ahora que ya no resulta tan innovador y hay una distancia hermenéutica que nos permite documentar sus particularidades literarias. Hoy todavía hay quien sigue considerando que se trata de un panfleto, normalmente sin haberlo leído y en razón de comentarios de terceros, y que se aferra a que le han dicho que hay otros textos de contemporáneos de Rousseau en los que se corrige lo que él estaría contando como si para ser sincero y no interesado bastase con no ser Rousseau. No es comprensible que haya quien se mantenga en la postura más cómoda y menos académica de todas, la de negar todo aquello que no estoy dispuesto a documentar.

En primer lugar cabe preguntarse porqué cuesta tanto confiar en un autor que nos está proponiendo las dificultades que acompañan el texto que nos presenta, porqué compartir nuestras dudas nos lleva a suponer un engaño. Las advertencias de Rousseau sobre cómo se está confesando¹¹, la intención con la que lo hace¹² y los límites en los que se mueve la objetividad de su discurso¹³ son planteamientos relevantes y bien sólidos que no esconden ninguna trampa, ni tienen sentido de ser una trampa en sí. Rousseau es sincero, nos advierte una y otra vez que su memoria no es perfecta, que puede estar engañándonos tanto al escritor como al lector. Por su parte, solo puede ser sincero con aquello que recuerda y cómo lo recuerda a sabiendas de que “[es] suficientemente conocido como para que se pueda verificar lo que [dice] y para que [su] libro se vuelva contra [él] si [miente]”¹⁴.

11 Ibid. p. 1154

12 Ibid. p. 1152

13 Ibid. p. 1149

14 Ibid. p. 1121

La propuesta autobiográfica de Rousseau nos propone confiar en la sinceridad de su intención partiendo de que la imperfección de sus medios no le permite mostrar una verdad completa. Lo que ha sucedido es que sus lectores han juzgado el texto a través de elementos ajenos y, como resultado, lo que Rousseau nos ofrece como la documentación completa de una vida desde su propia condición limitada lo leemos como un estudio histórico de cierto autor en el que falta mucha labor de contraste y perspectivas complementarias. Se ha querido encontrar en una autobiografía una autohistoriografía y se confunde un texto con un documento. Es normal que la recepción de este trabajo haya sido tan problemática.

8. Efecto: apropiación de la voluntad del autor

En el desarrollo de una investigación filosófica debiera ser sencillo diferenciar entre los parámetros que se manejan cuales son de carácter historiográfico y cuales son propiamente filosóficos. *Las Confesiones* a ojos de Rousseau debería ser un texto que funcionase en los dos sentidos, aportándonos información sobre un espacio público-privado concreto y como reflexión sobre cómo se conjura la intimidad de un sujeto. A priori, es un libro “valioso para los filósofos”¹⁵, por desgracia, la investigación filosófica se ha perdido por la confusión entre vida y autor; confusión que se ha llevado incluso más allá del debate histórico.

La posibilidad de estudiar tanto el texto como su contexto privado es una oportunidad única. Una posibilidad que Rousseau anunciaba en otros términos. Él nos habla sobre la posibilidad de conocer un hombre más allá de sus hechos públicos gracias

15 Ibid. p. 1154

a una investigación acerca de los motivos que los produjeron¹⁶ tanto en cuanto “hay un Rousseau en el Mundo con mayúscula y otro en el retiro individual que no se parecen en nada”¹⁷. La contradicción entre ambas figuras nos permite reflexionar sobre los límites de una y otra, sobre los problemas que surgen en la mediación del individuo con los fenómenos públicos entre los que se encuentra, vive y desarrolla su personalidad. También se hace cargo Rousseau de los problemas que conlleva una narración histórica y el texto intenta evitar la volubilidad del documento histórico en pro de que se pueda acceder a la obra de Rousseau sin prejuicios, con lo que se adjuntan reflexiones y explicaciones sobre la composición, corrección, publicación y suerte de sus textos –los que le abren la puerta al gran mundo–, desde su perspectiva individual.

Pero la mayoría de la erudición rousseauista no ha tenido en cuenta esta propuesta y se ha centrado en el debate histórico sobre la verdad de los hechos narrados. Se ha creado un velo opaco que oculta la coherencia interna de su sistema en el que no se tiene en cuenta la base antropológica de la labor autobiográfica ni sus circunstancias y se ha dado una importancia excesiva a los comentarios sobre el autor provenientes de terceros. Un velo que no es más que la falta de atención a lo que nos dice el autor y ante el cual se ha propuesto como alternativa culpar la manera de vivir que tuvo Rousseau. Si bien, al mismo tiempo, se siguen recuperando y enalteciendo algunos, solo algunos, de sus textos, lo que supone promover la imagen de sistema incompleto e incoherente que acompañan a la doctrina del ginebrés.

16 Ibid. p. 1151

17 Idem

La actitud es terriblemente contradictoria y solo se podría justificar con el ideal romántico de genio la atención que se presta a Rousseau; pues solo si es un genio, se puede explicar que un demente escriba una obra fundamental para la historia de occidente como lo es *Sobre el Contrato social* o merezca tanta atención por parte de la academia. Tendría que ser el ginebrés un genio acorde con el ideal romántico que, si bien se dice que lo promueve, él mismo reniega de tal condición en sus confesiones, pues achaca su éxito como autor a la casualidad y el trabajo constante.

El resultado de esta actitud es que a lo largo de los años su trabajo autobiográfico se ha usado para justificar las aparentes incoherencias de su obra al mismo tiempo que se rompía con la unidad de su sistema interpretando su la tarea autobiográfica erróneamente. Todo ello, a través de una apropiación bochornosa de la voluntad del autor, dando cabida a interpretaciones que se justificaban por motivos empáticos como la comprensión de los sufrimientos del autor, la cercanía a sus sentimientos ocultos o un similitud de carácter¹⁸. También podemos encontrar análisis en los que la vida de Rousseau se convierte en la única vía posible de comprender su sistema, obviando que la propia vida de Rousseau funciona acorde con sus sistema y que su exposición biográfica no supone un ejercicio extraño al resto de sus trabajos¹⁹. E incluso hay lecturas en las que parece que se intenta coger de la mano a Rousseau para llevarlo hasta la culminación

18 Un ejemplo de estos pecados podría ser el trabajo de Nanine Charbonnel *Philosophie de Rousseau* (Aréopage 2006), donde fuera de los momentos empáticos encontramos muchas reflexiones y observaciones valiosas que la urgencia sentimental oscurecen.

19 Resultará evidente para los rousseauistas reconocer tras esta crítica la propuesta de “puesta en abismo” de vida y obra que defiende Cassirer en *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (Hachette, 2006)

de su sistema partiendo de que el juicio de su vida nos permite corregir sus errores²⁰.

Henri Gouhier, para defender la importancia de la documentación epistolar que se posee de Rousseau señala que: “la filosofía de Rousseau [...] está íntimamente relacionada con su biografía: las aventuras de su vida son a menudo las continuaciones de su filosofía y esta filosofía no se queda indiferente a las experiencias de la vida. Por ello, su correspondencia es el lugar privilegiado en el que aparecen la filosofía y la historia personal del filósofo de la mano”²¹. Este privilegio no debe ponerse por encima ni por debajo del que nos supone seguir, en la obra autobiográfica de Rousseau, sus reflexiones de primera mano sobre sus textos y reflexiones al mismo tiempo que utiliza elementos de su propia filosofía en su realización. Muchos son los que prefieren poner por delante la extensa correspondencia de Rousseau que se ha conservado; no sé si ignorando u obviando que la mayoría de esta documentación fue reproducida, catalogada e incluso corregida ortográfica y gramaticalmente por el propio Jean-Jacques Rousseau. Las cartas de Rousseau son una información valiosa una vez que se han documentado correctamente; lo mismo sucede con sus textos biográficos y con el resto de su obra, sin importar si es filosófica, científica, musical o literaria.

9. Conclusión

El trabajo del investigador debe ser responsable. En el estudio de la filosofía los sistemas deben ser el objeto y objetivo de la investigación. Pero la documentación que manejamos para acercar-

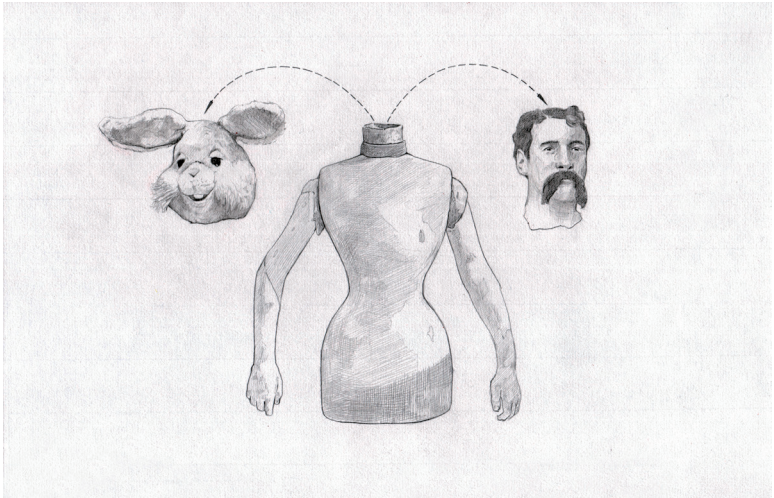
20 Abandera este movimiento Alexis Philonenko con su Jean-Jacques Rousseau et la pensée du Malheur (Vrin, 1984)

21 Encontramos esta afirmación en la presentación de Jean-Jacques Rousseau, Lettres philosophiques, París: Vrin 1974, p. 8

nos a una doctrina como la de Rousseau, por ejemplo, se compone de información proveniente de diferentes fuentes que no dejan de ser relevante en ningún momento. Esta información complementaria debe facilitar la labor en su esencia y ser útiles para el lector permitiendo un acceso al significado y funcionamiento del sistema más completo. No debemos, por tanto, caer en el error de querer juzgar de forma diferente los textos y los documentos.

Si el pensamiento filosófico es un sistema cerrado dominado por su autor, da igual que este se esfuerce en proporcionarle una obra escrita capaz de contenerlo, el sistema nunca será propiedad de los textos porque esto no lograrán nunca funcionar como documento; pero lo importante es que seamos capaces de acceder al sistema. De manera que aún con las dificultades formales, hemos de confiar en el buen hacer y esfuerzo de los lectores para ser capaces de entender los contenidos, el mensaje filosófico.

La importancia del documento en el caso de Rousseau es un ejemplo más de la nueva situación en la que se encuentra la filosofía con la división del conocimiento en disciplinas cada vez más funcionales y la génesis de un sistema de saberes donde prima la especialización. Lo global, lo universal ya no se muestra como objeto porque los textos son tantos y tan complejos que debemos aceptar nuestra posición de hombre en el mundo –parafraseando la idea de Scheler de que nuestro puesto está en el cosmos–. El gran proyecto filosófico de los enciclopedistas no estaba, por ello, tan equivocado.



ACERCA DE LA ESTÉTICA EN “EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN”

Marcos Manrique Crespo

El hombre llamado a descifrar el “qué” del mundo, Arthur Schopenhauer, nació en el año 1788 en la ciudad-estado de Danzig (hoy llamada Dansk y perteneciente a Polonia), un año después de que fuese publicada la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. Schopenhauer nació y creció en el seno de una familia acaudalada. Su padre, Heinrich Schopenhauer, era el comerciante más rico de la ciudad. Schopenhauer y su familia emigraron a Hamburgo tras la anexión de Danzig a Prusia, y Arthur fue enviado a Inglaterra y posteriormente a Danzig de nuevo para aprender el oficio de comerciante y heredar el negocio familiar. Sin embargo, la vocación de Arthur se orientaba únicamente hacia la filosofía, por lo que terminó ingresando en 1811 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín, donde conocería a sus archienemigos: Fichte y su sucesor, Hegel. Tras dar unos cuantos tumbos por Europa, donde contactó con la filosofía oriental hindú al serle descubiertos los Upanisads (los diálogos filosóficos presentes en los Vedas, los

textos sagrados del hinduismo), se instaló en Dresde, capital de Sajonia, donde en 1818 concluyó *El mundo como voluntad y representación*; si bien su sistema filosófico no le hizo famoso hasta cinco años antes de su muerte, que le sobrevino en 1860.

El mundo como voluntad y representación es el arquetipo de un sistema filosófico romántico. Continúa la línea de la metafísica platónico-kantiana y abre las puertas europeas a la filosofía oriental, de la cual la obra de Schopenhauer está profundamente teñida. Entiende que el mundo se divide en dos únicas dimensiones: la representación, como conocimiento externo del mundo (fenómeno), y la voluntad como esencia interna del mismo (cosa en sí).

Esta *voluntad* es la directora del universo; de naturaleza ciega e irracional, no presenta un *por qué* o un *para qué*, sencillamente hace lo que le es propio: querer. El deseo es algo de lo que nos damos rápida cuenta en nuestra propia individualidad; pero lo que es esencia del microcosmos lo es del macrocosmos: la *voluntad* también resulta extrapolable al universo; observamos una continua lucha sin fin entre la naturaleza y sus formas: la vemos en el ave que vuela intentando alejarse del suelo y la despiadada gravedad que pugna por estrellarla contra él, en las fuerzas magnéticas, en la sanguinaria depredación y cacería, en las tormentas que arrasan por completo playas y ciudades, etcétera. Es la primera vez, en la filosofía occidental, que una teoría metafísica señala como regidora del universo a una fuerza volente apasionada y feroz de la que nos es imposible escapar y de la que formamos parte, negándonos cualquier existencia ulterior consoladora, cualquier Dios, Espíritu o Naturaleza, garantía de felicidad; no existe ya un mundo verdadero, no hay un noúmeno inalcanzable que nos autorice a postular consuelos; el hombre es presa del deseo nunca cumplido, condenado por siempre a que-

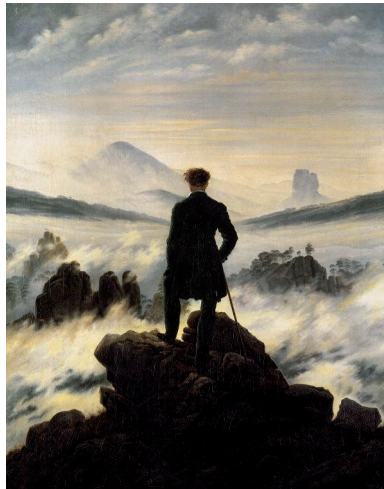
rer una cosa y después otra, sin poder nunca mantenernos en una satisfacción permanente pues al deseo momentáneo le sigue necesariamente uno nuevo, un apremio renovado y diferente del anterior que nos introduce en la rueda de Ixión, que nunca nos da tregua ni nos permite la paz. Es importante insistir en que esta consideración metafísica, que parte de forma pionera de la introspección y la *corporalidad* individual (concepto que tomarían filósofos posteriores como Nietzsche) y llega a la fatal conclusión de que el mundo que vemos y conocemos guarda en su esencia una *voluntad* terrible, que construye para destruir y volver a construir sin finalidad alguna, nos condena al pesimismo y la agonía.



J. Elie Delaunay: *Ixión arrojado a los infiernos* (1876).

Ixión, castigado por los dioses por asesinar a su yerno e intentar seducir a Hera, es atado con serpientes a una rueda que nunca se detiene. Es una analogía del deseo humano que, cumplida una apetencia momentánea, esta es rápidamente sustituida por una nueva necesidad, produciéndonos una insatisfacción e infelicidad permanentes.

Conviene aquí destacar el marcado sexismo de Schopenhauer, al entender que la naturaleza femenina es reflejo de la vida y la voluntad: *ellas* encarnan el deseo nunca satisfecho por excelencia, el sexual. ¿Cuál es, pues, el destino del ser humano? Parece que la filosofía de Schopenhauer nos conmina a la negación del individuo y de la vida, acaso al suicidio. No obstante, este no es legítimo pues sería una taimada argucia de la voluntad, pues el hecho de acabar con nuestra existencia es ya *de suyo* un acto del querer y una sumisión al deseo. Como no podía ser de otra forma en un filósofo afín al romanticismo, Schopenhauer nos ofrece una única vía de redención para el hombre: el arte. Así, en el lugar de la promesa platónico-cristiana (que había dominado el pensamiento europeo hasta el siglo XVIII) de una



Caspar David Friedrich: *El caminante sobre el mar de nubes* (1818)

El artista es el que se eleva por encima de las nieblas del deseo, lo suprime y contempla las cosas en sí mismas con claridad.

existencia mejor y deseable tras la muerte que nos liberaría de este “valle de lágrimas”, y del consuelo de la *fe racional* kantiana que nos permitía postular la existencia de una Naturaleza redentora y un alma inmortal y libre de las afecciones del cuerpo, Schopenhauer sitúa en el papel de liberadora de la voluntad a la experiencia estética de lo *bello* y lo *sublime*.

La solución de Schopenhauer pasa por aquellas formas que nos impulsan a la contemplación estética, que nos liberan sin darnos cuenta del yugo de la voluntad (*lo bello*); o bien aquellos fenómenos que, por superarnos como individuos, por parecernos algo que nos reduce a la más ínfima escala, son contrarios a la voluntad y la horrorizan y por ende nos permiten apartarla violentamente de nosotros (*lo sublime*). Lo bello y lo sublime son el objeto del arte. Nos elevan al estado de la intuición pura, nos permiten conocer las cosas en sus formas verdaderas: las Ideas. El artista es el que, además de poder ver el mundo como es, liberado de la esclavitud de la voluntad, es capaz de plasmar su conocimiento en la obra de arte.



Joseph William Turner: *El faro de Bell Rock* (1819)

Turner, pintor romántico inglés centrado en la representación de escenarios violentos y asociados a catástrofes naturales, es *genial* porque es capaz de alzarse por encima de las quejas del deseo, encaramarse a la valla de la contemplación y atisbar la esencia de la naturaleza, de las fuerzas violentas que se manifiestan en ella; consigue plasmar ese conocimiento, ese contemplar sublime, en *El faro de Bell Rock* y otras de sus obras. Es iluminadora esta concepción tan romántica del mundo, presente de forma clara en la obra de Turner y hecha filosofía en la visión de Schopenhauer. Por otra parte, cabe destacar la consideración antropológica y ética inherente a la estética schopenhaueriana (muy característica de la filosofía oriental budista, que tiene origen en los Vedas): la supresión de la voluntad, del deseo, del *cuero* y sus afecciones, como forma de contemplación de las Ideas, a través del arte. Recuerda necesariamente a la concepción platónica de la naturaleza humana: el virtuoso es aquel capaz de desembarazarse de las pasiones y del “querer” corporal; solo él puede alcanzar el conocimiento de las Ideas (si bien el camino a seguir dista mucho del de Schopenhauer, aunque presenta similitudes como el estudio de la música). Ese virtuoso, como digo, se convierte en filósofo y está preparado para gobernar. Esta aristocracia platónica, adaptada al siglo XIX, puede traducirse en una “*burguecracia*”: el único capaz de dedicarse a la contemplación artística, a la creación estética y, por consiguiente, el único capaz de acceder a la virtud y el conocimiento de las Ideas es el burgués; el arte de los últimos siglos ha sido algo estrechamente unido a la burguesía. Digo más, el arte más excelso y redentor en la jerarquía de Schopenhauer es la música: la forma artística más alejada de las turbulencias políticas. Recordemos el acaudalado público llegando en carruajes, ataviado

con ropa cara y talante altivo, para disfrutar de Parsifal o cualquier otra ópera de Wagner. El conservadurismo burgués está profundamente arraigado en la Estética de Schopenhauer; por supuesto, es una interpretación personal, pero estoy convencido de que el mismo autor no la desaprobaría.



Cartel que anuncia la representación de Parsifal en Zurich, 1913.

La música es el arte más excelso para Schopenhauer: Wagner representa ese carácter al que me refiero, es el músico por excelencia de la burguesía conservadora.

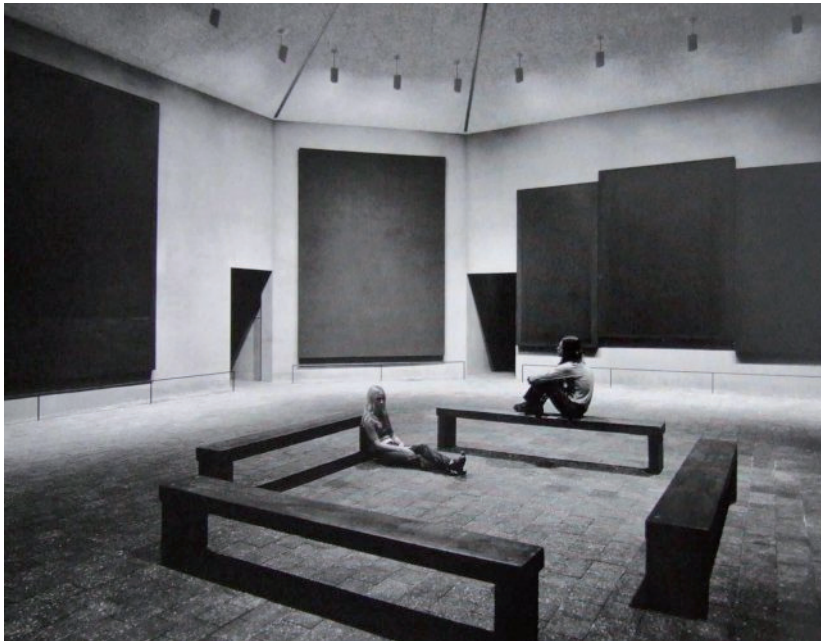
La propuesta de Schopenhauer de supresión de la voluntad y el deseo resulta directamente en una negación de lo carnal y del cuerpo, punto que entrará en fatal conflicto con la concepción nietzscheana de los mismos. Para Schopenhauer la voluntad es algo que nos arrastra a la infelicidad, nos sume en la depresión y nos destruye: hay que eliminarla; para Nietzsche, que aceptará también la “voluntad de poder” (concepto algo difuso) como fuerza directora del universo y de los individuos, el pensamiento es diametralmente opuesto: la voluntad de poder es algo que hay que liberar, hay que permitir que fluya desatada a través de nosotros; es el elemento propio y característico del superhombre. La negación de la corporalidad es algo que Nietzsche no pudo perdonar a Schopenhauer. Además, los valores éticos que Schopenhauer propone, como la compasión (también la ascética, pero no es este el que nos ocupa), serán objeto de una férrea crítica por parte de Nietzsche: la caridad y la compasión son valores de la *décadence*, de la moral cristiana del camello, del borrego, del último hombre. Su antítesis, el superhombre [*Übermensch*], es aquel que invierte esta tabla de valores; la compasión schopenhaueriana, pues, no le conviene. A este respecto, creo que los valores que propugna Schopenhauer son mucho más deseables: la existencia del ser humano es algo absurdo y sometido a los designios de una *voluntad* irracional y ciega, que desprecia a los individuos y los domina, sumiéndolos en la insatisfacción continua, en la desesperación. Por ello, para el individuo el sufrimiento es consustancial a la vida: la existencia es desagradable, un sinsentido. La aspiración ética de la persona debe ser, pues, *facilitar* a sus semejantes la existencia; es decir, ya que la vida es un sinsentido, es deseable que los demás nos la hagan más llevadera, promoviendo los valores de la *caridad* y la *compasión* entre todos los individuos.



Joseph Turner: Puesta de sol sobre un lago (1840)

La última consideración estética que quiero realizar pasa por la metafísica de Platón y la teoría de Schopenhauer sobre el arte como contemplación de las Ideas. Como ya hemos dicho, esta contemplación nace de la observación del mundo por parte del artista, la captación de la esencia de lo que ve y su plasmación y transmisión mediante la creación de la obra de arte. Pero las Ideas, como dice Platón, son inmateriales y carecen de un aspecto concreto; en esta obra Turner nos enseña la “puesta de sol sobre un lago” en el mundo de las Ideas: la misma pintura es algo casi inmaterial, no podemos afirmar claramente dónde acaba el cielo y comienza el lago y, sin embargo, sabemos que esa “puesta de sol” está ahí pura, perfecta, en esencia. Turner nos presta sus ojos y sentidos para que desentrañemos esa esencia del mundo: consigue realmente transmitir ese paisaje con desnudez, nos permite *conocer la Idea*.

Si bien Mark Rothko no cumplió precisamente con la ética de Schopenhauer, ya que se suicidó a los 63 años de edad, las pinturas negras –en la Capilla Rothko de Texas- suponen un ejemplo adecuado para ser comentado desde la teoría estética del filósofo alemán. Dichas pinturas son unos rectángulos prácticamente negros dispuestos en cada una de las paredes de un edificio de planta octogonal. De tamaño considerable, envuelven al individuo por completo y son un puro reflejo de la voluntad en su nivel elemental. Con su negrura y profundidad, son la nada, el vacío que conforma la más íntima y propia esencia del mundo. Durante su creación, el mismo Rothko afirmó estar pintando a Dios.



Mark Rothko: Capilla Rothko (1971)

BIBLIOGRAFÍA

-Arthur Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación I*. Editorial Trotta. Traducción, introducción y notas por Pilar López de Santa María. Edición 2004

-Joan Solé: Schopenhauer: *el pesimismo se hace filosofía*. Colección El País dirigida por Manuel Cruz. Editorial Batiscafo, 2015. (Profesor: Eugenio Sánchez Bravo. I. E. S. Valle del Jerte, Plasencia. 2º C. 2014-2015.)

HYPERIKON MUSEUM

Últimas tendencias del arte en España

Sara González Sánchez

Premisa

“En 1947, el escritor francés André Malraux (entonces Ministro francés de Cultura) abogaba por la creación de un “Museo imaginario”, un museo sin recinto, sin paredes ni muros, un museo personal en el que cada uno pudiera seleccionar las obras de arte que más le gustasen, sin límites temporales o estilísticos, y ordenarlos con criterios totalmente subjetivos. Sería, claro, un museo a partir de reproducciones, que no podía (ni pretendía) sustituir la experiencia directa ante la obra de arte, pero que tenía en su lugar otras muchas virtudes. Con el paso del tiempo y el acceso ilimitado a todo tipo de imágenes por Internet, su propuesta mantiene plena vigencia y puede alcanzar niveles en su momento insospechados.”

Pensamiento posmoderno: reflexión que rompe con los fundamentos tradicionales de la modernidad, entre ellos, la construcción de las grandes normativas de la historia¹.

Un niño preguntó a Miró qué significaba uno de sus cuadros de la serie Azul. Este respondió entre otras cosas: ¿Preguntas a los pájaros que cantan lo que dicen? No, ¿verdad? Pero te gusta escucharlos cantar.

1 AZNAR, Y., MARTÍNEZ, P. (eds.) et. al., *Lecturas para un espectador inquieto*, Madrid, 2012, CA2M, p.24/25

Introducción

Una imagen nos trasporta a otras imágenes, y tras la constancia o el conocimiento de estas llegaremos al entendimiento de una nueva imagen. La coexistencia de lecturas diferentes en principio paradójicas, está vinculado a una función comunicativa de imágenes que ha recibido el nombre de multi-estabilidad. En el marco de los estudios antropológicos, este tipo de imágenes describe prácticas socioculturales con objetos rituales, como por ejemplo el uso de máscaras, ornamentos arquitectónicos, etc.². Hans Belting para explicar esto nos habla del trinomio MEDIO-IMAGEN-CUERPO, de modo que una imagen inicial puede ser transformada mediante un medio y/o un cuerpo para dar otra imagen, siendo en el caso de la máscara africana de nuevo el ejemplo donde tendremos que la imagen principal de la máscara africana (medio), unido a la persona que la porte (cuerpo), nos dará una imagen nueva (imagen). Esta misma máscara que aquí actúa como medio lo hace porque va destinada a un fin ritual es decir, tiene un sentido específico, sin embargo, para los artistas de las primeras vanguardias que se vieron fascinados por lo exótico de las mismas, este medio se convierte en un nuevo modelo estético, prescinde del cuerpo y es plasmada en lienzos para dar lugar a otra imagen. Tendremos así dos imágenes, una africana, resultado de un ritual, y otra occidental, resultado de la curiosidad estética de unos pintores. Vemos que en el primer caso el trinomio se cumple, tiene un sentido original que responde a un ritual y da lugar a una de estas imágenes multi-estables. En el segundo, sin embargo, vemos que este sentido original, el fin, se ha perdido, modificando así

² **FAKINER, N.**, “Objetos nómadas. Un ensayo sobre el tiburón de Damien Hirst”, dentro de AZNAR, Y., MARTÍNEZ, P. (eds.) et. al., *Lecturas para un espectador inquieto*, Madrid, 2012, CA2M, sic. en p. 142.

el significado original de la imagen africana. La imagen africana convierte a la máscara en el medio, mientras que en la imagen occidental la máscara tan sólo es un objeto estético.

A pesar de todo, la imagen –de la máscara– es siempre la misma, cambiando los medios que las crean y el modo o percepción de ser vistas o interpeladas, atendiendo a una función, ya ritual, ya estética³.

Este tipo de imagen multi-estable es agente de una experiencia fronteriza que se inscribe en la opacidad de su propia materialidad. Su estatus fronterizo entre dos cadenas de significación diferentes condiciona el encuentro entre espectador e imagen, y produce una experiencia liminal y ambigua⁴. En síntesis, te trata de objetos o imágenes que lanzan dos órdenes de mensaje al mismo tiempo. Esto lo podemos ver mejor con el ejemplo del pato-conejo de Wittgenstein, que aparenta ser una cosa, un pato, y al momento otra, un conejo, entrando así en un juego interminable de ambigüedades e identidades que se reinventan a cada mirada, produciendo en el espectador un efecto secundario: lo impulsa a volver con fascinación a este objeto misterioso cuya identidad parece ser tan versátil y cambiante al tiempo de ser tan singular y definida por sólida⁵. Con esto, quiero explicar la relación del espectador con la obra de arte —postmoderna en este caso— y el estatus de la imagen multi-estabilizadora dentro de un contexto sociocultural e histórico, pues esta imagen es un aparato cultural móvil que podría servir como hyperikon que encapsula una teoría de conocimiento⁶. La imagen multi-estable

3 BELTING, H., *Antropología de la imagen*, Katz Editores, 2007, pp. 58-69.

4 FAKINER, N., *op.cit.* Sic. en p. 143

5 FAKINER, N., *op.cit.* sic. en p. 144

6 *Ibid.* p. 144: (...) William J. Thomas Mitchell, teórico e historiador de la imagen, apunta que se trata de un aparato cultural móvil, que podría servir como 'hyperikon' que encapsula una 'episteme', una teoría del conocimiento. Anótese hiperikon, hiper-icón, como una imagen que establece una relación de parecido con la acción de hacer imágenes.

como ya vimos al principio es migratoria, su posicionamiento respecto a los discursos y disciplinas es ambiguo y campa libremente a través de la ciencia y las prácticas artísticas⁷.

De este modo dejo claro la idea de la que parte el sentido del Hyperikon Museum.

En él no habrá obras originales, sino que mediante medios de iluminación y técnicas acorde con los tiempos actuales se logrará una apariencia real de la obra en sí, pues a través de la repetición visual del objeto fuera de lugar conseguimos una transformación del mismo, atendiendo con esta premisa a una serie de fines:

- Mostrar el arte y la obra de arte como juego y engaño para del mismo modo desmitificarlo y como consecuencia sea más cercano al público en general
- Al ser más cercano y entrar en un juego, el público es más partícipe de la obra, caso que encuentro primordial en una obra de arte posmoderna
- Hacer del museo una obra de arte en sí misma, crear una identidad que se reinvente en cada mirada y que empuje al espectador hacia una experiencia estética, suscitando en él tras la visita la coexistencia de lecturas diferentes dentro de una visión de conjunto.

Con esta experiencia que se quiere provocar debemos remitirnos al concepto de régimen estético⁷ del arte, donde, como expone Aurora Fernández, la única actividad del espectador es la interpretación activa, un momento en el que se suspenden las relaciones habituales que mantenemos en nuestra existencia cotidiana. De aquí viene una nueva forma de experiencia de donde

7 Ibid. p. 144

no sólo viene una nueva forma de vida, sino la promesa de una nueva humanidad⁸.

Pues el arte, habla del arte aunque pretenda emular la vida, y la finalidad ha de ser la sorprendernos ante lo variopinto de esta experiencia.

8 FERNÁNDEZ POLANCO, A. "Ver a distancia", dentro de AZNAR, Y., MARTÍNEZ, P. (eds.) et. al., *Lecturas para un espectador inquieto*, Madrid, 2012, CA2M, sic. en p. 43: (...) concepto del filósofo francés Jacques Rancière que establece regímenes históricos de diferenciación para mostrar que el arte no siempre ha existido en singular como una realidad unívoca.

⁹Sala 1

Julio Álvarez Yagüe (Madrid, 1957)

Aproximación visual a la guitarra. 2008

Fotograma-quimiograma

Una aproximación visual a la Guitarra

La guitarra, española, siempre ha suscitado en mi, una Sintetizar en seis obras las posibilidades que me ofrece muy rica y diversa variedad de sentimientos, tanto al la guitarra como instrumento de reflexión creativa, es por verla, escucharla o al sentir sus formas. Dolor, llanto, pasión, amor y desamor, luces y sombras, desde las sombras más profundas a las luces más risas, fiestas, folclore y por supuesto sensualidad y intensas y bajo la técnica del fotograma-quimigrama, erotismo en esas magnificas formas femeninas. Adjetivos innumerables acompañan a este objeto que ha llegado a cautivar al mundo entero y hacer de los japoneses unos virtuosos de este arte, por algo será. Sintetizar en seis obras las posibilidades que me ofrece la guitarra como instrumento de reflexión creativa, es por descontado imposible, el trabajo aquí presentado esta inspirado en lo anteriormente expuesto, obras que van desde las sombras más profundas a las luces más intensas y bajo la técnica del fotograma-quimigrama, técnica esta que como en la guitarra necesita del contacto directo de las manos sobre el objeto para extraer la esencia misma de los sentimientos¹⁰.

Si hubiese que describir la obra de Yagüe ([fig. 1](#)) con una palabra sin duda sería evocadora. La obra presente pertenece a una serie de seis quimiogramas realizados con motivo de la quinta edición de una exposición que lleva el mismo nombre, celebra-

9 Ibid. sic. en p. 44

10 Fragmento del autor que habla de la obra. Publicado en su sitio web personal <<http://julioalvarezayague.blogspot.com.es/>>

da en Córdoba en el año 2008. El texto anterior nos muestra la intención y explicación de la obra según su propio autor donde nos plantea la relación que hace de la guitarra con el cuerpo de una mujer. Esto mismo lo haría en 1924 el fotógrafo Man Ray (1890 -1976) con su conocidísimo *Violín de Ingres* (papel gelatinado de plata, retocado con lápiz y tinta china, 31 x 24,7 cm. París, Musée National d'Art Moderne, Centre Pompidou, [fig. 2](#)), donde retrata de espaldas y desnuda a la modelo francesa Alice Prin, más conocida como Kiki de Motnparnesse. Man Ray dota a su fotografía de una gran sensualidad y carga erótica, al igual que harían las formas suaves y redondeadas de los desnudos del pintor Jean Auguste Dominique Ingres, como podemos ver en *Baño turco*. El título de *El violín de Ingres* evoca la larga tradición de la ejecución musical como alegoría del juego amoroso, haciendo un juego recíproco entre imagen y título.

Como resultado de todo esto tenemos una obra realizada mediante una técnica actualizada que tomando la silueta inconfundible de la guitarra española nos lleva a imágenes anteriores, encontrando la sensualidad del instrumento relacionado con las curvas de una mujer gracias a las aperturas propias de un violón que Yagüe coloca estratégicamente para hacernos llegar esta relación de ideas y así, de concepto.

Sala 2

Jorge Oteiza (Orío, 1908 - San Sebastián, 2003)

Par espacial ingrávido. Par móvil. 1956.

Aluminio, 25 x 40 x 26 cm

Escultura dinámica y desocupación del espacio

El concepto de lo dinámico en la escultura contemporánea está visible en la forma concreta de los escultores. Está en cada uno de nosotros gobernando y decidiendo el sentido personal de la forma, por una voluntad formal consciente, o involuntariamente, con inteligencia o con error, siempre con verdadera inquietud y nunca, o casi nunca, con la suficiente claridad, con el saber suficiente como para explicarlo con exactitud.

Entro directamente en la materia de lo dinámico por la razón dinámica más amplia que puede definir a la escultura dinámica: la insatisfacción. Toda escultura dinámica es una escultura insatisfecha. Aquí lo dinámico no se opone a lo estático. Lo estático es un sistema de fuerzas en reposo. El reposo sucede en arte después de los momentos de grave agitación en que declinan los estilos. Es un reposo en que la materia formal se replantea y explora para la obtención de un lenguaje personal, de una nueva dinámica. En lo estático se busca una anatomía del espacio. En lo dinámico, una fisiología espacial, una comunicación pública más alta, más vital. Pero, ¿cómo es la vida, el movimiento, lo dinámico, en la estatua(1) Si estéticamente debemos precisar lo dinámico, ha de ser partiendo estéticamente lo que es una estatua.

- (1) El hombre y el día se han movido alrededor de la estatua. Ha evolucionado siempre el cálculo inmóvil de su sistema dinámico de fuerzas. Se ha transformado la estatua desde ella misma, como el hombre desde sí mismo. Hoy rompe la estatua su ptolomeoico y tradicional reposo restableciéndose en un nuevo equilibrio con el exterior, ¿o es lícito que busque el movimiento en el tiempo exterior de lo imperdurable? Lo dinámico constituye un problema de fuerzas y no de movimientos. Es estática una escultura en cuanto se propone una ecuación de equilibrio. Es dinámica si conduce el planteo de sus fuerzas a una ecuación de movimiento. El movimiento es, por definición molecular de lo estético, contrario a la estatua. Lo cinemático, el móvil, es la apariencia de vida en la estatua, no desde la estatua sino desde la vida¹¹.

De mi Desocupación del espacio
Creación de huecos de espacios vacíos
En escultura como objeto experimental
Desocupación espacial del cubo
De la esfera
Y el cilindro
Con un abrazo a Cezanne
*desocupación del poliedro
*desocupación de la ciudad¹²

11 Palabras de Jorge Oteiza en Oteiza: Paisajes. Dimensiones, Fundación Eduardo Capa. [Catálogo] Exposición organizada por la Fundación Eduardo Capa, Castillo De Santa Bárbara, Alicante, 6 octubre-23 noviembre 2000. Sic en p.63

12 Poema de Jorge Oteiza en el que habla de la desocupación del espacio, resultando además el ritmo de la misma muy descriptivo. Ibid. p. 233

Los trabajos sobre la desocupación y apertura de la esfera son resultado de una indagación larga y meditada que se verán plasmadas en piezas de hierro en un primer momento. La pieza que es objeto de esta exposición está formada por dos semicírculos enfrentados por sus diámetros en ángulo recto, lo que permite observar la posibilidad de movimiento en la estructura interior de la esfera. Para esta obra ([fig. 3](#)), divide teóricamente el diámetro de cada semicírculo en 8 partes iguales, las variantes que especifica como 4-4 y 3-5 corresponden a los puntos del diámetro por los que se sueldan ambas enfrentadas. La esfera se abre hacia fuera con el par móvil 3-5 y sigue mirando hacia dentro con el 4-4. En el par móvil 2-5. El descentramiento del punto de soldadura, dinámico y en sección áurea, nos muestra un ejercicio con dos puntos de apoyo que buscan un tercero inexistente. La caída asegura el comportamiento dinámico y la alternancia de puntos de apoyo. La expansión abierta de su trayectoria dibuja arabescos en el suelo con un balanceo irregular, buscando ese otro punto de modo incesante¹³.

Esta trayectoria corresponde a la apertura dinámica e irreversible de la esfera, diferente a la que describe el par móvil 4-4, linealmente uniforme, regular y cerrada, que nunca podrá escapar del mundo interior de la esfera¹⁴

Quiero presentar la obra como se pensó en origen, como resultado de estos cálculos y estudio de la esfera, funcionando en esa búsqueda incansable del tercer punto y dejándola actuar, un *laissez faire* entre las paredes de cubo blanco para que hable por sí misma y se convierta en un echar a andar de los pensamientos de cada observador inquieto.

13 MUÑOYA, P., Oteiza: la vida como experimento, Alberdania, 2006, pp. 155-158

14 Ibid. sic. en p. 158

¹⁵Sala 3

Yolanda Domínguez (Madrid, 1977)

Poses. 2011.

Arte de Acción/Street art

"Poses" es una crítica directa a lo absurdo y artificial del mundo del glamour y de la moda que difunden las revistas, en concreto a la imagen distorsionada que transmiten de la mujer a través de modelos que no representan a las mujeres reales y que promueven actitudes perjudiciales y humillantes para ellas. Estas imágenes (mujeres desparramadas, extremadamente delgadas, sumisas, enfermizas, absurdas...) funcionan como referente de lo "femenino" en los mass media y tienen una enorme influencia en la construcción de roles y comportamientos de hombres y mujeres.

Utilizando esas posturas de las editoriales de moda **un grupo de mujeres reales traslada estas poses a escenas cotidianas: la cola de un museo, el supermercado o un semáforo, provocando la reacción de los espectadores** (consumidores habituales de estas imágenes).

El objetivo: evidenciar lo ridículo y en ocasiones dañino, que puede resultar seguir esos modelos que nos impone el mundo del "glamour"¹⁵.

¹⁵ Descripción del happening en la web de la autora. Hay que añadir como dato referencial que el proyecto Poses, con más de 800.000 reproducciones en Youtube, ha dado la vuelta al mundo y ha sido difundido a través de medios de comunicación de varios países, llegando a estar varias semanas en el Top 10 del Ranking de los mejores vídeos de moda del mundo entre conocidas marcas.

Qué más decir del objetivo e intención de Poses (fig. 4), obra de Yolanda Domínguez. La labor artística de esta joven madrileña trasciende al ámbito social y educacional, por lo que es interesante hacer una reflexión, es necesario hacer un ejercicio de observación de nuestro entorno, un entorno peculiar, cambiante y cada vez más imbuido por las grandes marcas que se nos presenta de un modo apocalíptico. Sirva esta muestra de arte en acción como una llamada de atención ante el ridículo y dañino modus vivendis que no es que nos quieran vender, es que ya lo han hecho. Día tras día vemos cómo cada uno de nosotros nos esforzamos más por llegar a la mimesis del ideal de belleza actual llegando a ver casos que rozan lo grotesco y dan paso a un desfile propio de la casa de los horrores: programas del corazón con tertulianos operados, modelos andróginas o travestidas, jóvenes quemados por lámparas ultravioletas que no trabajan y viven por y para una imagen fantasiosa, un ideal de eterna juventud que lanza ese mundo glamuroso, y que vemos cómo hasta las monjas hacen cola por tener su dosis de bótox en La Grande Bellezza. Un mundo irreal.

Poses es lo que sucede cuando cualquier ciudadano imita a estos referentes desde una óptica real. Resulta ridículo ver a una señora con el bolso en la cabeza parada en mitad del mercado, o una chica tumbada como una sirena en el banco de un parque... No más absurdo que ver cómo hay gente que intenta imitar los modelos o el modo de vida comercial que nos presenta esta industria del glamour.

Poses: <http://www.yolandadominguez.com/es/poses-2011.html>

¹⁶Sala 4

Manuel López-Villaseñor (Ciudad Real, 1924 – Torrelodones, 1996)

¿Y qué...? 1983-4.

Óleo sobre tela, 200 x 180 cm

Todo hombre sensible aspira a dejar por esta tierra, huella de su paso por ella. Mi descendencia son mis propias obras, producto de una irreprimible vocación, de un esfuerzo por aproximarme con ellas a lo más íntimo de los seres y de las cosas que nos rodean, en mi intento de acercamiento a una Humanidad muchas veces sufriente, pero vislumbrando siempre una posible esperanza¹⁷.

De este modo hablaba en 1993 Manuel López-Villaseñor, un artista manchego ciertamente malogrado y de trayectoria no tan conocida ni reconocida como debiese a diferencia de su paisano Antonio López (Tomelloso, 1936). No es caso ahora de debatir quién influyó a quien¹⁸, pero no olvidemos que López-Villaseñor ya era un pintor consagrado¹⁸ que participaba en la Bienal de Tokio en 1954 cuando Antonio López contaba con apenas 20 años y que ese mismo año cita como casi desconocido. Quizás, como todo, en esta sociedad dominada por el capitalismo se actúa como en una selva mediática donde gana el más fuerte (publicitado) y

16 Palabras del autor tomadas de una carta que él escribió para dictaminar las premisas del museo. Se puede consultar en la web de la Oficina Municipal de Turismo de Ciudad Real.

17 Poco se puede encontrar escrito acerca de esto, siendo interesante la entrada sobre López Villaseñor en el Blog del periodista cultural Eduardo Laporte

18 ESTEBAN-INFANTES, M.P., "La exposición de artistas manchegos", 1956, [en línea] Dirección URL: < <http://biblioteca2.uclm.es/biblioteca/CECLM/ARTREVISTAS/CEM/CEM08Pe%C3%B1alosa.pdf>>

la Galería Malboroug fue quien más publicidad le propició al de Tomelloso. Ya dijo Marilyn, nunca hay mala prensa.

En la obra de Villaseñor encontraremos toda suerte de estilos (desde obras con influencia de Piero della Francesca con tintes ibéricos como La duda de Santo Tomás, a obras ligadas a la escuela de Brescia como las de Alberto Burri), pero quizás en esta, ¿Y qué...? (fig. 5), vemos una solemnidad, soledad, un halo amarillento que nos induce a pensar en el abandono, como abandonado está este cuerpo en la camilla de una sala de autopsia. La obra, con tres marcadísimos planos nos absorbe sin dejar que podamos huir de ella durante unos instantes. Sin quererlo te atrapa y te encuentras paseando alrededor de un cuerpo decrepito de piel cetrina. Sientes la tentación de tocarlo. De abrir el grifo del lavabo en la pared. De ver el nombre de la etiqueta tirada por el suelo. ¿Por qué? ¿Por qué este sentimiento y necesidad de investigarlo todo? ¿Por qué esta admiración? Quizás por el realismo de la obra, hiperrealismo que va paralelo a la fotografía pero con luces y sombras demasiado misteriosas para ser tal. Acaso con una LOMO LC-A. Abandono. Pero López-Villaseñor siempre deja un hueco a la esperanza, esa luz cenital que entra desde una ventana que no vemos e invade parcialmente la sala. Una luz real ¿o irreal? Qué más da, lo importante es tenerla presente.

Sala5

Belén Gache (Buenos Aires, 1960)

Wordtoys. 1996-2006

Net poesía

*Los **WordToys** son una antología de trabajos de literatura y poesía electrónica e interactiva. Siguiendo una línea que enfatiza la relación entre las reglas lingüísticas y el juego y que va desde Lewis Carroll, pasando por la literatura de las vanguardias históricas, la poesía concreta y la net-poesía, están concebidos a partir de diferentes estrategias como el hincapié en la materialidad de los signos, la interactividad, las combinatorias, el azar, las instrucciones, la reescritura*

Buscando deconstruir los estándares mismos del libro impreso, estos “libros-juguete”¹⁹.

WordToys (fig. 6) nos invita a realizar una lectura como una tarea de desciframiento y juguete narrativo, sobre todo como juguete, pues leer *WordToys* es volver a tener 12 años y coger un “libro de mayores” con avidez y curiosidad, cuando ser mayor no alcanza a tener 20 años. Con una estética muy *naïf*, ingenua pero consciente de ello, mezcla imágenes unidas a letras, y estas dependientes de un texto a lo largo de 14 capítulos donde veremos desde microrrelatos (*El jardín de la emperatriz Suiko*, *Los sueños*), citas (*Mariposas-libro*), o poesía visual (*Poemas*

19 Presentación de la obra en la web personal de la artista Belén Gache

de agua, Veintidós mariposas rosas), todas ellas ligadas al sujeto que las observa que se ve obligado a interactuar con el libro a golpe de click para que cada uno de los capítulos funcione y la obra salga una y otra vez a la luz.

Esta nueva forma de hacer arte no es en modo alguno de las más novedosas que podemos encontrar y si tenemos en cuenta que está cerca de cumplir quince años y la tecnología opera a una velocidad difícil de descifrar dado la falta de perspectiva que tenemos aún, no podemos decir si está obsoleta, si es de un tiempo pasado o acaso los supera. Sin embargo, es una obra que a pesar del tiempo que pase creo que seguirá funcionando, pues tiene un halo de misterio que te envuelve antes de abrirlo, como si acabaras de subir a un desván polvoriento y hubieses encontrado un libro antiguo.

Belén Gache proporciona la experiencia estética que el observador actual de arte reclama a partir de un medio actual y con mensajes anteriores.

Toy Words: <http://www.findelmundo.com.ar/wordtoys/data/libro.html>

BIBLIOGRAFÍA Y ENLACES WEB

AZNAR, Y., MARTÍNEZ, P. (eds.) et. al., *Lecturas para un espectador inquieto*, Madrid, 2012, CA2M

BELTING, H., *Antropología de la imagen*, Katz Editores, 2007, pp. 58-69

ESTEBAN-INFANTES, M.P., “La exposición de artistas manchegos”, 1956, [en línea] Dirección URL: <<http://biblioteca2.uclm.es/biblioteca/CECLM/ARTREVISTAS/CEM/CEM08Pe%C3%B1alosa.pdf>>

MUÑOA, P., *Oteiza: la vida como experimento*, Alberdania, 2006, [en línea] Dirección URL: <books.google.es/books?isbn=8496310590>

Net Art 0.1, Desmontajes, MEIAC, [Catálogo] Comisario: Gustavo Romano, 21 de noviembre de 2008- 28 de febrero de 2009, Badajoz

Entrada sobre López Villaseñor en el Blog del periodista cultural Eduardo Laporte: Dirección URL: <<http://www.elnaugrafodigital.com/2011/09/lopez-villasenor-lopez-garcia.html>>

Sitio web personal de:

Belén Gache [en línea] Dirección URL: <<http://belengache.net/>>

Julio Yagüe [en línea] Dirección URL: <<http://julioalvarez-yague.blogspot.com.es/>>

Yolanda Domínguez [en línea] Dirección URL: <<http://www.yolandadominguez.com/>>

Anexos



Figura 1: Aproximación a la guitarra



Figura 2: Violín de Ingres



Figura 3: Par móvil



Figura 4: Fragmentos de Poses

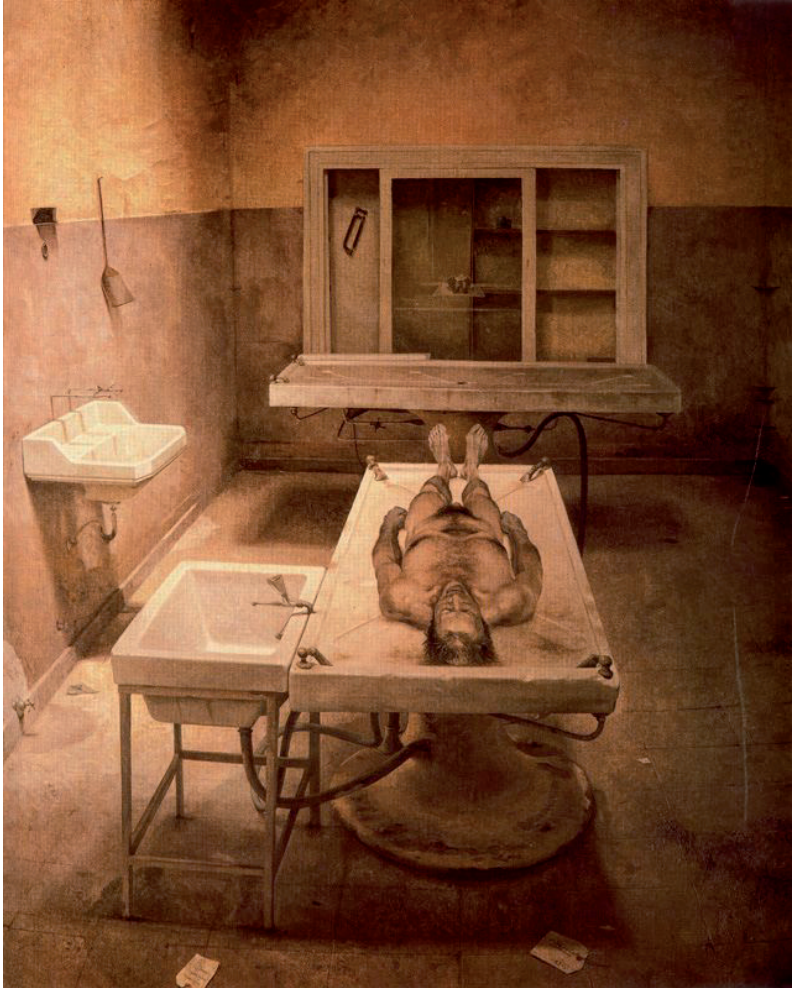


Figura 5: ¿Y qué...?



● Ν έ ο ς ●

II OLIMPIADA FILOSÓFICA EXTREMEÑA

El pasado 10 de abril, en la sede de la UNED de Mérida, se celebró la final de la II Olimpiada Filosófica de Extremadura. En ella, los finalistas de las diferentes modalidades (Disertación, Dilema Moral y Fotografía Filosófica) expusieron sus trabajos y defendieron los mismos ante las preguntas formuladas por los miembros del Jurado.

Listado de Finalistas:

Modalidad Disertación:

Ganador: Antonio García Paz del IES Gonzalo Torrente Ballester de Miajadas.

Primera finalista: Celia Denche Sanz del IES Bárbara de Braganza de Badajoz.

Segunda finalista: Cecilia López Pulido del IES Bárbara de Braganza de Badajoz.

Modalidad Dilema:

Ganador: Gonzalo Pérez Cascos del IES Tierra Blanca de la Zarza

Primer finalista: Diego José Fernández Cotán del Colegio S. José, Villafranca de los Barros.

Segundo finalista: Manuel Jiménez Lázaro del IES El Brocense de Cáceres.

Modalidad Fotografía:

Ganadora: Raquel Guijarro Salgado del IES Barbara de Braganza de Badajoz.

Primera finalista: María Segador Fernández del IES Bárbara de Braganza de Badajoz.

Segunda finalista: K. Belén Cevallos Ibarra del Colegio S. José de Villafranca de los Barros.

La mesa del Jurado estuvo presidida por Doña **Irene Mañas**, directora de la UNED de Mérida; Doña **Raquel Rodríguez Niño**, presidenta de la Asociación de Filósofos de Extremadura (AFEx), **Don José Carlos Cubiles**, coordinador de la Olimpiada Filosófica y **Doña M^a Carmen López Alegre**, secretaria de la AFEx y miembro del Comité organizador de la Olimpiada.

Los ganadores fueron: Antonio García Paz del IES Gonzalo Torrente Ballester de Miajadas en la modalidad de Disertación, Gonzalo Pérez Cascos del IES Tierrablanca de la Zarza en la modalidad de Dilema y Raquel Guijarro Salgado del IES Bárbara de Braganza de Badajoz en la modalidad de Fotografía. Los tres ganadores, junto a Diego José Fernández Cotán del Colegio San José de Villafranca de los Barros, primer finalista en la modalidad de Dilemas, representaron a Extremadura en la

II Olimpiada Filosófica de España, que se celebró en Madrid los días 24 y 25 del pasado mes de abril.

Don **César Díez Solís, Secretario General de Educación**, en representación de la Consejería de Educación y Cultura del Gobierno de Extremadura, asistió a la entrega de premios y clausura de la II Olimpiada Filosófica de Extremadura, en la que animó a seguir desarrollando esta actividad, a la vez que felicitaba al alumnado y profesorado por su participación.

Desde aquí, felicitamos a todo el alumnado y profesorado participante en esta segunda Olimpiada y, de forma especial, felicitamos a los alumnos ganadores, cuyos trabajos se exponen a continuación.

M^a Carmen López Alegre
(Comité organizador OFEx)

NATURALEZA Y CULTURA ¿QUÉ NOS HACE SER LO QUE SOMOS?

Cecilia López Pulido
(I.E.S. "Barbara de Braganza" de Badajoz)

Todos nos hemos preguntado alguna vez qué hacemos aquí, quiénes somos y por qué somos diferentes al resto de seres vivos; una cuestión difícil de resolver porque no hay una única respuesta. Las personas somos seres vivos a la vez que humanos y por el hecho de serlo sufrimos una evolución cultural además de la biológica, algo que nos diferencia del resto de seres vivos. La evolución cultural ha generado muchos conflictos entre nosotros, sin pararnos a pensar que todos tenemos un mismo origen. La vida del ser humano ha sido entendida a lo largo de miles de años de maneras diferentes, incluso se podría decir que no entendemos la realidad de la misma manera.

“En el tejido de nuestra conducta se observa tanto la presencia hereditaria de nuestros genes como la de lo que aprendemos por el hecho de pertenecer a una determinada cultura”. Según Jesús Mosterín, en su obra *La naturaleza humana*, los seres humanos tenemos la herencia de nuestros genes, es decir, de lo innato; y de

lo que aprendemos socialmente por estar en una cultura. Ahora bien, se podría decir que lo que nos hace ser seres únicos sería la cultura, ya que lo innato lo tienen todos los seres vivos; por ejemplo, una persona tiene la necesidad de comer para sobrevivir, que es algo innato, pero cómo comer, qué comer, a qué hora comer o con qué utensilios comer es algo que se ha ido adquiriendo por aprendizaje social. Separar lo natural de lo cultural es algo difícil, ya que, al crecer en una determinada cultura y no pararse a pensar, tendemos a pensar que nuestra manera de actuar es la natural. Como dijo el pensador Gómez Caffarena, si bien el medio natural selecciona a los más aptos, el medio cultural, sin embargo, protege incluso a los menos aptos, es decir, para nosotros es muy importante la cultura, ya que, en un medio exclusivamente natural, las personas menos aptas y con desventajas naturales sobre el resto, no podrían sobrevivir, sin embargo, gracias a la cultura sí es posible su supervivencia. La cultura hace que esas personas estén protegidas y por tanto no presenten esas desventajas; por ejemplo, alguien con miopía en un medio exclusivamente natural, al no ver bien, presentaría desventajas sobre el resto, haciendo que pudiese llegar a desaparecer; sin embargo la cultura hace que esas personas puedan tener gafas, lentillas u operarse, haciendo que esa desventaja desaparezca. Nosotros no seríamos lo que somos sin cultura y tampoco sin lo biológico, pero cabe destacar que la mayor parte de las cosas que hacemos las hacemos por que lo hemos aprendido en sociedad, o mejor dicho es la cultura la que orienta nuestro comportamiento.

La mayor herencia cultural que tiene el ser humano es el lenguaje, pero el lenguaje no es más que un conjunto de símbolos a los cuales asignamos un significado, una realidad. Esto quiere

decir que la cultura depende de la capacidad simbólica del hombre ya que a través de ella nos podemos comunicar.

Un claro ejemplo de capacidad simbólica y asignado claramente a la cultura es la bandera. La bandera es un símbolo, que se asocia a un determinado territorio, con unos colores y una forma, pero aunque no deja de ser eso, un símbolo, un trozo de tela, las personas luchan, pelean y matan por ella, por el hecho de que alguien la rompa o la ensucie; se llega hasta tal punto que por lo que se lucha es por el símbolo y no por la realidad, y yo planteo esta cuestión: ¿Sabe el hombre diferenciar al cien por cien los símbolos de la realidad, sabe que el símbolo es sólo eso? Yo creo que no, que al igual que es difícil diferenciar lo cultural de lo natural, esto también lo es.

Hay filósofos que creen que somos todo cultura: “El hombre no vive en dos ámbitos superpuestos, uno físico y otro simbólico. El hombre vive en un único ámbito, que es todo él cultura.” Según Cassirer, en su libro *Antropología filosófica*, el hombre es todo cultura, no es por una parte naturaleza y por otra cultura. Esto me ha llamado mucho la atención porque pienso que no somos solo cultura, sino que hemos llegado a la cultura, a donde hoy estamos, gracias a nuestra naturaleza. Pero sí creo que tiene razón, como he comentado anteriormente, al mencionar que la realidad, tal y cómo la conocemos, está limitada por el lenguaje, los mitos, el arte... “El mundo propiamente *humano* no es el mundo físico, sino el universo cultural; más aún, el hombre no tiene acceso al mundo físico *en sí mismo*, sino a través de los símbolos que él mismo ha creado para conocerlo y habitar en él.”

Por otra parte, quiero destacar que muchas personas, a lo largo de la historia, han creído que su cultura era la predominante, la acertada y la que debía dominar, considerando inferiores al resto

de culturas. Esto ha derivado en insultos, violencia psicológica y física y en el peor de los casos en la muerte. Y es que esas personas, racistas, no se han parado a pensar que forman parte de esa cultura por nacer donde han nacido, pero que podrían haber nacido en otra parte, donde la cultura que tuviesen fuera la que ellas ahora tachan de inferior. Un claro caso de racismo es el genocidio Nazi. Yo me pregunto: ¿es necesario matar a millones de personas por ser diferentes, por no pertenecer a una determinada etnia o a una determinada cultura? ¿Es necesario que otros tantos millones de personas se dejen convencer por líderes, que lo único que les importa es el poder, independientemente de las consecuencias que puedan provocar, incluso para su propia población? La respuesta es no, todos somos personas y debemos ser respetadas, y tener la libertad, incluso, de cambiar de cultura si queremos.

En relación a esto quiero destacar que, por ejemplo, hay personas que ven mal la utilización de la palabra raza porque esta palabra ha estado ensuciada por los problemas políticos y sociales que se asocian al racismo, como el mencionado anteriormente, es decir, muchas veces hay problemas que causan daños colaterales. Otro ejemplo que podríamos poner es el relacionado con el yihadismo. Hace unas semanas unos yihadistas mataron en Francia a los periodistas de Charlie Hebdo por haber hecho un chiste sobre su religión, además de las centenares de personas que ya han asesinado sin justificación; por estos sucesos muchas personas musulmanas se sienten rechazadas por otras que no lo son, al pensar éstas que todos los musulmanes van a ser iguales, es decir, muchas veces por culpa de algunas personas salen perjudicadas otras inocentes. Afortunadamente, no todo el mundo piensa así. Volviendo a lo que decía más arriba sobre la naturaleza, esta es muy importante porque sin naturaleza no existiría

la cultura, ambas evoluciones están relacionadas como en una especie de simbiosis.

Hace millones de años los seres humanos teníamos el cerebro menos desarrollado, lo cual quiere decir que no se hacían la mitad de las cosas que se pueden llegar a hacer ahora. Gracias a su naturaleza, el ser humano pudo hacer fuego, herramientas, pudo alimentarse de lo que cazaba, es decir, fue evolucionando naturalmente para desembocar en la cultura, que le permitió hacer mejores herramientas, aprender a mantener el fuego, a hacer garabatos o símbolos para comunicarse... y así hasta el día de hoy. Si analizamos el proceso evolutivo, claramente vemos que la evolución cultural ha sido mucho más rápida que la biológica y esto se debe al rápido desarrollo del cerebro. Pero, aunque la evolución cultural es más rápida, puede destruirse más fácilmente porque, si se aísla a un grupo de personas sin influencia cultural, por ejemplo a bebés, estos bebés, si logran sobrevivir, por el instinto comerán, dormirán, respirarán y se reproducirán; sin embargo culturalmente deberán empezar de cero, porque la cultura se transmite por aprendizaje social, es decir, se necesitan otras personas para aprenderlo. Lo que quiero decir con esto es que la evolución cultural es más rápida que la biológica pero a la vez menos permanente mientras que la biológica es más lenta y permanente.

Las transformaciones culturales han superado a las biológicas hasta tal punto que las han cambiado, ya que la manipulación genética podría interferir en la naturaleza de la especie a la que se esté manipulando; estos procesos se hacen para mejorar a las especies y aumentar la calidad de los productos que se manipulan, pero el hombre también se equivoca y puede que esas manipulaciones no sirvan para mejorar sino para todo lo contrario.

Quiero insistir en que el ser humano no puede desarrollar una cultura si no está en sociedad, es decir, la socialización es un proceso fundamental para la cultura. Este proceso es en el que un individuo interioriza los elementos socioculturales de su sociedad y los maneja y cambia según su personalidad, pero no hay que olvidar que la personalidad va en función de lo que ocurre en la vida, es decir, por una parte sería algo cultural porque, si ese individuo hubiera nacido en otro lugar, pensaría de otra manera, pero también hay que tener claro que tiene su parte biológica, ya que una de las capacidades del ser humano es la capacidad de cambiar al experimentar nuevas cosas, por lo que los individuos se abrirán a más posibilidades, en las que, de acuerdo con su personalidad, elegirán, pero sigue habiendo algo innato, es decir, que no sabemos si, independientemente de donde haya nacido, no terminaría eligiendo lo mismo.

Para finalizar y en conclusión a todo lo dicho, quiero acabar diciendo que a lo largo de muchos años se ha hablado del ser humano y se le ha entendido de maneras diferentes; habrá habido personas que creyeran que somos más naturaleza, es decir, lo que llevamos en los genes, y otras que pensarían lo contrario, que somos lo que aprendemos socialmente, todo cultura como afirmaba Cassirer. Es verdad que los seres humanos vemos la realidad difuminada, pero lo que yo creo en este momento es que todos tenemos una parte de naturaleza y otra de cultura, siendo esta última la que más nos ha influenciado a lo largo de los años y la que nos ha hecho superiores al resto de seres vivos.



Belén Cevallos Ibarra
Colegio "San José" de Villafranca de los Barros

DISERTACIÓN FILOSÓFICA:

Naturaleza y cultura: ¿Qué nos hace ser lo que somos?



Antonio García Paz
(I.E.S. "Gonzalo Torrente Ballester" de Miajadas)

Una vez pregunté a mi profesor de filosofía qué es el ser humano. Su respuesta fue sencilla, el ser humano "ES". Tras su amplia sonrisa al ver que no entendía su respuesta, hoy comprendo cuán difícil era mi pregunta.

Dudo que a día de hoy nadie tenga una respuesta más acertada que esa, al menos para mí tiene sentido. ¿Qué nos hace ser lo que somos? Primero explicaré qué dos tipos de naturalezas son las que habitan en nosotros. Por un lado, la que nos viene dada nada más nacer y de la que no podemos huir, aunque a veces casi lo consigamos a un alto precio. La medicina moderna obra "milagros" y la ciencia juega a un juego peligroso, pretendiendo que seamos dioses en el campo de la genética. Nuestras necesidades más básicas, como alimentarnos, relacionarnos, reproducimos... todas ellas impuestas por la naturaleza y a las que debemos satis-

facier para sobrevivir. Por otro lado, está nuestra otra naturaleza, la peculiar, la que nos hace realmente diferentes del resto de los animales: la naturaleza humana. Ésta es la que lleva a cuevas nuestra historia, nuestro pensamiento, nuestras extrañas conductas... nuestra cultura, donde englobamos todo aquello que es singular del ser humano. Esta naturaleza domestica al chimpancé que llevamos dentro, a nuestras necesidades más humanas, hace que toda acción que hagamos sea diferente y tenga un sentido más o menos lógico o realmente estrambótico.

Desde que nuestros antecesores bajaron de los árboles y empezaron a caminar erguidos, marcamos una diferencia crucial. Guardábamos nuestras herramientas, las mejorábamos, cocinábamos los alimentos modificando la dieta. El canibalismo ha sido considerada una conducta de salvajes o animales. Los seres humanos somos antropófagos de una forma peculiar. Algunas tribus de América practicaban rituales, ya sean de carácter religioso o una forma de obtener fuerza del enemigo caído en batalla. No se mata para comer, se come al que ya ha muerto. Ninguna especie animal troceará y dividirá las partes de un difunto dándole un valor simbólico como la naturaleza humana.

Estos fueron algunos de los miles de cambios que irían pintando a grandes trazos lo que es hoy el hombre. Sin embargo, fueron solo pequeños pasos si lo comparamos con la creación de un lenguaje propio y complejo.

El lenguaje nos permitió expresar e intercambiar necesidades, emociones, ideas, ya sean simples o complejas dentro de un marco espacio-temporal concreto. Llegar a ideas comunes y aptas para cualquiera, encontrándonos ahora con cientos de lenguas y dialectos, sin duda, con la intención de no perder saberes y que otro los continúe. Más tarde, la escritura de estas lenguas

facilitaría todo esto. Expresar sucesos que no ocurren en la naturaleza, sino en nuestra propia mente, utilizando esa herramienta divina de la que estamos dotados: la imaginación. Creamos así el arte de hablar, por el que los sofistas se hicieron famosos en Atenas. La fuerza física de un hombre no es nada si no se cultiva la sabiduría y la capacidad de hablar; en el hecho de persuadir al público es donde reside el verdadero poder, ya que el individuo, por sí solo, no llegará lejos, porque es “zoon politikón”. ¿Es el hombre un animal político o creamos estas comunidades por medio de contratos sociales? El hecho es que vivimos en sociedad y el lenguaje es lo que nos permite la existencia de sociedades y la propia supervivencia de nuestra especie. Si desde pequeños se nos confinara en soledad, seríamos incapaces de desarrollarnos. Necesitamos de los demás para satisfacer nuestras propias carestías, de forma egoísta, condenados a una insociable sociabilidad; pero al mismo tiempo, como individuos, necesitamos relacionarnos con nuestros semejantes dentro de una sociedad basada en la libertad y leyes, viviendo una sociable sociabilidad.

Hemos llegado a reinventar necesidades y a crear otras nuevas en nuestro afán incondicional de marcar la diferencia con los animales. Pasamos a hacer de ellas un maravilloso arte. Incluso, para matarnos entre nosotros, creamos el arte de la guerra; para reproducirnos, lo llamamos erotismo o romanticismo; de los sonidos que ya existen por la naturaleza, creamos, en mi opinión, el más bello arte de entre todos: la música. La representación pictórica no hace más que reafirmar nuestro afán por transmitir ideas, plasmar la realidad en la pared en el fondo de una cueva o pintar la sensación del aire de una habitación ocupada por meninas. Ningún animal se planteará la creación de la bomba atómica

o formas de cortejo para ser un Casanova o se dedicará a pintar bisontes en Altamira.

Todas estas nuevas necesidades traen consigo formas de satisfacerlas de modo caprichoso. Una de ellas es el amor y la necesidad de ser amado. Llegamos al mundo exigiendo afecto. No hay nada más humano que cuidar a crías que no son nuestras o que son de otras especies. La crianza es innata y beneficiosa para que nuestra especie perdure. En contraposición, no hay nada más humano que la tortura. Atar a otro congénere en el potro y disfrutar del truculento espectáculo.

Este cambio superador de la cultura sobre la naturaleza se ve claramente influenciado por nuestras religiones y creencias superiores. Cómo los dioses olímpicos derrocan a los titanes. Los olímpicos representaban el orden, la paz, la cultura... los titanes, las fuerzas de las naturalezas, indomables y bestiales. Gea, diosa personificada de la tierra y Deméter, diosa de la agricultura. La mitología escandinava representaba a las fuerzas de la naturaleza, como los grandes gigantes y los grandes dioses en lucha permanente por la supremacía. El gigante de escarcha de donde surgió el mundo, Ymir, y la sabiduría, la poesía, la guerra, la justicia, encarnadas en las figuras como Odín, Thor, Tyr. Esta lucha por el poder del mundo no es más que el reflejo de nuestra historia, es puro darwinismo, solo la especie que se adapta es la que prevalece.

Hemos conquistado el mundo sin llegar a conquistarnos a nosotros mismos, ya que la naturaleza está a nuestra merced, aunque siga dando sus coletazos. Somos ahora quienes hacemos desaparecer especies animales y bosques enteros por completo y somos también quienes lo intentamos salvar por todos los medios, mediante campañas ecologistas o leyes de protección de

animales en extinción. El único enemigo del hombre es el mismo hombre, “*homo homini lupus*”. Nuestra raza está continuamente amenazada por una guerra civil a nivel mundial, sólo ha de haber un conflicto de intereses, por muy estúpido que resulte. Por esto mismo, necesitamos marcos jurídicos o éticos para garantizar, sin mucho éxito, el valor o la dignidad de la vida humana.

Los seres humanos tenemos la fuente de la inmortalidad, el recuerdo. Esta capacidad de rememorar o descubrir hechos históricos, ilustres personajes o antiguas especies animales ya extinguidas. El arte fue utilizado para este fin, intentar pasar a la eternidad y no caer en el olvido. Grandes edificaciones como las pirámides de Guiza, creadas para ser tumbas y recordar a pequeños hombres que creían ser dioses. Monumentos creados para recordar también nuestros grandes errores. Cuando éstos son olvidados tendemos a volver a repetirlos. Quizá los que nos precedieron no estén entre nosotros, pero la cultura ha sabido conservarlos. Hoy podemos abrir un libro y saber quién fue Aristocles y que dejó por escrito.

El ser humano ES, tanto de lo mejor como de lo peor. Nuestras dos naturalezas hacen que estemos en lucha con nosotros mismos por dominarnos y llegar a alcanzar un nivel superior. Veo en nosotros, como animal natural, que no encajamos en la naturaleza, vamos contra natura, utilizándola como herramienta y destruyéndola. Veo en nosotros, como seres humanos, un virus que nace y muere constantemente, matándonos a lo largo de la historia y renaciendo como un ciclo vicioso con pocas o algunas variaciones, mutando ante las dificultades del medio y las que nosotros mismos nos imponemos.

Somos todo lo que hemos ido haciendo a lo largo de siglos de evolución, bajo la sombra protectora de la cultura. Ella avanza

sin freno a pasos agigantados, mientras que la naturaleza humana lo hace muy poco a poco.

Quizá un día tengamos una respuesta más exacta sobre qué nos hace ser lo que somos o quizás sea mejor no encontrarla. Es difícil mirar al mundo tal y como lo estamos dejando. Creo, sin duda, que la naturaleza no tomó una buena decisión al dejarnos bajar de los árboles.



¿naturaleza o cultura?

Raquel Gujarro Salgado
Colegio "Barbara de Braganza" de Badajoz

NATURALEZA Y CULTURA: ¿QUÉ NOS HACE SER LO QUE SOMOS?

Celia Denche Sanz
(I.E.S. "Barbara de Braganza" de Badajoz)

El ser humano es ser humano por el desarrollo de capacidades que ya formaban parte de él. El desarrollo de estas capacidades formarían nuestra cultura y nuestra sociedad, pero estas capacidades ya estaban en nuestra naturaleza. Según el autor B. Malinowski, estas dos características nos definirían en dos aspectos: la forma física y la herencia social. Sin embargo, ¿cuál de estos dos aspectos nos hace ser lo que somos?

Estamos definidos por la cultura y por nuestros genes. Los genes, actualmente y en general, no se pueden cambiar. No tenemos la libertad de elegir cómo de altos queremos ser, si queremos tener el pelo de un color u otro, no podemos elegir ni siquiera si queremos tender a la tristeza o enfadarnos con facilidad. Estas características forman parte de nosotros y no las podemos cambiar. Sin embargo, sí podemos cambiar nuestra herencia social y cultural. Cuando nacemos, nuestros padres nos guían por una senda que ellos han supuesto la mejor y toman decisiones

por nosotros. Tal vez nuestros padres son católicos y nos han bautizado, tal vez nuestros padres sientan animadversión hacia alguna etnia o hacia los extranjeros y nos la hayan inculcado. Sin embargo, a pesar de ello, una vez que crecemos, nosotros mismos elegimos el camino que queremos recorrer. Podemos cambiar aquellas decisiones que algún día se tomaron por nosotros y podemos deshacer todas aquellas sendas que nos marcaron. No forman parte de nosotros de manera determinante. Nos identifican en algún momento de nuestra vida y nos acompañan en muchas decisiones, pero también podremos abandonarlas y cambiarlas por otras, si así lo deseamos.

Según el pensador italiano Pico della Mirandola, el hombre se creó sin ningún lugar escogido ni ningún aspecto propio. Vistas las cosas desde este punto de vista, el ser humano sería inferior a todas las demás especies. Sin embargo, según el autor, se le concedió la libertad para elegir en qué convertirse, qué ser y cómo ser. Con esta característica, el ser humano ya se convertía en superior. ¿Y esto por qué? El poder del ser humano radica en su libertad. Tenemos la libertad de elegir qué queremos hacer. Y esta libertad tenemos que ejercerla en sociedad. Por tanto, aunque sea la naturaleza la que al principio nos define, como seres vivos, es la sociedad y la cultura las que nos moldean, nos cambian y nos ayudan a decidir qué tipo de personas queremos ser.

Otro factor a considerar sería la necesidad de moldear el mundo y de cambiarlo, a nuestra manera, lo que apoyaría el pensamiento de Pico della Mirandola sobre la libertad del ser humano y su poder para cambiar su entorno a su antojo.

Según Arnold Gehlen (*El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*), dentro del ser humano existen dos tipos de naturaleza: la que llamaríamos naturaleza animal y la *segunda natura-*

leza, la que nos identifica como humanos y nos diferencia de los demás animales. El ser humano siente la necesidad de conocer lo que le rodea, se pregunta por el mundo, quiere aprender, comprender y controlar. Por tanto, lo que nos sitúa como seres humanos, y lo que nos ha hecho avanzar y descubrir muchos aspectos de la vida, ha sido esta *segunda naturaleza*, que se traduce como cultura. Si es la cultura la que nos ha hecho conocer el mundo y a nosotros mismos, ¿es la cultura la que nos hace ser lo que somos? Podríamos decir que sí. Pero no sería el único factor a tener en cuenta. Los genes marcan nuestra inteligencia, nuestro físico y nuestro temperamento. Y a pesar de que algunas de esas características se puedan modificar, siempre estarán ahí.

Si yo tengo los ojos castaños, la cultura puede darme unos ojos azules o verdes, puedo usar lentillas. Si quiero ser más delgada, a pesar de mi metabolismo, puedo conseguirlo. Sin embargo, en los genes siempre estará escrito lo que somos. Aunque nos pongamos lentillas todos los días y aunque consigamos tener la forma física que queremos, realmente seguimos teniendo esos ojos castaños y el metabolismo lento. En ese caso, no sería la cultura la que nos definiría, puesto que la herencia genética sería más fuerte. ¿Sería la herencia genética lo que nos hace ser lo que somos y la herencia social lo que nos ayuda a convertirnos en lo que queremos ser?

Un hombre, que haya cometido un delito como matar, puede mostrar en sus genes que tiene tendencia a ponerse nervioso e irritado. Pero, sin embargo, otro hombre, con las mismas características en sus genes, podría haber controlado esa tendencia. Todo podría darse la vuelta por el simple hecho de considerar qué controla a qué. Es decir, si tenemos tendencia a enfadarnos con facilidad y conseguimos controlar esa tendencia, nuestra

cultura nos está haciendo ser lo que somos, puesto que hemos elegido nosotros cómo queremos ser. Sin embargo, si tenemos tendencia a enfadarnos con facilidad y no conseguimos controlarla, diremos que nuestros genes nos están marcando lo que nosotros somos, nos están definiendo. ¿Qué sucede en realidad?

Herencia genética y herencia social conviven en un mismo espacio, sin embargo, dependiendo de la persona, una de las dos sobresale más que otra. Pero, ¿cuál tendrá más ventaja? ¿Cuál empieza siendo ya más fuerte?

Toda pequeña diferencia en la herencia genética crea una desigualdad. En la sociedad, unos somos más altos o más delgados que otros. Son ejemplos: somos diferentes. Por tanto, no somos iguales. A pesar de que las desigualdades naturales o físicas no deberían crear un problema, lo hacen. Durante años, se ha esclavizado a personas por tener diferente color de piel. Pero realmente estas desigualdades no las causan las diferencias, sino las personas. Somos nosotros quienes decidimos marginar a un grupo social, a una etnia... debido a cuestiones morales, económicas o políticas. Esta desigualdad la causan los hombres, y se crea por convención. Esto no significa que todas las personas se pongan de acuerdo en que debe haber privilegios, a costa de los sacrificios de otras personas, significa que la sociedad no es perfecta. Que la mayoría de nosotros sacamos beneficio de vivir en sociedad, pero no todos. La sociedad es creada por la cultura y la cultura fue creada por nosotros, por los grupos humanos. Si fuéramos como los demás animales, no existiría esta desigualdad moral o política, pero una de las características del ser humano es la libertad de poder decidir. Con esto, quiero decir que un animal es lo que es y no puede cambiarlo. Es así. Hace lo que hace porque en sus genes está escrito que debe ser así. Nosotros no.

Hemos decidido, sí, a partir de unos genes, pero hemos decidido nosotros qué camino queremos tomar. Por tanto, en la libertad radica nuestra cultura. Si no tuviéramos libertad de elegir, no tendríamos desigualdades morales ni políticas. Pero si es cierto que la libertad nos proporciona la cultura, con la ausencia de libertad, ¿realmente no seríamos como animales? Comprendemos que la cultura forma parte de nosotros, pero, ¿qué papel juega exactamente? Voy a intentar demostrar con un sencillo ejemplo qué nos hace diferentes.

Si observamos el comportamiento de los animales, podremos constatar que todos siguen el mismo comportamiento. Les gusta la misma comida, tienen los mismos hábitos y costumbres y reaccionan de igual manera a diferentes estímulos. Imaginemos que observamos dos gatos, uno nacido en Portugal y otro en España. Los dos seguirán los mismos patrones de comportamiento, porque están escritos en sus genes. Sin embargo, si hablamos de un chico portugués y un chico español, podremos observar que varían en diferentes aspectos. Comerán en diferentes horarios, vestirán con diferentes estilos y seguirán diferentes costumbres. Y si elegimos chicos de lugares más alejados, las diferencias serán mayores, mientras que los animales mantendrán el mismo comportamiento.

El lugar donde nos hemos criado marca mucho en los seres humanos porque es del cual aprendemos la cultura. Somos lo que somos porque hemos nacido en un lugar concreto y porque hemos aprendido la cultura de ese lugar concreto. En ese aspecto, nuestros genes no intervienen tanto como la cultura.

La cultura es lo que nos hace diferentes y únicos. Nacemos sin habernos formado del todo. Tenemos la capacidad de aprender el lenguaje, pero necesitamos a alguien que nos lo enseñe.

Tenemos la capacidad de andar erguidos, pero necesitamos a alguien que nos enseñe a caminar de pie, o andaríamos a gatas. En general necesitamos a alguien que nos enseñe todo lo que él aprendió una vez, para poder aprenderlo nosotros también. En nuestros genes está la capacidad para aprender, pero esta capacidad, por sí sola no se desarrollaría, necesitamos a los otros humanos para desarrollarla. Por tanto, la cultura y la sociedad son las que nos ayuda a crecer como seres humanos.

Si nos ponemos a pensar en todo lo que hemos aprendido a lo largo de nuestra vida, nos daremos cuenta de que todo ello proviene de la cultura y de la sociedad. Esto no quiere decir que la cultura sea lo único que somos, porque como he dicho anteriormente, los seres humanos desarrollamos capacidades que ya teníamos dentro de nosotros, es decir, capacidades que nos proporcionaba la herencia genética. Sin embargo, si no fuera por la cultura, que sigue y desarrolla esa herencia genética, no seríamos lo que somos.

En definitiva, yo creo que la cultura es lo que nos hace ser lo que somos, a pesar de que estamos constituidos por esos dos factores: la herencia genética y la herencia cultural. La herencia cultural podrá determinar muchos rasgos que se verán acentuados en el futuro y marcará muchos hábitos y costumbres en nosotros, hábitos y costumbres que habrían sido diferentes de habernos criado en otra cultura. Además, la cultura es lo que nos define como personas puesto que es lo que nos diferencia del resto de los animales y lo que finalmente, nos hará ser lo que somos: seres humanos.



María Segador Fernández
Colegio "Barbara de Braganza" de Badajoz

EL PRESO EVADIDO

Manuel Jiménez Lázaro
(I.E.S. "El Brocense" de Cáceres)

ENUMERAR VARIAS OPCIONES:

A parte de las dos opciones que te presenta el dilema, se pueden buscar diversas alternativas para conseguir evitarlo. Una de esas opciones es que la Sra. García hable con el Sr. Martínez para intentar que en vez de poner ella la denuncia, sea el propio Sr. Martínez el que se entregue a la policía. Otra opción es que la Sra. García se informe acerca de lo que hizo el Sr. Martínez y en función de eso llevar a cabo la denuncia o no. También sería una buena alternativa comunicar este hecho a un grupo de vecinos y personas cercanas al Sr. Martínez y dejar en sus manos la decisión, esperando que sea unánime.

ARGUMENTACIÓN: ARGUMENTOS A FAVOR DE UNA Y DE OTRA OPCIÓN

¿Debe la Sra. García denunciar al Sr. Martínez? Hay dos opciones, sí o no, y las dos están respaldadas por diversas argumentaciones que incluyen ciertos valores morales.

Los argumentos a favor de la denuncia son:

- El Sr. Martínez no ha cumplido la condena, y por lo tanto, debe pagar por lo que ha hecho como todo el mundo, sin excepciones.
- No decirlo a la policía sería un delito puesto que estás ocultando una información muy importante. La Sra. García, sería en menor o mayor medida, cómplice del Sr. Martínez por ocultar su paradero.
- No se sabe el delito que ha cometido el Sr. Martínez, por lo tanto, aunque su conducta haya mejorado, podría ser un asesino o incluso un violador y hay ciertos riesgos de que vuelva a actuar.

Los argumentos a favor de no denunciar son:

- El principal objetivo de la cárcel es lograr que los presos recapaciten sobre la ilegalidad que han cometido, y conseguir que se reinserten en la sociedad, por lo que el Sr. Martínez, aún no habiendo cumplido la pena, ha logrado esos objetivos, que son los fundamentales.
- Además de lo anterior, el Sr. Martínez ha montado un negocio honradamente, ha creado puestos de trabajo, y además, es solidario, por lo que en estos momentos hace mucho bien a la sociedad.
- Cabe la posibilidad de que el delito que haya cometido no se merezca esa pena de diez años, y por lo tanto, sería

injusto que lo volvieran a encarcelar por algo de menor importancia.

ANÁLISIS DEL PROBLEMA:

En este dilema se encuentran varios valores en conflicto:

Las leyes están para algo, y por lo tanto, los diez años de condena deberían de ser cumplidos. Aquí entra en juego el valor de la ley, que nos afecta a todos los ciudadanos.

También entra en juego otro valor muy importante, el del arrepentimiento y posterior reinserción en la sociedad, que es el fundamental objetivo de la cárcel.

El Sr. Martínez está siendo solidario y honrado, y eso es un valor moral muy importante.

Considero que los dos primeros valores mencionados son los más relevantes, aunque el tercero también tiene mucha influencia en el resultado del dilema.

SOLUCIÓN:

Todo este dilema sería mucho más fácil sabiendo el hecho cometido, ya que todos los delitos no tienen la misma importancia o hacen el mismo daño.

A pesar de eso, hay que elegir una opción y como ya he dicho en reiteradas ocasiones, el objetivo de la cárcel es volver a hacer

una vida normal sin volver a quebrantar las leyes. Por ello, considero que no debería denunciar al Sr. Martínez, ya que a pesar de no haber cumplido la condena, ha conseguido ese objetivo, y además, de forma indirecta, está pagando esa pena a la sociedad mediante la solidaridad y la honradez.

También opino, que si lo decimos a la policía y volvieran a encarcelarlo, sería un retroceso en su conducta y podría volver a realizar actos negativos.

Con todo esto no quiero decir que no haya que cumplir la ley y que los presos deban salir sin cumplir la condena, es más, pienso que sin leyes el mundo sería un desastre, pero en este caso concreto es defendible que el Sr. Martínez no vuelva a prisión, por todo lo citado anteriormente.

EL PRESO EVADIDO

Diego José Fernández Cotán
(Colegio "San José" de Villafranca de los Barros)

1 – La señora García puede denunciar directamente a este hombre, pues se ha evadido de una condena que debe cumplir por sus malos actos pasados. Aunque haya cambiado totalmente su forma de ser, no ha pagado sus crímenes ante la ley, por lo tanto habría que denunciar, por el mero hecho de que es lo correcto.

– La señora García puede olvidar que este hombre es un delincuente y no informar a las autoridades sobre lo que ha visto. Solo ella sabe que el vecino trabajador y bondadoso que ellos conocen, tiene una deuda pendiente con la justicia, por lo que no meterse más de la cuenta sería la vía fácil y rápida, además seguiría beneficiando a las personas que tiene contratadas y a sus ayudados caritativamente.

– La señora García puede investigar sobre el hombre y según ella vea si su conducta ha mejorado, si está haciendo bien a las personas que lo rodean, realmente, o si por el contrario

sigue llevando a cabo su actividad criminal, podría denunciarlo o salvarlo. Esta opción es muy lenta y recae mucho sobre la conciencia moral, porque según lo que yo crea que le ha pasado a este hombre seguirá llevando una vida normal, en la que nadie sabe su secreto, o se irá a la cárcel donde le quedan ocho años de condena, que le harán perder el hilo de su vida.

– La señora García puede informar a la policía sobre el paradero de este hombre, pero añadiendo además cómo su vida ha cambiado desde que se fugó de la cárcel, para que lo rediman de su condena o se la reduzcan. Solamente con la condición de que tendrán en cuenta cómo ha sido el cambio de vida de este hombre y que la cárcel es una institución para reformar a las personas y que vuelvan a la sociedad, llevando una vida normal.

– La señora García puede ir a hablar con Manuel, decirle que ha reconocido su verdadera identidad y preguntarle por qué decidió hacer lo que hizo. Esto puede ser arriesgado pues al saber este hombre que ha sido reconocido podría actuar mal contra la señora García; pero si reacciona bien, se podría llegar a una decisión más razonada, ya que la señora entendería los motivos de la fuga y el cambio de vida radical antes de denunciar o no.

2 – En el caso de denunciar, lo haría porque este hombre es un delincuente, que aunque no sé el motivo de su castigo, sé que debería estar cumpliéndolo. Que en estos años Manuel Fernández haya cambiado para mejor, no significa que su culpa quede redimida. Para argumentar esto me apoyo en la ética deontológica de Inmanuel Kant, que dice que hay que actuar en función

de lo que me diga mi conciencia, hacer las cosas por el mero hecho de que es lo correcto, y esto es lo que pasa aquí; habría que denunciar a ese hombre simplemente por no haber cumplido su condena. La señora García debe denunciar porque a ella le gustaría que otra persona que se encontrara a un delincuente dado a la fuga denunciara a este individuo, tal y como como dice el imperativo categórico, para poder vivir tranquila.

– En el caso de no denunciar, no lo haría porque aunque este hombre haya sido y sea un delincuente, se puede ver como con el paso de los años Manuel Fernández ha ido mejorando, ha trabajado para conseguir dinero; montar una empresa; tener éxito y poder pagarle un sueldo a sus empleados y, además, donar parte de sus beneficio a obras de caridad. En este hombre se ve cómo ha cambiado su forma de ver el mundo y cómo de hacer el mal, ha empezado a hacer el bien. Me apoyaré en la teoría ética del eudemonismo de Aristóteles para justificar esto, ya que usando el sentido común entiendo que este hombre ha quedado rehabilitado en la sociedad, que es la función de la cárcel, y denunciarlo supondría perder lo que se supone que se quiere conseguir; además, apelando a otra teoría, la del utilitarismo, se estaría causando mal a unos empleados que están trabajando para Manuel y a las personas que se benefician de sus ayudas: se estaría creando más dolor del que se intenta evitar.

3 – En esta cuestión tendría dudas por el hecho de que se están enfrentando dos valores positivos, que son lo legal y lo legítimo.

Por un lado, lo legal es la forma más fácil de guiarse, pues solo debo denunciar a este hombre por haber incumplido ocho años de condena, sin importarme nada su vida y cómo ha evolucionado desde su fuga. Por otro lado, lo legítimo, que es la vida buena que ha ido construyendo con esfuerzo después de haber sido un delincuente, y ayudando y siendo justo con las personas. Si denuncio, Manuel no podría retomar su vida.

El hecho de denunciar sería para que este hombre fuera a la cárcel a rehabilitarse durante el resto de su condena y volver a la sociedad como uno más, cosa que ya ha conseguido él solo, pero además habiendo pagado por lo que ha hecho.

Aceptar lo legal, que es ir a la cárcel, supondría perder lo legítimo, lo que es justo, que es seguir con su vida totalmente rehabilitada. En cambio, al aceptar lo legítimo rechazaría que este hombre pague su culpa en la cárcel, aunque haya cambiado totalmente desde que abandonó la prisión.

4 – En el supuesto de que yo me encontrara en la misma situación que la señora García y tras valorar las distintas opciones, posiblemente, no denunciaría a Manuel Fernández.

El denunciar a este hombre supondría que perdiera lo que en la cárcel como institución intenta conseguir, que es la rehabilitación de delincuentes en la sociedad. Manuel ha conseguido adaptarse perfectamente y que volviera a estar preso no arreglaría nada.

Retomando la teoría del eudemonismo, pienso que realmente la acción buena es la que la razón me lleva a tomar, y aunque la rectitud me dice que lo correcto es que ese hombre tiene que estar en prisión, no se merece ese destino, a no ser que su crimen fuera muy grave. Y siguiendo con la gravedad del crimen, según el utilitarismo la acción buena es la que causa felicidad y evita el dolor al mayor número de personas, y Manuel tras rehacer su vida a beneficiado a muchas, lo que hace que solo si en su crimen perjudicó a más gente de la que beneficia ahora, que en el fondo lo que quieren es la satisfacción de que la persona que les hizo daño ahora está pasándolo mal, se merecería estar entre rejas.

Me gusta que los delincuentes paguen por lo que han hecho, pero no en el caso de que estos se arrepientan y vuelvan a ser personas civilizadas. Preferiría que Manuel siguiera con una vida encauzada, en la que beneficia a los demás y en la que ha aprendido que hacer el bien es mejor, a retomar algo que, en cierto modo, ya está pagado.

DILEMA ÉTICO

Gonzalo Pérez Cascos
(I.E.S. "Tierra Blanca" de La Zarza)

Las dos soluciones más obvias de actuación serían denunciar su verdadera identidad ante la policía o por el contrario, guardar silencio y no actuar.

Entiendo que de un impulso inicial, la primera sería la mas correcta (**denunciarlo**), dado que mis deberes como ciudadano es colaborar para que el sistema social sea justo, y ello pasa por la obligación de denunciar al que comete un delito, en este caso no cumplir una condena impuesta legalmente. Por ello, debería ir nuevamente a la cárcel, tanto por no haber completado la pena impuesta en su día, como para cumplir otra adicional por haberse fugado de la cárcel.

Y la otra es **no denunciarlo**, tanto por el tiempo que ha pasado desde que se cometió el delito como por los actos que está llevando a cabo. En mi opinión ha cumplido mas que sobradamente la pena, pues su labor de ayudar a terceras personas es mas que ejemplarizante y cumplidora con la sociedad.

Siguiendo en esta línea otra opción neutra sería comentarle directamente que ha cometido un delito y convencerle que se entregue. Es decir, hacerle ver que tiene una cuenta pendiente con la sociedad y le guste o no hay que saldarla. Pero partiendo de él.

Una opción contraria, es decir, nada legítima, sería chantajearle a cambio de guardar silencio, bien pidiendo una cantidad de dinero, favores, etc.

Pero hay otra postura que creo que es digna de considerar, al verla viable y asumible, que sería pedir **el indulto** para esta persona. Se dan razones de justicia y conveniencia, aunque no por ello exenta de polémica. Esta acción la llevaría a cabo potenciando la sensibilidad social de su entorno, los cuales son conocedores de primera mano y para ello me serviría de alguna organización social. El recurrir al indulto a fin de suprimir la responsabilidad penal lo considero muy lógico y sensato pues su reinserción en la sociedad ha sido activa y efectiva como ha quedado demostrado a través de su vida actual y la serie de hecho que está llevando a cabo.

Llegado a este punto y profundizando en ello, entraría en la divagación si denunciarlo es positivo o negativo.

Como hemos dicho al principio, para denunciarlo mis motivos serían directamente como ciudadano, es decir, que yo al formar parte de una sociedad, debo de tener el compromiso firme de cumplir, como el resto de la sociedad, con los preceptos que nos indica tanto el derecho positivo (leyes escritas) como el derecho natural (actuar según lo que creemos ajustado a las normas de convivencia). Ello sería así porque si la competente para dilucidar si algo está ajustado a derecho o no, es la justicia, sería ella la que le corresponde actuar en consecuencia. Entre otras cosas porque el evadirse de la cárcel supone su falta de integración.

Y entre las causas para no denunciarlo expondría en primer lugar evitarme problemas, ponerme de perfil, es decir, que si a mi no me ha molestado no tengo porque entrar en discusiones morales entre él y la sociedad. Si ahondamos en este asunto, tendría en consideración que han pasado bastantes años del delito, a la vez de ayudar a otras personas, lo cual se transforma en una “nueva vida” honrada y generosa.

Por tanto, desde una óptica interpretativa de la justicia social se da la circunstancia de haber cumplido sobradamente su condena por el tiempo que pasó en la cárcel y que su reinserción ha sido efectiva. Sobre todo teniendo en cuenta que el fin principal de la condena (reinserción social) la está llevando a cabo de forma muy satisfactoria.

No estaría mal añadir a la discusión otros serie de valores que se deberían tener en cuenta en la decisión. Me estoy refiriendo a cuestiones sobre valores religiosos y principios civiles.

Creo que no tendría dudas pero delatarlo sería por el miedo a que vuelva a delinquir y salgamos todos perdiendo. Estaría un poco contrariado pues la nueva vida que lleva la considero correcta y ajustada a los parámetros de una sociedad justa y cooperadora.

En conclusión, yo ante esta situación me encontraría en una encrucijada, ya que mi obligación como ciudadano es denunciarle ante la policía, por el motivo comentado anteriormente, es decir, no haber cumplido la condena, además de agregarse la huída de la cárcel. Si así fuese, una vez denunciado entraría en una fase de remordimientos por haber colaborado en enviar a la cárcel a un ciudadano, que aparentemente parece haber recapitado del error cometido. En la otra mano tendría la opción que mas se acercaría a lo legítimo, que seria no denunciarle, entre otras razones porque ya han pasado los años que tendría que haber estado en prisión y

aparte de verle, desde mi perspectiva, integrado en la sociedad y que contribuye a que otras personas mejoren su vida.

¿Estaría evitando la cárcel por un delito que es además, aparentemente grave? Evidentemente sí, ya que si ponemos como ejemplo que la legislación actual la pena por homicidio es de 10 a 15 años de cárcel, por lo tanto, delito cometido era bastante grave.

Por ello busco otra opción alternativa, algo que se encuentra entre la legítima y la legal, y nos saldría esa tercera vía que hemos dicho, que sería pedir **el indulto**. Por lo tanto, cumpliría con mi deber de ciudadano y sería el Estado como garante de la seguridad de todas las personas quien procediese, ajustado a las normas, a conceder un indulto al entender que ha cumplido una parte de la condena en prisión (aunque la haya quebrantado), y su actuación y desenvolvimiento en la sociedad es de absoluta integración, por lo que la inserción como parte obligada del sistema penitenciario, está mas que asegurada.

En cuanto a refutar razones en contra de la decisión tomada (potenciar el indulto), una a tener en cuenta sería la presión que pueda ejercer las personas agraviadas o su entorno como parte muy interesada en el asunto, las cuales desearán a toda costa el cumplimiento integro de la pena impuesta. Argumentarán que es una medida ilegítima y éticamente no aceptable pues la hace otro poder distinto al judicial. Aquí llegado, preguntaré, ¿qué persigue la justicia? ¿qué exige la sociedad? Diré que a estas alturas ya ha cumplido su castigo, ha redimido su pena, no hace daño a tercera personas y no infringe derechos.

Tampoco estará de mas tener presente, como elementos influyentes, la opinión de mi familia cercana, así como su entorno.

● Μ ε ῖ γ μ α ●

POEMAS



Miguel Ángel García Rubio

Háblate como a un niño:
tu sueño duerme en ti,
todo es posible.

No perdió su lugar, cacique poderoso,
ni vieron sus espaldas los enemigos crueles;
desoyó a los augures, rompió el cerco
y volvió a sus cuarteles con la tropa diezmada,
solo otra vez entre la adoración y el miedo.

Hijo de un dios y padre de los hombres,
dueño del mundo y de un silencio oblicuo.

El tiempo frente a ti como un abismo
y ese quehacer diario de la vida;
la premura de ser, lo ineludible.
Y más acá la sombra; el indefenso,
aterrado, rebusca entre las flores
un cobijo imposible, la maraña,
el sueño o la embriaguez, siempre el olvido.

La palabra secreta rasga el velo
y todo se hace claro ante tus ojos:
lo más real, lo inmóvil.
La llave de lo oculto como un don.

Desde su indiferencia
el tiempo acecha.
Las playas también
deben estar cansadas.
La insistencia es el arma,
¿el resultado?: arena.

Cifra del Universo,
no requiere su boca
palabra ni sonido.
La forma es la sustancia.

Que la sombra en que el pelo se derrama
sobre la espalda nuda entre los mares
de Oriente y Occidente donde vas
prisionera a tus padres cada Agosto.

¿Qué no atará a su carro el desvalido
para tapar la herida?
¿Qué sueño, qué palabra
justifica una vida abierta a lo imposible?
Tal vez sólo ese afán
condenado al fracaso,
y este abismo en los pies
que mide nuestra altura.

Construye en derredor, apresuradamente,
el último fragmento de sí mismo;
la tapia, el ataúd, el escondite
donde se piensa a salvo.

El muro que, algún día,
impedirá la huida apresurada.

De resultas de un éxito
me he colocado aquí;
un lugar no tan frío, pero inquietante.
Hacemos, a modo de ejercicios o juegos,
intentos desesperados de adaptación:
pequeñas obras cómicas
aplaudidas a veces.

ORGANIZA:

ASOCIACIÓN DE FILÓSOFOS EXTREMEÑOS
(AFEx)

COLABORAN:

CPR DE CÁCERES

COLEGIO MAYOR “FRANCISCO DE SANDE”

LUGAR DE CELEBRACIÓN DE LAS JORNADAS:

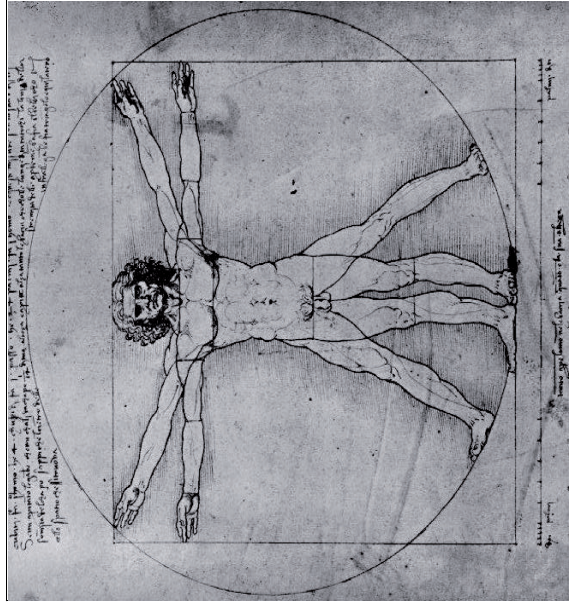
SALÓN DE ACTOS
DEL

COLEGIO MAYOR “FRANCISCO DE SANDE”. CÁCERES

INSCRIPCIONES: La hoja de inscripción se enviará por correo postal al CPR de Cáceres. C/ Gómez Becerra, 6. c.p.:10001. Tel.: 927 004868 (R.P.V.: 74868). El plazo de presentación de solicitudes finaliza el 7 de FEBREKO de 2014.

VIII JORNADAS FILOSÓFICAS “PARADOXA”

FILOSOFÍA Y LITERATURA



CÁCERES, DEL 22 DE FEBRERO AL 10 DE MAYO DE 2014.

OBJETIVOS Y FINES:

Los principales objetivos y fines de estas VIII Jornadas de Filosofía "Paradoxa" son los siguientes:

1. Presentar, mediante la exposición y el debate abierto, los aspectos más relevantes y más sugerentes de las relaciones entre el pensamiento y la literatura: sus intereses, sus problemas, su lenguaje, sus límites y sus planteamientos, así como sus contradicciones, su pluralidad y su heterogeneidad. Como leer e interpretar en la actualidad estas relaciones, así como sus aportaciones a la cultura y al enriquecimiento espiritual de la humanidad.
2. Promover la reflexión crítica y el ejercicio intelectual en el análisis de estos problemas, así como de sus conceptos fundamentales, y tomar conciencia de su importancia como referentes en la construcción del pensamiento y la creatividad actuales, con sus logros y sus paradojas.
3. Revisar y valorar la importancia de estos temas en la formación individual de los ciudadanos y en la colectiva de las sociedades, así como su papel en la configuración del mundo actual.
4. Divulgar y difundir la libre expresión de opiniones e ideas en un foro público que sirva de lugar común para la información y la educación de los ciudadanos y la formación de los profesionales de la enseñanza, especialmente de la filosofía y la literatura.

DESTINATARIOS:

Preferentemente profesionales y docentes del área de Filosofía y Literatura. Entrada Libre.

VIII JORNADAS FILOSÓFICAS "PARADOXA" "FILOSOFÍA Y LITERATURA" PROGRAMA

SÁBADO, 22 DE FEBRERO

10:00 horas: Inauguración de las Jornadas.

10:30 horas: "José María Valverde: ¿Vocación filosófica o vocación literaria?". Ponente: D.

TIRSO BAÑEZA DOMÍNGUEZ.

12:00 horas: Descanso

13:00 horas: Debate.

17:00 horas: Mesa redonda.

SÁBADO 29 DE MARZO

10:00 horas: "La noción de tiempo en la narrativa de Don Delillo". Ponente: D. EUGENIO

SÁNCHEZ BRAVO

12:00 horas: Descanso

13:00 horas: Debate

17:00 horas: Mesa redonda.

SÁBADO, 5 DE ABRIL

10:00 horas: "Filosofía y crítica del lenguaje en la poesía de la segunda mitad del siglo XX".

Ponente: D. RAMÓN PÉREZ PAREJO

12:00 horas: Descanso

13:00 horas: Debate.

17:00 horas: Mesa redonda.

SÁBADO, 10 DE MAYO

10:00 horas: "Marxismo filosófico, Rusia soviética y estudios literarios: enclaves tensos del Formalismo ruso". Ponente: D. JAVIER GUJJARRO CEBALLOS

12:00 horas: Descanso

13:00 horas: Debate.

17:00 horas: Mesa redonda.

18:00 horas: Evaluación y Clausura de las Jornadas.

IX JORNADAS FILOSÓFICAS “PARADOXA”

ORGANIZA:

ASOCIACIÓN DE FILÓSOFOS EXTREMEÑOS
(AFEx)

COLABORAN:

CPR DE CÁCERES

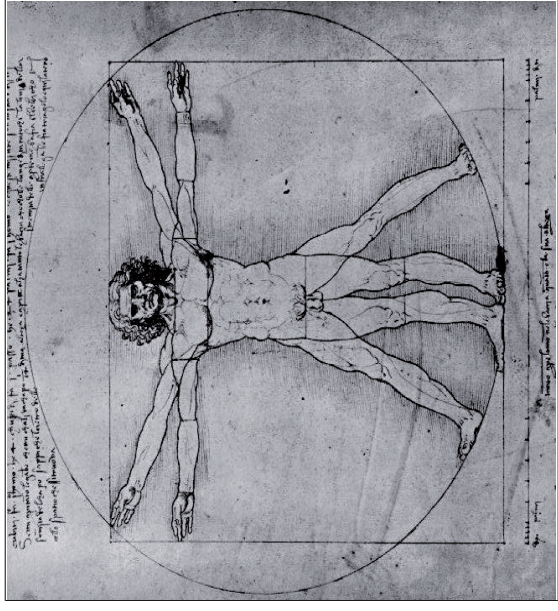
BIBLIOTECA PÚBLICA DE CÁCERES

LUGAR DE CELEBRACIÓN DE LAS JORNADAS:

SALÓN DE ACTOS
DE LA BIBLIOTECA PÚBLICA DE CÁCERES
“A. RODRÍGUEZ-MOÑOINO / M. BREY”.

INSCRIPCIONES: La hoja de inscripción se enviará por correo postal al CPR de Cáceres. C/ Gómez Becerra, 6. c.p.:10001. Tel.: 927 004868 (R.P.V.: 74868). El plazo de presentación de solicitudes finaliza el 14 de FEBRERO de 2015.

LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA



CÁCERES, DEL 21 DE FEBRERO AL 9 DE MAYO DE 2015.

OBJETIVOS Y FINES:

Los principales objetivos y fines de estas IX Jornadas de Filosofía "Paradoxa" son los siguientes:

1. Presentar, mediante la exposición y el debate abierto, los aspectos más relevantes y más sugerentes de pensamiento y su dimensión social, el papel que juegan los intelectuales en el mundo actual y el que desempeñan las Facultades de Filosofía, asociaciones y profesores de esta especialidad en el mundo momento actual; sus intereses, sus problemas, su lenguaje, sus límites y sus planteamientos, así como sus contradicciones, su pluralidad y su heterogeneidad. Cómo leer e interpretar en la actualidad estas relaciones, así como sus aportaciones a la cultura y al enriquecimiento cultural de la humanidad.
2. Promover la reflexión crítica y el ejercicio intelectual en el análisis de estos problemas, así como de sus conceptos fundamentales, y tomar conciencia de su importancia como referentes en la construcción del pensamiento y la creatividad actuales, con sus logros y sus paradojas.
3. Revisar y valorar la importancia de estos temas en la formación individual de los ciudadanos y en la colectiva de las sociedades, así como su papel en la configuración del mundo actual.
4. Divulgar y difundir la libre expresión de opiniones e ideas en un foro público que sirva de lugar común para la información y la educación de los ciudadanos y la formación de los profesionales de la enseñanza, especialmente de la filosofía y la literatura.

DESTINATARIOS:

Preferentemente profesionales y docentes del área de Filosofía. Entrada Libre.

IX JORNADAS FILOSÓFICAS "PARADOXA" "LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA"

PROGRAMA

SÁBADO 21 DE FEBRERO

9:00 horas: Inauguración de las Jornadas.

De 9:30 a 12:30 horas: JAVIER GOMÁ: "Filosofía mundana".

12:30 horas: Descanso

De 13:00 a 14:30 horas: JAVIER GOMÁ: "Filosofía mundana". Debate

De 17:00 a 18 horas: Debate.

SÁBADO 14 DE MARZO

De 9:30 a 12:30 horas: JAVIER RODRÍGUEZ MARCOS: "¿Sueñan los periodistas con filósofos coreanos? El pensamiento en los medios de comunicación".

12:30 horas: Descanso

De 13:00 a 14:30 horas: JAVIER RODRÍGUEZ MARCOS: "¿Sueñan los periodistas con filósofos coreanos? El pensamiento en los medios de comunicación". Debate

De 17:00 a 18:00 horas: Debate.

SÁBADO 18 DE ABRIL

De 9:30 a 12:30 horas: Mesa redonda: FERNANDO MORENO, JUAN VERDE, VÍCTOR BERMÚDEZ: "La dimensión social de la filosofía".

12:30 horas: Descanso

De 13:00 a 14:30 horas: Debate.

De 17:00 a 18:00 horas: Debate.

SÁBADO 9 DE MAYO

De 9:30 a 12:30 horas: M^o DEL CARMEN PAREDES: "La filosofía y la renovación de la cultura".

12:30 horas: Descanso

De 13:00 a 14:30 horas: M^o DEL CARMEN PAREDES: "La filosofía y la renovación de la cultura". Debate.

De 17:00 a 18:00 horas: Debate.

18:00 horas: Evaluación y Clausura de las Jornadas.

X JORNADAS FILOSÓFICAS “PARADOXA”

ORGANIZA:

ASOCIACIÓN DE FILÓSOFOS EXTREMEÑOS
(AFEx)

COLABORAN:

CPR DE CÁCERES

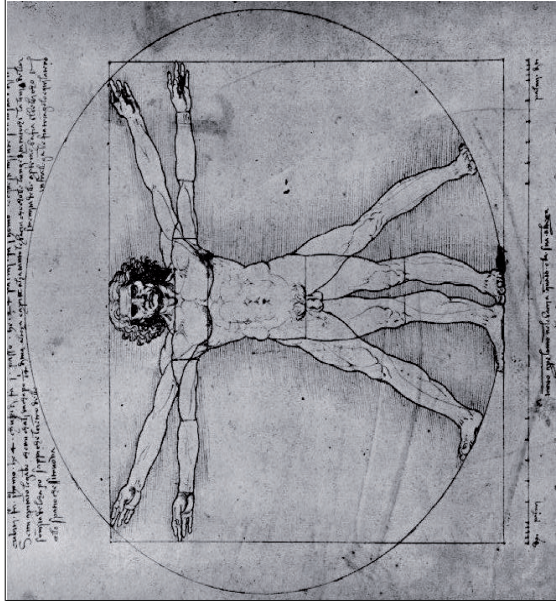
BIBLIOTECA PÚBLICA DE CÁCERES

LUGAR DE CELEBRACIÓN DE LAS JORNADAS:

SALÓN DE ACTOS
DE LA BIBLIOTECA PÚBLICA DE CÁCERES
“A. RODRÍGUEZ-MOÑOINO / M. BREY”.

INSCRIPCIONES: La hoja de inscripción se enviará por correo postal al CPR de Cáceres. C/ Gómez Becerra, 6. c.p.:10001. Tel.: 927 004868 (R.P.V.: 74868). El plazo de presentación de solicitudes finaliza el 13 de FEBRERO de 2016.

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN



CÁCERES, DEL 13 DE FEBRERO AL 7 DE MAYO DE 2016.

OBJETIVOS Y FINES:

Los principales objetivos y fines de estas X Jornadas de Filosofía "Paradoxa" son los siguientes:

1. Presentar, mediante la exposición y el debate abierto, los aspectos más relevantes y más sugerentes de pensamiento y su dimensión educativa, el papel que juegan en el mundo actual los pensadores y los educadores. ¿Se puede educar sin una reflexión previa del fenómeno educativo y sus implicaciones en la sociedad actual? Reflexión y crítica sobre los procesos educativos, sus intereses, sus problemas, su lenguaje, límites y sus planteamientos, así como sus contradicciones, su pluralidad y su heterogeneidad. Cómo leer e interpretar en la actualidad estas relaciones, así como sus aportaciones a la educación de los ciudadanos y al enriquecimiento cultural de la humanidad.
2. Promover la reflexión crítica y el ejercicio intelectual en el análisis de estos problemas, así como de sus conceptos fundamentales, y tomar conciencia de su importancia como referentes en la construcción del pensamiento y la creatividad actuales, con sus logros y sus paradojas.
3. Revisar y valorar la importancia de estos temas en la formación individual de los ciudadanos y en la colectiva de las sociedades, así como su papel en la configuración del mundo actual.
4. Divulgar y difundir la libre expresión de opiniones e ideas en un foro público que sirva de lugar común para la información y la educación de los ciudadanos y la formación de los profesionales de la enseñanza, especialmente de la filosofía y la pedagogía.

DESTINATARIOS:

Preferentemente profesionales y docentes del área de Filosofía. Entrada Libre.

X JORNADAS FILOSÓFICAS "PARADOXA" "FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN"

PROGRAMA

SÁBADO 13 DE FEBRERO

9:00 horas: Inauguración de las Jornadas.

De 9:30 a 12:30 horas: ANTONIO CAMPILLO: "Educación, democracia y filosofía".

12:30 horas: Descanso

De 13:00 a 14:30 horas: ANTONIO CAMPILLO: "Educación, democracia y filosofía". Debate

De 17:00 a 18 horas: Debate.

SÁBADO 9 DE MARZO

De 9:30 a 12:30 horas: JUAN IGLESIAS MARCELO: "Paisajes desde mi rincón".

12:30 horas: Descanso

De 13:00 a 14:30 horas: JUAN IGLESIAS MARCELO: "Paisajes desde mi rincón". Debate

De 17:00 a 18:00 horas: Debate.

SÁBADO 16 DE ABRIL

De 9:30 a 12:30 horas: FRANCISCO MOLINA ARTALOITIA: "Interdisciplinariedad y didáctica de la filosofía".

12:30 horas: Descanso

De 13:00 a 14:30 horas: FRANCISCO MOLINA ARTALOITIA: "Interdisciplinariedad y didáctica de la filosofía". Debate.

De 17:00 a 18:00 horas: Debate.

SÁBADO 7 DE MAYO

De 9:30 a 12:30 horas: JESÚS COMILL: "¿De la educación en virtudes y valores a la neuroética?".

12:30 horas: Descanso

De 13:00 a 14:30 horas: JESÚS COMILL: "¿De la educación en virtudes y valores a la neuroética?". Debate.

De 17:00 a 18:00 horas: Debate.

18:00 horas: Evaluación y Clausura de las Jornadas.