

euph γ ía

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en C. Rafael Urzúa Macías

Rector

Dr. Daniel Gutiérrez Castorena

Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Ernesto Javier Martínez Arenas

Jefe del Departamento de Filosofía

EDITOR

Mario Gensollen

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

COMITÉ DIRECTIVO

Diego Ramírez Escudero

Enrique Luján Salazar

Ernesto Javier Martínez Arenas

Jesús Salazar Velasco

Jorge Alfonso Chávez Gallo

Víctor Hugo Salazar Ortiz

ASISTENTE EDITORIAL

Luis Ángel García Muñoz

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José De Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobias Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta comercial. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>.

Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

euphγía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VOL. I NÚM. 1 2007

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Mario Gensollen Mendoza

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (Edificio 6 Planta Alta)

Av. Universidad # 940, Ciudad Universitaria, C. P. 20100

Aguascalientes, Ags. México

E-mail: mgenso@correo.uaa.mx

Diseño de portada: Jesús Salazar Velasco

Diseño de caja: Mario Gensollen

Composición, cuidado editorial y distribución por:

Los libros de Homero S.A de C.V.

www.loslibrosdehomero.com

Impreso en México por Publidisa

Calzada Chabacano 69, Col. Asturias

México D.F. 06850

ISSN en trámite.

Índice

VARIA

- La voluntad de poder como postulado epistemológico en el pensamiento de Nietzsche. *Jorge Alfonso Chávez Gallo* 9
- Wittgenstein, ¿monista? La visión aspectual como clave para solucionar el problema mente-cuerpo
Jorge F. Morales Ladrón de Guevara 25
- De la intencionalidad de la conciencia a la mundanidad del mundo. Husserl como antecedente inmediato de Heidegger
Edgar Rodríguez Aguilar 45
- La educación estética: una respuesta al analfabetismo artístico y a la insensibilidad estética
Víctor Hugo Salazar Ortiz 69
- Caín y Belerofonte. Los límites de dos modelos de racionalidad
Jesús Salazar Velasco 85

DISCUSIÓN

- Notas del traductor de *Reivindicaciones de la razón* de Stanley Cavell
Diego Ribes 107

TRADUCCIÓN

- Proyectos y controversias editoriales de Schopenhauer. Selección epistolar
Eduardo Charpenel (traductor) 121

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica analógica*
Juan José Láriz Durón 141
- Harry G. Frankfurt, *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*
Mario Gensollen 146
- Nicolás Grimaldi, *Breve tratado del desencanto*
Jorge Alfonso Chávez Gallo 154

La voluntad de poder como postulado epistemológico en el pensamiento de Nietzsche

Jorge Alfonso Chávez Gallo
 Departamento de Filosofía
 Universidad Autónoma de Aguascalientes
 jachag@correo.uaa.mx

I

Para Nietzsche esto es lo fundamental: que somos algo que vive, que, en consecuencia, pensamos, creemos, imaginamos, sabemos, queremos, únicamente en tanto que vivientes; en tanto que somos no sólo vida, sino una forma determinada de vida. En resumen: «El 'ser' —nosotros no tenemos de ello ninguna otra representación que 'vivir'. ¿Pues cómo puede algo muerto 'ser'?»¹. En efecto, ¿cómo podríamos representarnos la muerte, la nada, si vivimos, si *somos*, en el sentido señalado? ¿Y de dónde más podríamos extraer noción alguna del ser sino de la vida misma, dado que vivimos? Nietzsche parece señalar con esta idea a la cuna de tal noción, caracterizándola sin embargo como una representación, y desterrando de esa forma todo carácter metafísico, trascendental, de ella: así, o el ser de los metafísicos es una nada conceptual, una abstracción completamente vacía, o bien, por otro lado, podemos representárnoslo, y en ese caso hunde sus raíces en la vida; es decir, es en todo caso él mismo, como idea, una manifestación de la vida, de una forma de vida en particular, y en ese sentido también un síntoma de ella.

De lo anterior es indesligable la postura a la que Nietzsche llama *perspectivismo*, cuyas líneas generales encontramos trazadas ya

¹ Friedrich NIETZSCHE, *El nihilismo: escritos póstumos*, trad. Gonçal Mayos, Barcelona: Península 2000, p. 35. KSA, 12, 2 [172].

en el escrito temprano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Conforme a ella, el mundo empírico es una ilusión no menos que otro mundo cualquiera (el de las ideas —Platón—, el de la libertad —Kant—, por ejemplo, aunque en un sentido distinto, como se verá), porque está constituido por lo que esta forma particular de vida que somos ve, y es lo que necesita ver para vivir. La lógica, el número, el tiempo y el espacio, la causalidad, son ficciones creadas por el hombre en la medida en que las necesita para vivir, para ser. La vida ve siempre únicamente su interés, podría decirse que se ve siempre únicamente a sí misma. Pero, y esto es algo que tiene que ser subrayado, vivir no es sólo mantenerse con vida, no es meramente sobrevivir. Esto constituye uno de los motivos principales de la caracterización de la vida como voluntad de poder por parte de Nietzsche: lo vivo quiere ser más, y no sólo seguir siendo lo que es.

II

Ahora bien, de todo lo anterior no concluye Nietzsche, pírrónicamente, que no es posible conocer sino que, por el contrario, la toma de conciencia acerca de estas limitaciones (para decirlo *á la Kant*), es lo que propiamente hace posible el conocimiento, pues únicamente así éste se vuelve honesto: no tiene sentido suponer un mundo más real que el denominado 'mundo de la apariencia', postular un 'mundo verdadero' en oposición a éste, una 'realidad real' valga la expresión, 'trascendente', puesto que, en todo caso, no la conocemos como tal. La postulación de tal mundo constituye lo contrario a la honestidad exigida por Nietzsche, y en ese sentido constituye una mentira: «El mundo 'aparente' es el único: el 'mundo verdadero' no es más que *un añadido mentiroso...*»².

Nietzsche no afirma que el mundo aparente lo sea en contraposición a una supuesta realidad que lo trascienda, sino en relación

² Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 2000, p. 52. KSA, 6, p. 75.

a otras posibles ‘apariencias’: al mundo visto por otras formas de vida, esto es, desde otras perspectivas. De hecho, el ‘mundo verdadero’ ha debido ser inferido del ‘mundo aparente’, constituye su negación y parte por ende de él; dicho de otra manera, niega la realidad y finge otra. Pero, ¿es eso lo razonable cuando lo que se pretende es conocer? «Si la existencia de un mundo tal estuviese tan bien probada, se establecería entonces, sin embargo, que precisamente su conocimiento sería el más indiferente de todos: más indiferente todavía que para el navegante acosado por la tempestad debe serlo el conocimiento del análisis químico del agua»³. En consecuencia, habrá que decir que, a fin de cuentas: «no hay hechos, solamente interpretaciones»⁴ (los hechos se constituyen como tales a través de las interpretaciones de lo único a lo que podemos llamar realidad, como se verá más adelante).

De acuerdo a lo anterior, la distinción entre sujeto y objeto pierde los matices tradicionales: ni uno ni otro es algo en sí ni por sí, sino que sólo se cuenta con lo que habría entre ellos, a saber, el ‘fenómeno’, las perspectivas, las interpretaciones. «¿Definitivamente es necesario poner al intérprete detrás de la interpretación? Eso es ya poesía, hipótesis»⁵. De acuerdo a esto no hay ‘una’ verdad, un único punto de arribo del conocimiento, sino una enorme pluralidad de ellos. Conocer no puede significar descubrir esa *única* realidad, sino abordar diversas perspectivas, la mayor cantidad posible de ellas (lo cual se traduce, a su vez, en una forma de vida mucho más compleja, con muchas más posibilidades pero, también, con otras tantas necesidades).

III

No es lo mismo, pues, la ficción natural, necesaria mejor dicho, del hombre (y de cualquier forma de vida), que la mentira (aun en

³ Friedrich NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, vol. 1, trad. Alfredo Brotons, Madrid: Ediciones Akal 2001, p. 47 (af. 9). KSA, 2, p. 29.

⁴ NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 60. KSA, 12, 7 [60].

⁵ NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 60. KSA, 12, 7 [60].

sentido extramoral). El conocimiento, tal como Nietzsche lo entiende, tiene su mayor obstáculo en la mentira, y en cambio hace uso de la ficción inevitable (incluso para superarla, para que nuevas ficciones sean posibles); mientras que el conocimiento entendido como búsqueda de aquella verdad trascendente pretendía (fingía) oponerse a la ficción, sólo que mediante la mentira. Ahora bien, en tanto que la ficción es necesaria para la vida, la 'voluntad de verdad' resulta contraria a la misma, alimentándose de la mentira, por lo cual también resulta un obstáculo para el conocimiento. «La 'verdad' es por consiguiente *más* funesta que el error y la ignorancia porque bloquea las fuerzas que podrían trabajar en favor de la ilustración y el conocimiento»⁶. El conocer honesto postulado por Nietzsche, en cambio, parte de la vida, por lo que «la falsedad de un juicio [en aquél otro sentido] no es para nosotros ya una objeción contra él (...) La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida»⁷. En este contexto, las ficciones más necesarias son no sólo los juicios sintéticos *a priori*. En Nietzsche, la pregunta kantiana acerca de la posibilidad de estos juicios se transforma en la pregunta por la necesidad que ha tenido el hombre de creer en ellos.

IV

Aún hoy podría preguntarse por el papel de la ciencia desde este punto de vista. Por un lado, es claro que ella presupone esas ficciones, que ella misma es su consecuencia, su refinamiento. Es decir, que la ciencia presupone una interpretación de la realidad. Por otro lado, esto constituye ya la respuesta a la pregunta por la regularidad de la naturaleza, por la posibilidad de la predicción: las formas que descubrimos en la naturaleza «las producimos en nosotros y a partir de nosotros», de modo que «si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces

⁶ NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 154. KSA, 13, 15 [46].

⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 2000, p. 25. KSA, 5, p. 18.

no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas (...)»⁸. Esto mismo, entre paréntesis, se sigue de la crítica de Kant a la razón pura, sólo que Nietzsche lo plantea de manera distinta, a saber: lo que la ciencia descubre en la naturaleza había sido ya introducido en ella por nosotros mediante el lenguaje, tema éste que sin embargo no cabe en el presente texto. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche hace la siguiente observación:

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la ‘verdad’ dentro del recinto de la razón⁹.

De acuerdo con ello habrá que preguntarse por la diferencia entre ese esconder y descubrir. Lo primero es, en efecto, creación, donación de sentido, interpretación; mientras que lo segundo es descripción. Pues bien, el conocimiento no se agota en uno solo de esos aspectos, pero el primero ha sido relegado por aquella ‘voluntad de verdad’, por aquella falta de honestidad en el conocimiento. Y con ello también lo ha sido la comprensión misma: la ciencia describe, pero no comprende. Sólo que el describir, por sí solo, carece de valor: en función de la vida es la creación lo imprescindible, incluso como presupuesto de lo primero. Así como en la intempestiva *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, la tesis central señala que es necesario el olvido para la vida, por lo que la historia, convertida en ciencia, constituye, por sí sola, un peligro para la vida; de la misma manera, pues, el dictamen de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* sería que la ilusión es igualmente necesaria para la vida, por lo que la voluntad de verdad, por sí sola, resulta dañina. Más precisamente habría que decir —Nietzsche precisará esto en una etapa posterior de su pensamiento—, que ello es un síntoma de una vida que decae, de una

⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis M. Valdés, Madrid: Tecnos 1998, p. 32. KSA, 1, p. 885.

⁹ NIETZSCHE, *Sobre verdad y...*, p. 28. KSA, 1, p. 883.

vida enferma, y que resulta perjudicial para una vida capaz de prosperar.

V

Pues bien, ¿en qué sentido es entonces la tesis de la voluntad de poder un postulado epistemológico? Nietzsche pregunta: «¿Qué es lo que únicamente puede ser el *conocimiento*? ‘Interpretación’ (*Auslegung*), no ‘explicación’ (*Erklärung*)»¹⁰, es decir, comprensión. La ciencia, como se ha señalado, no hace otra cosa que designar, describir el acontecer, pero sin comprenderlo. Así, «el hombre no encuentra en las cosas finalmente nada más que lo que uno mismo ha introducido en ellas: el reencontrar se llama ciencia, el introducir: arte, religión, amor, orgullo»¹¹. A partir de esto podría incluso pensarse que la escisión de las ciencias, en ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, proviene de la escisión del hombre que deriva del dualismo metafísico heredado de la tradición (materia y espíritu; cuerpo y alma —o mente—; *res extensa* y *res cogitans*; mundo de la naturaleza —o de la necesidad, o fenoménico— y mundo de la libertad, etcétera).

Así, en tanto la tesis de la voluntad de poder tiene su blanco justamente en ese dualismo, hay que pensar que se trata de una tesis antimetafísica, pues tal dualismo constituye la cuna de la metafísica. De este modo, si sólo conocemos la ‘apariencia’, está de más la postulación de un mundo *nouménico* (dicho, de nuevo, *á la Kant*), de un mundo-verdadero, y deja de ser gratuita únicamente si lo que se pretende con ella entra en el ámbito de la moral, o de la razón práctica (Kant). La ciencia, incluso tal y como la conocemos hoy, presupone una interpretación del mundo, y en ese sentido la cuestión de este dualismo metafísico fundamental le afecta directamente, pues la interpretación del mundo de la que ella surge sigue siendo ésta. Para Nietzsche, esto se deja ver con claridad en

¹⁰ NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 28. KSA, 12, 2 [86].

¹¹ NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 36. KSA, 12, 2 [174].

la interpretación de la ‘regularidad de la naturaleza’ en la forma de la ‘legalidad’: la naturaleza está sujeta a leyes universales, racionales y, por ende, congoscibles. Esto se verá precisado más adelante, por lo pronto digamos que ‘apariencia’ no significa en Nietzsche, pues, falsedad, a la manera platónica (y metafísica en general), en tanto que no hay ‘otra’ realidad, oculta, desconocida, ‘mejor’; la apariencia *es* la realidad. De lo que se trata entonces es de comprenderla, y ya no sólo describirla: «¿Qué se habría propiamente comprendido (*begriffen*) de una música si hubiésemos calculado todo lo que en ella hay de calculable y que pudiera ser abreviado en fórmulas?»¹², pregunta Nietzsche, indicando a la vez cuál es el camino de la comprensión: es preciso comprender el mundo como se comprende la música. Esto es, en resumidas cuentas, desde nosotros mismos, desde la realidad básica de nuestros apetitos y pasiones, necesidades, en suma, instintos: desde el devenir mismo de los instintos (en este sentido, la posibilidad de abordar una misma cuestión desde la mayor cantidad de perspectivas posibles se convierte en la objetividad misma¹³). Se puede decir que, al menos en esto, Nietzsche seguirá siendo siempre discípulo de Schopenhauer. En efecto, dice: «¡Pertenece al carácter del mundo, sin ninguna duda! ¡No tenemos ningún acceso a él sino a través de nosotros (...)!»¹⁴, y nosotros vivimos. Pero esto no significa que el mundo mismo viva, sino que sólo a través de nuestro vivir podemos conocerlo y comprenderlo, hablar de él.

Nietzsche caracterizará este vivir como la interacción de los instintos y, consecuentemente, de las necesidades que imperan en cada viviente, puesto que la conciencia sólo puede constituir una ‘superficie’, es decir, no es posible hacer depender nuestras acciones de instancias que llegan a hacerse conscientes, pues éstas constituyen lo último y lo más reducido (a la vez que interpretado), de un enorme proceso fisiológico que deriva en una acción cualquiera. La vida es así voluntad de poder, una lucha continua

¹² NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 60. KSA, 12, 7 [56].

¹³ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 1997, p. 139. KSA, 5, p. 365.

¹⁴ Nietzsche, *El nihilismo...*, p. 25. KSA, 12, 1 [89].

de fuerzas. No soy yo lo que propiamente vive, sino este conglomerado de fuerzas, de instintos inconscientes. 'Yo' es un término, en última instancia, que simplifica demasiado todo eso, y en esa medida lo falsifica¹⁵, y lo hace mentirosamente (para precisar en el contexto de este trabajo). Detrás incluso de las pasiones individuales (odio, amor, por ejemplo) se encuentra esa pluralidad que, al ser caracterizada, nombrada, conscientizada, está siendo malinterpretada, esto es, simplificada (una palabra encierra algo en el fondo enormemente complejo, como en lecho de Procusto). La propia caracterización de la vida como voluntad de poder es una interpretación de aquél fondo inaprehensible e huidizo de la vida, del devenir mismo. Con lo que tocamos el asunto que nos ocupa.

VI

El aforismo 36 de *Más allá del bien y del mal* resume de una manera sumamente clarificadora todo lo anterior:

Suponiendo que lo único que esté 'dado' realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra 'realidad' más que justo a la realidad de nuestros instintos, — pues pensar es tan sólo un relacionarse de esos instintos entre sí: — ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no *basta* para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o 'material')?¹⁶

Pues, este vivir nuestro es lo único realmente 'dado' («no hay hechos, solamente interpretaciones»¹⁷), y en esa medida es justamente ello lo real, lo único a lo que podemos llamar realidad: «Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una 'apariencia',

¹⁵ Como señala también, Marco PARMEGGIANI RUEDA, «La ambivalencia de sentido en el lenguaje y el pensamiento de Nietzsche», en: *Nietzsche bifronte*, Enrique López Castellón y Julio Quesada (eds.), Madrid: Biblioteca Nueva 2005.

¹⁶ NIETZSCHE, *Más allá del...*, p. 65. KSA, 5, p. 54.

¹⁷ NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 60. KSA, 12, 7 [60].

una ‘representación’ (...), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos (...) —como una *forma previa* de la vida»¹⁸. Pues bien, dirá Nietzsche enseguida, esto no sólo está permitido, sino que está mandado, «visto desde la conciencia del método»¹⁹, ya que el método constituye la verdadera victoria de la ciencia moderna. Éste exige, ‘por definición’:

No aceptar varias especies de causalidad mientras no se haya llevado hasta su límite extremo (...) el intento de bastarnos con una sola (...) En último término, la cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que *actúa*, en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad: si lo creemos —y en el fondo la creencia *en esto* es cabalmente nuestra creencia en la causalidad misma—, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única (...) Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, —a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis*— (...), entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su ‘carácter inteligible’, —sería cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más—²⁰.

Ahondemos un poco en la cuestión de la causalidad. En un segmento anterior del mismo libro, Nietzsche advierte que

No debemos *cosificar* equivocadamente ‘causa’ y ‘efecto’, como hacen los investigadores de la naturaleza [sino que] debemos servirnos precisamente de la ‘causa’, del ‘efecto’ nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero no de explicación. En lo ‘en-sí’ no hay ‘lazos causales’, ni ‘necesidad’ (...), allí *no* sigue ‘el efecto a la causa’, allí no gobierna ‘ley’ ninguna [pues no hay tal ‘en-sí’]. Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas²¹.

¹⁸ NIETZSCHE, *Más allá del...*, p. 65. KSA, 5, p. 54.

¹⁹ NIETZSCHE, *Más allá del...*, p. 65. KSA, 5, p. 54.

²⁰ NIETZSCHE, *Más allá del...*, p. 66. KSA, 5, p. 54.

²¹ NIETZSCHE, *Más allá del...*, p. 46. KSA, 5, p. 35.

Esta ‘cosificación’ se da justamente cuando «introducimos este mundo de signos (...) ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un ‘en sí’, en las cosas»²².

Es este cuidado el exigido por aquella honestidad, por esta ‘moral del método’ contrapuestos por Nietzsche a la ‘voluntad de verdad’ que recurre a la mentira, en lugar de asumir la ficción como tal (no como apariencia, como error), y reconocerla como ineludible. La idea de la ‘legalidad’ en la naturaleza es producto de esta falta de cuidado, como se puede apreciar en el fragmento citado; es una interpretación que deriva de una poco meticulosa observación de los propios procesos que conforman al cuerpo, y que conlleva la idea de la finalidad, la teleología como condición de racionalidad de la naturaleza.

Nietzsche condensa esta falta de método en lo que en el *Crepúsculo de los ídolos* trata como ‘los cuatro grandes errores’(que son, en definitiva, errores de método): la confusión de la causa con la consecuencia (el vicio y el lujo en una sociedad es consecuencia de una degeneración fisiológica, y no al revés; la virtud es consecuencia de la felicidad, es decir, de una constitución feliz, y no al revés: «todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad (...) Todo lo bueno es instinto»²³); el error de la causalidad falsa (que la voluntad cause acciones: ella «simplemente acompaña a los procesos, también puede faltar»²⁴, en la misma medida que lo consciente); el error de las causas imaginarias («el reducir algo desconocido a algo conocido», lo cual «alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder»²⁵); y, por último, el error de la voluntad libre, que surge de la necesidad de juzgar y castigar, esto es, de atribuir responsabilidades, y que se reafirma en el fenómeno de la conciencia que es, sin embargo, un fenómeno superficial, en el que no encuentran eco la inmensa mayoría de los procesos instintivos (los cuales constituirían la auténtica explicación de las

²² NIETZSCHE, *Más allá del...*, p. 46. KSA, 5, p. 35.

²³ Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 69. KSA, 6, pp. 89-90.

²⁴ NIETZSCHE, *Crepúsculo de los...*, p. 70. KSA, 6, p. 91.

²⁵ NIETZSCHE, *Crepúsculo de los...*, p. 72. KSA, 6, p. 93.

acciones). De manera que lo estrictamente metódico consistiría en este caso en agotar las posibilidades de la ficción de la causalidad, fundamentada en nuestra creencia en la causalidad de la voluntad. Esto no sólo no afecta a la descripción científica, sino que además permite la comprensión del mundo ‘mecánico’. A la interpretación de la naturaleza que entiende su regularidad (es decir, la necesidad en los acontecimientos) como ‘legalidad’, Nietzsche contrapone justamente la tesis de la voluntad de poder: en efecto, otra interpretación sería posible, se podría

(...) sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder (...); y que, sin embargo, afirmase acerca de ese mundo, en fin de cuentas (...) que tiene un curso ‘necesario’ y ‘calculable’, pero no porque en él dominen leyes, sino porque ‘faltan’ absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia²⁶.

Así, la tesis de la voluntad de poder excluye la legalidad, porque parte del devenir mismo, mostrándonos un mundo en el que el azar y la necesidad reinan conjuntamente, en el que *pólemos*, al decir de Heráclito, es el padre de todas las cosas. Pues, si Spinoza establece que cada cosa persevera en el ser, Nietzsche dirá que cada ‘cosa’ tiende no a su conservación, sino al incremento de su poder, es decir, tiende a llegar a ser más, ilimitadamente (en realidad Spinoza también afirma algo similar, pero este es otro tema). Ahora bien, «es meramente cosa de la experiencia que la modificación *no cesa*: en sí no tenemos la más mínima razón para entender que a una modificación le tiene que seguir otra. Al contrario: un *estado logrado* parecería tener que conservarse a sí mismo, si no hubiera en él una facultad de —precisamente— *no querer conservarse...*»²⁷. Es decir, como se señalaba, «en todo ser vivo, se puede mostrar con la máxima claridad que todo lo hace, *no* para conservarse, sino para llegar a ser *más...*»²⁸. La vida es en

²⁶ NIETZSCHE, *Más allá del...*, p. 48. KSA, 5, p. 37.

²⁷ NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 128. KSA, 13, 14 [121].

²⁸ NIETZSCHE, *El nihilismo...*, p. 128. KSA, 13, 14 [121].

tal sentido voluntad de poder. De otra forma, en efecto, el devenir, el cambio, la muerte misma serían inconcebibles (como de hecho han venido siendo desde el eleatismo). El poder busca el poder, concentraciones cada vez mayores de poder (en las que se es cada vez más), pero siempre en oposición, en lucha, con otras manifestaciones de poder, de modo que no hay una victoria final, ni una derrota tampoco, ninguna intención, ningún progreso. Se trata de un fluir ciego y azaroso dentro del cual, sin embargo, hasta lo más nimio es producto de la necesidad. Así, «la vida es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación —¿mas para qué emplear siempre esas palabras precisamente, a las cuales se les ha impreso desde antiguo una intención calumniosa?—»²⁹. Todo lo cual define, precisamente, la voluntad de poder.

La vida misma es esa tendencia hacia concentraciones de poder (en el sentido apuntado) cada vez más vastas, por lo que es indesligable de ella la violencia y la lucha. Esta dinámica excluye, por lo demás, la posibilidad de deducir de ella una finalidad última del mundo, de la naturaleza, de la historia (a la manera de Kant, Hegel o Marx, por ejemplo). Y es que implica, en primer lugar, lo que Nietzsche denomina dionisiaco, a saber, el decir-sí a la realidad, al devenir, a la apariencia, a la ficción, que es al mismo tiempo, y esta me parece una clave importante del pensamiento de Nietzsche, una actitud vital, digamos, que conlleva o presupone la salud y la fuerza (que en breves palabras consiste en la seguridad de los instintos, que es activa), por un lado; y por otro, un postulado gnoseológico, aspecto este que ha querido ser desarrollado en este texto. Ambos aspectos son indesligables en el pensamiento de Nietzsche.

De lo anterior puede derivarse la íntima conexión que hay entre la tesis de la voluntad de poder y el pensamiento del eterno retorno de todas las cosas. En efecto, una consecuencia del perspectivismo es que todo juicio sobre el valor de la vida es absurdo

²⁹ NIETZSCHE, *Más allá del...*, p. 235. KSA, 5, p. 207.

¿Cómo podría juzgarse una totalidad de la que se es un mínimo fragmento? ¿Cómo puede juzgarse incluso un fragmento, sin juzgar al todo? En efecto, «*el valor de la vida no puede ser tasado. No por un viviente, porque este es parte, es más, incluso objeto de litigio, y no juez; no por un muerto, por una razón distinta*»³⁰. Estos juicios sobre la vida, el enjuiciar mismo, tienen valor únicamente como síntomas, como manifestaciones de una forma de vida particular, de un estado fisiológico determinado.

En última instancia, es la vida misma la que expresa valores en el enjuiciamiento. «Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del valor de la vida en cuanto tal»³¹. Pero esto mismo hace un sinsentido de la exigencia de que el hombre ‘mejore’, o de la suposición de que lo hace. Por un lado, ello supone un juicio negativo sobre el hombre tal y como es, o sobre el animal, en todo caso sobre un fragmento de vida, ¿pero con qué barómetro se mide ese fragmento sin un previo juicio global sobre la vida (que en la mayoría de los casos es, en efecto, sólo un prejuicio)?, «no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo!»³². Se es un fragmento, un ángulo, un instante, una perspectiva en todo momento dentro de la existencia y dentro de la historia misma, dentro del devenir, ¿cómo podría aseverarse que ella sigue un rumbo determinado y, más aún, que se dirige hacia lo ‘mejor’ (por lo que todo lo anterior es ‘peor’)? Esto tiene, a su vez, otras implicaciones. En lo fundamental la concepción del todo y de la parte: «Decirle [a un individuo] ‘modifícate’ significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas...»³³. Hay un nexo de necesidad entre las partes, que conforma a la totalidad:

³⁰ NIETZSCHE, *Crepúsculo de los...*, p. 44. KSA, 6, p. 68.

³¹ NIETZSCHE, *Crepúsculo de los...*, p. 63. KSA, 6, p. 86.

³² NIETZSCHE, *Crepúsculo de los...*, p. 76. KSA, 6, p. 96.

³³ NIETZSCHE, *Crepúsculo de los...*, p. 64. KSA, 6, p. 87.

Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad³⁴.

Cada fragmento de vida se encuentra ligado al resto por medio de sus relaciones con cada uno. En efecto, cada individuo es un conglomerado de fuerzas ligadas a la totalidad mediante sus relaciones de poder con otras fuerzas, y es a la vez producto de las relaciones entre el resto de las fuerzas: un producto necesario, tal y como es. Esta concepción devuelve al devenir, dice Nietzsche, su inocencia, y en esta misma medida es favorable a la vida, en el sentido precisado más arriba. En este sentido también hace posible el conocimiento honesto del que se ha hablado, puesto que la apariencia misma, despojada de su 'culpabilidad', y de la posibilidad incluso de ser tasada en su valor, puede ser abordada sin las pretensiones morales de las que deriva en última instancia su negación, esto es, la afirmación de un 'mundo verdadero' contra-puesto a ella.

Esto puede ser visto como una simple cuestión de método, a fin de cuentas, la aplicación de una fina navaja que desprende de la apariencia los aspectos morales y que termina por volverla comprensible.

Aquella fatalidad del devenir se encuentra condensada en una sola fórmula, la «fórmula suprema de afirmación»³⁵, a saber, el eterno retorno de todas las cosas:

'Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida, te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo

³⁴ NIETZSCHE, *Crepúsculo de los...*, p. 75. KSA, 6, p. 96.

³⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 2001, p. 103. KSA, 6, p. 335.

mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez —¡y a la par suya tú, polvito de polvo!³⁶.

Este pensamiento, estrictamente hipotético, condensa la idea de que todo acontece necesariamente, de que todo acontecimiento pasado y futuro se inserta en una totalidad que no está en manos de nadie, y ni lo 'bueno' ni lo 'malo' son prescindibles; que el devenir, en suma, es inocente. El mundo se encuentra plenamente realizado en cada instante, en cada suceso, en cada cosa; no hay ni un más, ni un menos. Pero este asunto ya rebasa los límites de este trabajo.

³⁶ Friedrich NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, trad. Charo Greco y Ger Groot, Madrid: Ediciones Akal 2001, p. 250. KSA, 3, p. 570.

RESUMEN

La voluntad de poder es uno de los tópicos cardinales del pensamiento de Friedrich Nietzsche, por lo mismo motivo de serios malentendidos y de una ingente cantidad de páginas. Este trabajo intenta apenas el planteamiento de una tesis, a saber, que la concepción de la voluntad de poder en Nietzsche tiene fundamentalmente el carácter de un postulado epistemológico (aunque no solamente) y no, por ejemplo, metafísico. Por último, intentarán ser mostrados, aunque con brevedad, al menos algunos de los puentes que comunican la tesis de la voluntad de poder con otro de los temas del filosofar nietzscheano que han tenido una enorme repercusión: el eterno retorno.

Palabras clave: Nietzsche, voluntad de poder, verdad, perspectivismo.

ABSTRACT

The will to power is one of the cardinal topics of Friedrich Nietzsche's thought, therefore is also occasion of serious misunderstandings and is likewise motive of an immense sum of pages. This paper attempt merely to outline this allegation: Nietzsche's thesis of will to power, fundamentally have the character of an epistemological postulate (but not only that one). That means that it is not a metaphysical thesis, as an example. Finally, I briefly will try to show at least some of the bridges between the thesis of will to power and other topic with great repercussion of Nietzsche's philosophy: eternal recurrence.

Key words: Nietzsche, will to power, truth, perspectivism.

Wittgenstein, ¿monista? La visión aspectual como clave para solucionar el problema mente-cuerpo

Jorge F. Morales Ladrón de Guevara
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
jorgemlg@gmail.com

*Decir «el alma está en mi cuerpo» o «dentro de mí» es
un curioso giro idiomático. Habría que decir «soy esto».*

Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*, J-386

I

¿Cuál es *exactamente* la naturaleza de la mente? Esta pregunta es la que subyace al famoso problema mente-cuerpo. Las respuestas, si bien divergentes, han tendido a unificar sus criterios en los últimos años estableciendo a la conciencia como eje toral de las investigaciones sobre la mente. Poco consenso hay, sin embargo, en el significado del término «conciencia» aunque para la mayoría resulta indispensable incluirlo. En buena medida el problema mente-cuerpo consiste en la dificultad de comprender la relación entre la conciencia y el mundo denominado material. El cerebro, normalmente representado como un objeto descriptible por la física, y en este sentido no-consciente y con un modo de existir objetivo, parece ser el responsable de la existencia de la conciencia, algo no descriptible por la física y con un modo de existir subjetivo. Cómo ocurra esto es precisamente el problema, pues no parece ser razonable a la luz de ninguna explicación; al menos no tenemos hasta ahora herramientas epistémicas suficientes para dar una explicación precisa de ello.

En este trabajo intentaré mostrar cómo la concepción de lo mental en la obra de Wittgenstein, principalmente en las *Investigaciones filosóficas* y en el *Cuaderno azul*, ofrece una respuesta interesante y poco explorada del problema mente-cuerpo. En un primer momento reconstruiré las posibles alternativas para responder el problema de las otras mentes y mostraré que el argumento conductista clásico, en ocasiones atribuido a Wittgenstein, en realidad no es sostenido por él. Esto me permitirá, en una segunda instancia, mostrar la concepción de ser humano que subyace a su filosofía, para, en un tercer momento, mostrar que su noción de la visión aspectual es útil para comprender precisamente la descripción simultánea de algo como físico y mental.

II

Entre los muchos intentos para explicar la mente se encuentra el conductismo. Si bien es una corriente surgida fuera del terreno de la mera especulación filosófica, el conductismo se ha convertido en moneda corriente de muchas explicaciones en filosofía de la mente. Esto puede parecer sorprendente pues, *grosso modo*, el conductismo se encarga de eliminar —en algún sentido u otro— aquello que precisamente más interesaba: la conciencia. Con el riesgo de simplificar la historia, podemos decir que ante la dificultad que ofrecía el psicoanálisis de penetrar en los recovecos de la mente y del inconsciente humanos, psicólogos de la primera mitad del siglo XX como Watson y Skinner decidieron que lo que ocurriera *dentro de la caja negra*, i.e., la mente, no sería relevante. La ciencia psicológica sólo podía levantar el vuelo atendiendo conductas públicas observables relegando como no científico el estudio de las experiencias privadas o subjetivas¹.

¿Cómo estudiar la mente sin estudiarla? Ése es el gran problema que presenta el conductismo. Sin embargo, los problemas

¹ La mayor parte de la historia de la filosofía de la mente reciente asume una u otra forma de conductismo: funcionalismo, teoría de la identidad, inteligencia artificial, etc. Cf. John R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: MIT Press 1992, pp. 27-57.

nunca vienen solos, mucho menos los filosóficos. El conductismo surgió no como una teoría de la mente, sino como una metodología para el estudio de pacientes bajo tratamiento psicológico. Ante las dificultades que ofrecía el psicoanálisis de inaccesibilidad y falibilidad, los conductistas determinaron que sólo los datos de entrada y salida eran públicamente observables, y por lo tanto debían limitarse a su análisis. Esto permitiría un criterio estricto de intersubjetividad. Con esto se generó lo que en filosofía se conoce como el problema de las otras mentes. ¿Cómo saber que los otros no son zombis o autómatas? La conducta de un buen autómata sería exactamente igual a la de un sujeto consciente, y sin el criterio de conciencia y subjetividad no parece haber manera de distinguirlos².

Son conocidos los ataques a Wittgenstein por el conductismo sostenido principalmente en *The Blue Book*³ [BB] y en las *Philosophische Untersuchungen*⁴ [PU]⁵. Diversas aseveraciones en ambas obras y la fuerte crítica al dualismo de tipo cartesiano y a la introspección parecen etiquetarlo como un verdadero conductista. En lo que sigue reconstruiré los argumentos del propio Wittgenstein que han dado pie a esta interpretación e intentaré mostrar que, lejos de asumir el conductismo, su crítica lleva a una concepción monista no-reduccionista de la mente⁶.

² Esta idea es la que permite que el Test de Turing sea posible. Si las respuestas de una máquina son indistinguibles de las que daría un ser humano, entonces decimos que la máquina ha pensado pues el único criterio admisible son los datos de salida. Cf. Alan TURING, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind* LIX-236 (1950), pp. 433-460; John R. SEARLE, «Minds, Brains, and Programs», *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), pp. 417-457.

³ *The Blue and Brown Books* [BB], New York: Harper Colophon Books 1965.

⁴ *Investigaciones filosóficas* [PU], trads. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas 2003.

⁵ Para un recuento bastante completo sobre el debate sobre la adscripción o no de conductismo a la filosofía de Wittgenstein, cf. Grant LUCKHARDT, «Wittgenstein and Behaviorism», *Synthese* 56 (1983), pp. 319-338.

⁶ Siempre es fundamental contextualizar las discusiones filosóficas para tener en mente los alcances y objetivos de éstas. En el caso de Wittgenstein es aun más importante dado el estilo críptico y lacónico de sus escritos. Enuncio algunos de los temas que considero se hallan en el trasfondo de la discusión del conductismo en su obra:

a. *El pragmatismo de William James*. Wittgenstein fue un gran lector de James y esto se nota no sólo por ser uno de los pocos autores citados en las *Investigaciones*, sino por la nece-

El problema central que dará lugar a toda la discusión sobre el conductismo puede resumirse en las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las condiciones de adscripción de experiencias a otro que no sea yo mismo? ¿Cómo sé si alguien sufre? ¿Cómo sé si alguien está alegre? Si sólo tengo acceso a mi propio dolor, ¿cómo estar seguro de que alguien más padece? Wittgenstein considera que hay varias soluciones posibles a estas interrogantes, pero refutará todas ellas para finalmente proponer su propia respuesta:

1. *Analogía*. Es un recurso usual en la historia de la filosofía. Consiste en decir que, por ejemplo, como cuando yo tengo un dolor, grito, entonces cuando alguien más grita *infero* que también tiene un dolor. Pero Wittgenstein afirma que es una inducción demasiado arriesgada, pues estaríamos induciendo la existencia de todos los dolores del mundo a partir de un solo caso: el nuestro (PU 293). «Dices que cuidas al que gime porque la experiencia te ha enseñado que tú mismo gimes cuando sientes esto o aquello. Pero, puesto que tú tampoco haces tal silogismo, entonces podemos abandonar la fundamentación por analogía» (*Zettel* 537)⁷. En efecto, cuando nosotros gemimos no realizamos ningún tipo de analogía entre nuestros gritos y nuestro dolor, por lo que no sería válido decir que en el caso de los demás sí aplicamos esa analogía. Hay, más bien, un «conocimiento» directo entre conducta y experiencias tanto en

sidad de explicar el significado de un término por su uso, por sus consecuencias prácticas diría James. Las ideas del filósofo de Harvard conducirían con el tiempo al surgimiento del conductismo según confesión del propio Skinner.

b. *Sense-data*. Russell considera que el único verdadero nombre propio es «esto» pues es el único que verdaderamente denota el pensamiento del hablante aludiendo directamente a los datos sensibles que tiene presentes en la mente. Wittgenstein tendrá presente esta discusión e intentará refutar la posición de Russell.

c. *El solipsismo*. Wittgenstein está completamente en contra del solipsismo, postura según la cual sólo conocemos nuestros propios estados mentales y son ellos los únicos que propiamente podemos denominar experiencias.

d. *El dualismo*. El problema de interpretar al yo como una entidad independiente del cuerpo del individuo o como una sustancia etérea motivará muchas de las discusiones de la obra de Wittgenstein.

⁷ *Zettel* [Z], trads. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas 1997.

nuestro caso como en el de los demás⁸.

2. *Realismo ingenuo*. En ocasiones puede decirse que no hay duda al respecto del acceso a la subjetividad ajena y que por tanto basta con afirmar que de hecho conocemos las otras mentes. Esto, claro, no es una solución al problema sino la disolución del mismo. Y aunque Wittgenstein es partidario de la disolución de los problemas, también es consciente de que hacerlo no es tan sencillo. «No hay respuestas de sentido común para un problema filosófico. Se puede defender el sentido común ante los ataques de los filósofos solamente resolviendo sus enigmas, *i.e.*, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; no reafirmando las opiniones de sentido común» (BB, 58-59).

3. *Solipsismo*. El solipsista afirma que él «sólo puede saber que él tiene experiencias personales, no que nadie más las tiene» (BB, 48). El solipsista considera que sólo puede sentir su propio dolor y que por tanto no tendría sentido decir que alguien más tiene dolor o, más bien, experiencia alguna, porque la palabra «dolor» estaría reservada para sus propias experiencias. Pero es justo en el marco de esta discusión que Wittgenstein dice: «Lo que hay que hacer en estos casos es siempre ver cómo las palabras en cuestión son *usadas de hecho en nuestro lenguaje*» (BB, 56). Y, si lo pensamos bien, decimos que alguien más tiene dolor cuando se comporta de cierta manera: grita, se mueve, nos lo expresa con lenguaje, etc. No utilizamos los términos de experiencia para referirnos sólo a nuestras propias experiencias, como piensa el solipsista, sino para describir también experiencias de otras personas. Wittgenstein tiene un fuerte resquemor en contra de la primera persona y la introspección. «¡No intentes analizar en ti mismo la vivencia!» (PU II, XI, p. 469), nos dice en las *Investigaciones*. El uso de los términos de experiencia se da al examinar otras vivencias. En este contexto

⁸ Pongo conocimiento entrecomillado porque, como apuntaré más adelante, en el caso de las experiencias propias Wittgenstein considera que hablar de conocimiento es un sinsentido, pues sólo puede haber conocimiento donde también puede no haberlo. Pero en el caso de las experiencias personales es un sinsentido hablar de desconocimiento.

también es importante recordar la crítica a lo largo del *Libro azul* al uso del término «yo», pues la gramática tiende a engañarnos y hacernos pensar que hay un «yo real», un objeto que soy «yo», cuando esto no es así.

4. *Conductismo*. Dadas las críticas a los tres tipos de respuesta anteriores, parecería que el conductismo es la única vía aceptable para Wittgenstein. Sin embargo, se debe distinguir entre el conductismo tradicional donde no hay conocimiento de las otras mentes y un conductismo —el que propone Wittgenstein— donde sí es posible conocer la mente a través de la conducta.

a. Conocimiento de la conducta, pero no de la mente. El término «conducta» suele apelar a manifestaciones públicas del cuerpo motivadas voluntaria o involuntariamente. La mente, a diferencia del cuerpo, se caracteriza por no ser pública, por ser algo precisamente incorpóreo o etéreo. La reacción más natural probablemente sea pensar que es imposible acceder a lo incorpóreo a través de lo corpóreo, y por ello debemos contentarnos con conocer la conducta pública. Mente y cuerpo, o incorpóreo y corpóreo, son categorías distintas, aparentemente incompatibles. «Nos parece paradójico que, en un mismo informe, mezclemos en una especie de revoltijo los estados del cuerpo y los de la conciencia: “Sufría grandes tormentos y se agitaba constantemente”» (PU 421). En efecto, no parece que tengan demasiado que ver los aspavientos con el dolor. Un claro indicador de esto es que es fácil pensar en un actor agitándose *fingiendo* un dolor; o, al revés, un individuo con la corteza motriz dañada pero con los canales de la sensación intactos, así, si se le acercara fuego a una mano por ejemplo, no podría manifestar su sufrimiento pero igual sufriría. Conciencia y conducta parecen ser incompatibles por lo que debemos ceñirnos al conocimiento de lo público.

b. Conocimiento de la mente a través de la conducta. La posición de Wittgenstein, sin embargo, rechazará la posibilidad de 4.a al decir que la mente de los otros sí es cognoscible, al menos en algún grado, sólo a través del cuerpo. En algún sentido porque no son distintos uno de la otra, y por ello mismo es la única forma viable de hacerlo. Simplemente, el cuerpo es criterio de la mente.

El resto de este apartado lo dedicaré a explicar la solución de Wittgenstein. Con respecto a la aparente paradoja planteada en 4.a, Wittgenstein continúa diciendo: «¿Pero tienes algo que objetar cuando digo: “Estos tres soportes le dan firmeza a la construcción”?» (PU 421). No parece que «tres» y «construcción» sean términos de la misma categoría. ¿Por qué no nos sorprende esta proposición? La respuesta de Wittgenstein es que no deben sorprendernos ni una ni otra. En efecto, hay una mezcla de juegos de lenguaje cuando se habla de mente y cuerpo, pero es una mezcla que no debe generar paradoja alguna. Sólo si no comprendemos la gramática surgen las paradojas, y es por ello que se preocupa por analizarla.

La solución de Wittgenstein al problema de la conciencia y de las otras mentes, y con ello al problema mente-cuerpo, está íntimamente relacionada con la discusión sobre si la mente tiene un correlato físico o no. Vimos ya que no hay problema en mezclar categorías o juegos del lenguaje siempre y cuando comprendamos la gramática de las proposiciones.

Es correcto decir que pensar es una actividad de nuestra mano al escribir, de nuestra laringe, de nuestra cabeza y de nuestra mente, siempre y cuando comprendamos la gramática de estas proposiciones. Y es, además, extremadamente importante darse cuenta de cómo, al malinterpretar la gramática de nuestras expresiones, somos llevados a pensar que alguna de estas proposiciones en particular nos da el asiento *real* de la actividad de pensar (BB, 16).

Para Wittgenstein el pensamiento y también la conciencia son actividades, no entidades. Y normalmente para describir una actividad es necesario el movimiento y éste depende de la realidad típicamente denominada física. Wittgenstein es muy claro cuando afirma que «un “proceso interno” necesita criterios externos» (PU 580). Y también cuando advierte que «pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar, algo así como el Maligno tomó la sombra de Schlemiel del suelo» (PU 339). No es posible separar el pensar del hablar, no es posible, pues, hacer lo primero sin lo segundo; y esto es sólo un caso concreto de la relación entre la mente y el cuerpo. No es

posible la mente sin el cuerpo. El cuerpo es criterio de la mente, la manifiesta⁹. Y es en este contexto que adquiere sentido la expresión que encontramos en la segunda parte de las *Investigaciones*: «El cuerpo humano es la mejor figura del alma [mente] humana» (PU II, IV, p. 417).

Con esta respuesta salen a relucir los dos problemas del conductismo que planteaba al inicio. Bajo la versión clásica parece que la mente más que descubrirse a través de la conducta queda oculta detrás de ella. Da la impresión de que en realidad se quiere negar todo proceso interno, toda actividad mental. La respuesta de Wittgenstein es muy clara. El error es gramatical. Ante esta solución, se pregunta retóricamente: «¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?» (PU 307). En efecto, parece que se ha negado el proceso mental. Pero Wittgenstein explícitamente reconoce que no lo quiere negar (PU 308). Lo que niega «es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra recordar [i.e., de un proceso interno]» (PU 305). Cuando decimos que alguien recuerda, o siente, o piensa, no *utilizamos* estas palabras para aludir a un proceso interno. Sólo las usamos cuando hay alguna manifestación conductual que así lo indique: un movimiento, un gesto, una acción o una expresión lingüística. No es la mente la que ha sido negada, sino el uso de una cierta gramática que alude al reconocimiento de procesos internos *como criterio del uso de ciertas palabras*. Cuando decimos: «¡Déjalo tranquilo, está pensando!», no usamos esas palabras para referirnos al proceso interno, sino a la conducta que adopta quien necesita ser dejado en paz. Lo mismo para cualquier verbo mental.

Con todo esto el problema de las otras mentes no es ya completamente insoluble para Wittgenstein. El conductismo que rechaza es el que niega lo mental como una ficción. Es a través de la conducta en sentido amplio que conocemos lo mental (al menos en un grado relevante). La conducta es criterio de lo mental, para utilizar

⁹ Para una explicación de la importante noción de «criterio» y «síntoma» en la obra de Wittgenstein, cf. Pilar LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona: Herder 1986, pp. 215-218.

la terminología del *Libro azul* y de las *Investigaciones*. Lo mental se manifiesta a través de la conducta y sólo a través de ella. No hay tal cosa como procesos internos; al menos el lenguaje de lo mental que tenemos no alude a ellos. El solipsista que alude a su propia experiencia utiliza mal el lenguaje pues no puede decir que *conoce* sus estados mentales, pues para que algo sea cognoscible también debe poder no serlo. Y es un sinsentido decir que alguien no conoce sus propios estados mentales (BB, 67-69; PU 288; PU II, IV, p. 417). Así que la única manera de *conocer* una mente en el sentido adecuado de conocer es a través de la conducta. Lo que ocurre en el caso personal no es una introspección ni un proceso de pensamiento o cognición pues no está sujeto a duda o desconocimiento¹⁰. Por eso insiste Wittgenstein en que no debemos analizar en nosotros mismos las vivencias pues no sirven para comprender la mente como fenómeno general.

No hay problema del conocimiento de otras mentes porque éste resulta como fruto de la especulación filosófica, pero no es la reacción ordinaria en la interacción del día a día. Dice Wittgenstein que en nuestra habitación sí podemos imaginar que todos son autómatas, pero al salir a la calle y convivir realmente con personas no es posible hacerlo: «Esos niños ahí son meros autómatas; toda su vitalidad es meramente automática». Y o bien estas palabras no te dirán nada, o bien producirán en ti una especie de sentimiento siniestro (*unheimlich*), o algo parecido»¹¹ (PU 420). Dudar que la conducta normal de las personas esté vacía de contenidos mentales es algo siniestro¹².

¹⁰ «Wittgenstein muestra que las propias sensaciones no son objeto de conocimiento —al menos en el sentido ordinario del término— y, por lo tanto, tampoco de evidencia (...) Wittgenstein pone de manifiesto que, de no existir conexiones entre los eventos mentales y la conducta, los conceptos psicológicos resultarían inaprensibles incluso para el propio sujeto», en: LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *Introducción...*, p. 209.

¹¹ La influencia del artículo de 1919 de Freud *Das Unheimliche* y del cuento de Hoffmann *Der Sandmann*, recuperado por Freud en el artículo citado, es claramente rastreable. Wittgenstein era un lector de Freud, una hermana suya incluso fue psicoanalizada por él. En el caso de Hoffmann podemos decir que formaba parte de la tradición literaria germánica de la época.

¹² Esta idea no cae en realismo ingenuo pues no es una mera negación del problema de las otras mentes, sino que se ha mostrado el error al negar la conducta como vía clara de

La idea de que la mente es reducible a lo conductual está completamente descartada. Y la idea de que lo mental se manifiesta a través de la conducta, permaneciendo sin embargo como una caja negra insondable también es descartada. La conducta es manifestación de lo mental, pero lo mental no queda tras ningún velo, sino que se hace transparente a través de la conducta; no hay nada oculto.

III

Una vez aclarado el tipo de conductismo sostenido por Wittgenstein es factible imaginar la respuesta que tendría para el problema mente-cuerpo. Si bien es arriesgado atribuir aseveraciones ontológicas a Wittgenstein, considero que sus compromisos lingüísticos implican una cierta concepción de cómo es el mundo. Aunque es poco controvertido que no es un dualista, esto no debe confundirnos y llevarnos a adscribirle, por oposición, un monismo materialista. Mi hipótesis es que su concepción es, por ponerle un nombre, «monista no-reduccionista». Con monismo me refiero a que sólo existe un tipo de «sustancia» o «cosa», por oposición a la versión cartesiana donde existe la *res cogitans* y la *res extensa* o algún dualismo de propiedades contemporáneo donde las propiedades mentales son de alguna manera *algo diferente* del cerebro que las produce¹³. Y por no-reduccionista entiendo simplemente que Wittgenstein no concibe que *sólo* exista el cuerpo o que mente y cuerpo sean una y la misma cosa, sin por ello dejar de ser monista.

Que no es reduccionista debe quedar claro por la discusión sobre el conductismo. Expresamente considera que la conducta no es lo único realmente existente. Él no se reconoce como un conductista enmascarado y se pregunta: «¿Por qué debiera yo negar que hay ahí un proceso mental?!» (PU 306). Probablemente las expe-

expresión y conocimiento de lo mental.

¹³ Cf. Jaegwon KIM, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge: MIT Press-Bradford Books 1998.

riencias mentales no sean *algo*, en el sentido sustancial del término, pero no por ello son una nada (PU 304).

Tampoco será un reduccionista fisicalista que considere que lo mental pueda ser explicado única y exclusivamente por reacciones neuronales en su mayoría ubicadas espacio-temporalmente en el cerebro. Hay por lo menos dos pasajes que así lo expresan con total claridad. Uno de las *Investigaciones* y otro de *Zettel*. En las *Investigaciones* Wittgenstein afirma que hay un sentimiento de insuperabilidad a partir del abismo entre la conciencia y los procesos del cerebro. «Dirijo mi atención de determinado modo a mi conciencia y me digo asombrado: ¡Se supone que esto ha de ser producido por un proceso cerebral!» (PU 412). Y es que considera que «una de las ideas filosóficas más peligrosas es, curiosamente, la de que pensamos con la cabeza o en la cabeza» (Z 605). En una posición cercana a la que después sostendrá Donald Davidson (1970) en «Mental Events», Wittgenstein afirma que «ninguna suposición parece más natural que la de que ningún proceso cerebral corresponde al asociar o al pensar; de manera que sería imposible leer en los procesos cerebrales procesos de pensamiento» (Z 608). Naturalmente esto echa por tierra el concepto moderno de causalidad, pero no tiene recelo alguno en desecharlo. Y esto no significa, por supuesto, que debemos postular entonces algún tipo de entidad o debemos hacer una profesión de fe en alguna entidad mental nebulosa (Z 609-611). Se trata más bien de una falta de correspondencia, como la que sugiere el monismo anómalo de Davidson, donde no es posible determinar con exactitud a través de una ley la situación fisiológica de un proceso de pensamiento¹⁴.

Por estas dos razones es claro que Wittgenstein considera falsas las visiones reduccionistas de la mente. No por ello, sin embargo, debemos apelar a un ego cartesiano o a alguna enteología etérea.

¹⁴ En el párrafo 612 de *Zettel* Wittgenstein muestra a través de una analogía cómo sería posible que el pensamiento funcionara con cierta dependencia del cerebro, pero donde claramente no fuera posible *ubicar* el pensamiento en ninguna parte del sistema nervioso. Para un análisis de esta analogía, cf. Karina Silvia PEDACE, «Notas sobre el paralelismo psicofísico y el emergentismo. O de cómo salir de la "botella cazamoscas"», *Análisis Filosófico* XXII-2 (2002), pp. 153-169.

Simplemente el ser humano es algo con una mente que se manifiesta a través de su cuerpo. Cuerpo y mente son dos categorías lingüísticas diferentes, y el problema del dualista sólo se presenta por el uso del lenguaje que hace de ellas. «Para que dos conceptos puedan oponerse deben ser del mismo tipo lógico, y las categorías de “mental” y “material” no lo son (...) Lo mental y lo material constituyen juegos lingüísticos diferentes, cuyos términos respectivos tienen funciones y reglas de uso distintas»¹⁵. ¿Por qué si se trata de categorías distintas, no hay oposición? Mi hipótesis es que no se oponen porque en el fondo se trata de *descripciones distintas de un mismo hecho*. No hay mente sin cuerpo (por eso el «conductismo» que propone Wittgenstein es, en algún sentido, la solución obvia al problema mente-cuerpo y al de las otras mentes), y el cuerpo sin mente no es propiamente humano. «Sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes» (PU 281). Esto significa que mente y cuerpo son *aspectos* indisolubles de un mismo ser: el hombre. Wittgenstein sostendría que «no atribuimos cierto tipo de operaciones a la mente y otras diferentes al cuerpo; atribuimos todas ellas a una misma cosa: a un ser humano viviente. El que sean cualitativamente diferentes y se adscriban de manera distinta no implica que haya en el hombre dos sujetos de operaciones. Lo mental y lo material no se corresponden con entidades diferentes, sino sólo con diferentes aspectos de un mismo ser»¹⁶.

Esta unidad humana queda evidenciada en el parágrafo 286 de las *Investigaciones filosóficas*:

¿Pero no es absurdo decir de un *cuerpo* que tiene dolor? — ¿Y por qué se siente un absurdo en esto? ¿En qué sentido no siente dolor mi mano, sino yo en mi mano? Qué clase de cuestión es ésta: ¿Es el *cuerpo* el que siente dolor? — ¿Cómo ha de decidirse? ¿Qué hace válido decir que *no* es el cuerpo? — Bueno, algo así: Si alguien tiene un dolor en la mano, no es la *mano* la que lo dice (a no ser que lo escriba) y no se le habla a la mano para consolarla, sino al paciente; se le mira a los ojos.

¹⁵ LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *Introducción...*, p. 205.

¹⁶ LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *Introducción...*, p. 229.

Sólo podemos saber del dolor en la mano de un hombre si éste así nos lo comunica, si mueve apresuradamente la mano, si grita, etc., es decir, a través de su conducta, pero esto no significa que la mente sea conducta o cuerpo o cerebro¹⁷. Éstas son, simplemente, manifestaciones a través de las cuales conocemos lo mental, pero lo mental no está ahí, y no podemos pretender buscar el lugar *real* o *único* donde se encuentre. Está en todo el hombre.

«Equiparar la mente a una caja viviente que contiene sus propios objetos y que se localiza o ubica en algún lugar del cuerpo es crear una mitología que engendra problemas o absurdos para los cuales no hay salida»¹⁸. Wittgenstein considera que su misión en la filosofía es «mostrarle a la mosca el camino de salida de la botella cazamoscas» (PU 309). Es precisamente en este contexto que aparece tan misteriosa afirmación. Se debe mostrar al filósofo que su concepción de cuerpo y mente como objetos distintos o de la conducta como un bastión infranqueable hacia la mente es errónea. Debe mostrarle el camino de regreso fuera de la trampa filosófica, pues dentro de la botella (con sus concepciones actuales) le resultará imposible salir.

IV

Ahora sólo queda un problema por resolver de los que planteé al inicio de este trabajo. Si bien puede parecer razonable que el ser humano no sea un compuesto de dos «cosas» opuestas, ¿de dónde surge el misterio en torno al problema mente-cuerpo? En el lenguaje cotidiano constantemente hacemos distinciones entre mente y cuerpo. No es raro escuchar la distinción entre problemas del espíritu y problemas físicos; esto es más claro cuando aludimos a enfermedades de uno u otro tipo. Además, las características de cada uno de los elementos de este binomio no son explicables en

¹⁷ El rol causal del cerebro es general, no específico de cada estado mental. Esto significa que no habría una correspondencia perfectamente identificable entre lo mental y lo cerebral.

¹⁸ Alejandro TOMASINI, *El pensamiento del último Wittgenstein*, México: Trillas 1988, p. 74.

términos de las características del otro elemento. Pero de esto es consciente Wittgenstein. Nunca deja de asegurar que se trata de, al menos, dos juegos del lenguaje distintos o de categorías distintas. ¿Cómo explicar entonces la unidad del hombre que he pretendido sostener a la par de la existencia de esta dualidad de “propiedades”?¹⁹ O para expresarlo en otros términos, ¿cómo podemos afirmar que realmente hay dos categorías «insertas» en una sola entidad? Si no pudiéramos responder estas preguntas tendríamos que ceder ante el fisicalismo reduccionista pues la existencia de lo que usualmente denominamos físico es mucho más evidente que la de lo que usualmente denominamos mental.

Me parece, sin embargo, que sí hay una clave de interpretación dentro de la propia obra de Wittgenstein para explicar este oxímoron de unidad-dualidad: la visión aspectual. En la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*, especialmente en la sección XI, Wittgenstein analiza ampliamente la noción de «ver» (*sehen*) distinguiendo dos modos de emplear esta palabra. El primero, simple, cotidiano, directo. Es el empleo de «ver» que hacemos cuando alguien nos pregunta: «¿Qué ves allí?» —“Veo esto” (a lo cual sigue una descripción, un dibujo, una copia)» (PU II, XI, p. 445). Se trata del ver fenoménico descrito de la manera más sencilla, directa y, me atrevería a decir, empirista posible. El otro modo de ver es, en cambio, complejo, indirecto, influenciado por una serie de conocimientos, situaciones e interpretaciones que arrojan una noción del ver completamente modificada.

Los ejemplos sobran. Uno podría ser el caso de un sujeto que mire dos fotografías y sólo vea en cada una, una chica semidesnuda de espaldas. Mientras que el experto en la obra de Robert Mapplethorpe verá las dos fotografías de 1988 donde aparecen Akure y Jana representando la polaridad del blanco y negro²⁰. Lo mismo ocurre con la visión de un prado visto por una vaca, por un hombre común y por un botánico. Los tres ven lo mismo en el

¹⁹ Utilizo el término «propiedades» provisoriamente. Más adelante espero aclarar el significado de la dualidad.

²⁰ «¿En qué ocasiones queda éste [el concepto de ver como] formado? ¿Cuándo hay necesidad de él? (Muy frecuentemente en el arte)» (Z 208).

primer sentido de ver, mientras que todos ven algo distinto en el segundo sentido.

Las teorías y experiencias previas permiten interpretar un hecho de una u otra manera transformando así la mera visión común. Uno de los ejemplos de Wittgenstein alude a cuando descubrimos la similitud entre dos rostros. «Contemplo un rostro, y de repente me percató de su semejanza con otro. *Veó* que no ha cambiado; y sin embargo, lo veo distinto. A esta experiencia la llamo “observar un aspecto”» (PU II, XI, p. 445). El caer en la cuenta del nuevo aspecto es algo independiente del hecho contemplado. Los rostros siempre estuvieron ahí, y podríamos suponer que no cambiaron drásticamente de un instante a otro. Al ver simple Wittgenstein lo llama «ver continuo» de un aspecto mientras que al caer en la cuenta de un aspecto nuevo lo llama el «fulgurar» de un aspecto. ¿Cómo es que vemos fulgurar *de pronto* un nuevo aspecto?

Para Wittgenstein «inclusive nuestras percepciones dependen de nuestro pensamiento, lo cual implica que dependen de nuestro modo de *describirlas*. Hay, pues, algún sentido en el que puede afirmarse que nuestras percepciones están efectivamente “cargadas de teoría”»²¹. Es nuestro modo de pensar —fruto de condiciones sociales, políticas, históricas, culturales, emotivas, ideológicas— el responsable de nuestras percepciones. Y dado que el pensamiento es dependiente de nuestro lenguaje, será éste el que determine en buena medida nuestra percepción de la realidad. En el famoso ejemplo de la cabeza de pato-conejo de Jastrow, sin que la tinta cambie, se puede ver de pronto la cabeza de un pato y de pronto la de un conejo. Esto, sin embargo, sería imposible sin que se hubiera tenido antes la noción tanto de pato como de conejo. «Puede que me hubiera sido mostrada la figura, y que yo nunca hubiera visto en ella otra cosa que un conejo» (PU II, XI, p. 447). En efecto, si yo no conociera a los patos, pero sí a los conejos, sólo podría ver la imagen como una representación figurativa de uno de éstos últimos.

¿Cómo puede esto tener que ver con el problema mente-cuerpo y la noción de ser humano que esbozamos líneas arriba? Mi

²¹ TOMASINI, *El pensamiento del...*, p. 162.

hipótesis es que Wittgenstein ofrece una clave que, si bien no está diseñada para resolver el problema mente-cuerpo²², sí puede ser de gran ayuda. Algo análogo ocurre en nosotros cuando vemos la imagen del pato-conejo (o cualquier otra similar) que cuando vemos a un ser humano. Estamos ante un solo hecho, la figura pato-conejo o una persona, pero somos capaces de reconocer, bajo ciertas condiciones, la presencia de dos aspectos distintos²³. El aspecto que fulgure dependerá de la red de creencias y el trasfondo donde éstas tienen lugar. Así que *ver* al ser humano *como* cuerpo, o *como* mente, o *como* cuerpo-mente, o *como* alma, o *como* zombi, depende de esta visión aspectual a la que alude Wittgenstein.

Hasta ahora sólo he mostrado cómo funcionaría la visión aspectual de cara a los aspectos físico y mental del hombre, pero es necesario aclarar cómo pueden convivir unidad y dualidad en una sola «cosa». En el *Tractatus*²⁴ [TLP], Wittgenstein sugiere algo que puede ser válido para el problema del que me ocupo ahora y del que se ocupara él mismo en la segunda parte de las *Investigaciones* décadas después. En alusión a un cubo Necker, afirma: «La figura puede ser vista de dos modos como cubo (...) porque en realidad lo que vemos son dos hechos diferentes» (TLP, 5.5423). Lo mismo en las *Investigaciones*: «¿Veo realmente cada vez algo distinto, o sólo interpreto lo que veo de manera distinta? Me inclino a decir lo primero. ¿Pero por qué? — Interpretar es un pensar, un actuar; ver, un estado» (PU II, XI, p. 487). No es propiamente una interpretación o una hipótesis, sino más bien una representación (*Vorstellung*). Misma que puedo, como la imaginación, controlar a voluntad (Cf. PU II, XI, p. 489). Son dos hechos distintos porque el mirar al hombre como cuerpo únicamente (su sistema nervioso

²² Para el origen de la noción del «ver como» en Wittgenstein, cf. Alejandro TOMASINI, *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México: Plaza y Valdés 2005.

²³ Naturalmente podrían percibirse más de dos aspectos. En el caso de la figura, ésta podría representar, además del pato y el conejo, un mapa donde el «ojo» fuera una isla y la «cabeza» el litoral de un pequeño cabo. En el caso humano son fácilmente reconocibles más aspectos además del «mental» y el «físico», podemos hablar del religioso, el social, el biológico (como distinto del puramente material), el químico (como distinto del biológico), etc.

²⁴ *Tractatus logico-philosophicus* [TLP], trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza 2002.

por ejemplo), y mirarlo como una mente (sus preocupaciones psicológicas, por ejemplo), no es fruto de una hipótesis, sino de un modo de ver un solo objeto que me aparece, me fulgura, me lo represento, como distinto. Son dos hechos en el sentido de hecho del *Tractatus*, es decir, dos arreglos distintos de estados de cosas. Y es que este arreglo es algo conceptual, no fisiológico (nada cambia en la retina o la corteza visual). «Vemos» diferentes relaciones según queramos que fulgure uno u otro aspecto, por lo que se constituyen dos hechos distintos, aunque no por ello haya dos cosas distintas. Tomasini lo dice con mucha claridad: «Esto parecería aclarársenos si vemos la diferencia entre las clases de objetos de la vista como procedentes o emergiendo más bien en conexión con el uso del lenguaje. En otras palabras [la] diferencia se pone de manifiesto en las descripciones que nosotros mismos estamos capacitados para hacer de nuestras propias experiencias sensoriales»²⁵.

Así como es perfectamente objetivo describir la imagen de Jastrow como un pato o como un conejo o como ambos, y no podría decirse que alguien está en un error al decir que ve la figura de un modo u otro, así también con la mente y el cuerpo. Ambas descripciones son válidas, simplemente tenemos que guardarnos de ser engañados por nuestra gramática al pensar que las descripciones que hacemos de la mente se refieren a un objeto, y que las descripciones del cuerpo son excluyentes de las descripciones de lo mental.

V

Me permito ahora resumir lo que hasta ahora he intentado decir. En primer lugar, Wittgenstein no es un conductista pues no considera que la mente sea inaccesible o inexistente, sino sólo que es a través de la conducta (*i.e.*, del cuerpo) que podemos conocer las mentes de otras personas. El cuerpo se vuelve criterio de la mente. Es a través de él como nos enteramos de lo mental. Esto,

²⁵ TOMASINI, *Lenguaje y anti-metafísica...*, p. 163.

en segundo lugar, implica que hay una interdependencia entre lo que denominamos mental y físico. Interdependencia que impide concebir a las personas como una mezcla de dos «cosas» o dos «propiedades» en el sentido ontológico del término. Se trata más bien de una unidad con dualidad aspectual. Finalmente, en tercer lugar, explico que es la noción del «ver como» o «visión aspectual» la que permite interpretar, desde el propio Wittgenstein, cómo es que el cuerpo es criterio de la mente y de cómo no hay dos, sino una sola cosa, que sin embargo permite percibir y hablar de dos aspectos distintos. Con todo esto se comprende por qué Wittgenstein quiere mostrar el camino fuera de la botella cazamoscas a los filósofos. Las teorías sobre el problema mente-cuerpo pasan por alto lo anterior y permanecen interpretando a la mente y al cuerpo bajo concepciones que hacen fulgurar aspectos inexistentes o de modo equivocado. Sólo comprendiendo bien nuestros juegos del lenguaje y cómo se relacionan con nuestras percepciones es posible escapar de la botella²⁶.

²⁶ Una versión de este artículo fue presentada en el Coloquio «Releyendo a Wittgenstein» en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en septiembre de 2007. Agradezco la lectura y comentarios críticos que hicieron del primer borrador a Mario Gensollen, Luis Xavier López Farjeat y José Luis Rivera, así como a los participantes del Coloquio.

RESUMEN

En el *Cuaderno azul* y en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein parece sostener una especie de conductismo. De la mano de éste se encuentra una dura crítica al dualismo y al monismo por igual. ¿Cuál es, entonces, la concepción de Wittgenstein sobre la mente y el cuerpo (o el cerebro), así como las relaciones entre ambos? Si bien es difícil reconstruir con precisión su postura con respecto al problema mente-cuerpo, es posible, en primer lugar, mostrar que el conductismo de Wittgenstein no es tal, al menos no en sentido tradicional o reduccionista. Para Wittgenstein mente y cuerpo no son «objetos» diferentes que interactúan, sino una misma realidad a la que nos referimos con dos juegos del lenguaje distintos: el mental y el físico. Es por esto que la «visión aspectual» resulta una herramienta indispensable para comprender esta interacción de juegos del lenguaje en la descripción del ser humano.

Palabras clave: Wittgenstein; problema mente-cuerpo; visión aspectual; conductismo.

ABSTRACT

In *Blue Book* and *Philosophical Investigations* Wittgenstein seems to defend some kind of conductism. Along with it we can find a hard critic to both dualism and monism. What is then Wittgenstein's conception of mind and body (or the brain), as well as their mutual relationships? Even though it is difficult to reconstruct his precise stance about the mind-body problem, it is possible to show, in the first place, that Wittgenstein's conductism is not so, at least not in a traditional or reductionist sense. Wittgenstein considers mind and body not as different interacting «objects», but as the same reality to which we refer to through two different language games: the mental and the physical. This is why the «aspectual vision» turns out to be an indispensable tool to understand this interaction of language games in the description of human beings.

Key words: Wittgenstein; mind-body problem; aspectual vision; conductism.

De la intencionalidad de la conciencia
a la mundanidad del mundo.
Husserl como antecedente inmediato de
Heidegger

Edgar Rodríguez Aguilar
Academia de Ciencia Política
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
edgarrodriguez@gmail.com

I. Introducción

El presente trabajo tiene el objetivo de presentar, de manera general, el camino que ofreció a Heidegger la posibilidad de tematizar la *mundanidad del mundo*.

No creemos que, en general, se pueda hablar de «profetas» y «Mesías» en filosofía y, en el caso particular, diferimos de la posibilidad de que aquellos puedan ser, por muy cercanas que parezcan sus posturas, Lukács y Ortega y este último, Heidegger¹. Sin embargo, la revolución filosófica que representa la obra de Heidegger no nos parece que sea producto sólo de la espontaneidad creativa. Todo lo contrario: creemos que la posibilidad de desarrollar una filosofía enraizada en la vida que dé cuenta de la manera en que el hombre *es*, originariamente, *en el mundo* —ser-ahí como ser-en-el-mundo—, desde un acercamiento fenomenológico, fue posible en Heidegger gracias al desarrollo que sus predecesores Brentano, pero sobre todo Husserl, llevaron a cabo en torno al problema de la conciencia y su correlato, el mundo. Cabe señalar que este no es el único camino desde el que Heidegger llega a la tematización del *Dasein*, pues según algunos biógrafos es aproximadamente en

¹ Esto a diferencia de: FRANCISCO GIL VILLEGAS, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México: FCE-CM 1998.

1921 que el autor de la Selva Negra «redescubre» el horizonte de los griegos a la luz de Hölderlin, Schelling y Nietzsche.

Es este camino el que intentamos rescatar aquí para ver cómo ha sido posible la revolución filosófica que representa la obra de Heidegger al construir una verdadera ontología² desde la cual sea posible hacer justicia al legado fenomenológico de «ir a las cosas mismas», de tematizar la vida fáctica en la que inmediatamente nos encontramos.

Para esto intentamos seguir como hilo conductor la crítica de Husserl a la clásica escisión sujeto-objeto a partir de la intencionalidad de la conciencia —rescatada por él— propuesta por Brentano en su consideración de los «fenómenos psíquicos» (*primer paso*). Sobre esta base, considerada sobre todo a partir de las *Investigaciones lógicas (IL)*, Quinta y Sexta, en las cuales el autor describe la relación entre la conciencia intencional y el objeto mentado de manera *vertical*, atendemos a la *horizontalidad* que en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas)* adopta Husserl y que permite a Heidegger hablar de la *mundanidad del mundo*. Estamos concientes de la importancia que tiene la crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva de Husserl y el papel que ésta juega en la transformación hermenéutica de la fenomenología. Sin embargo, hemos decidido seguir sólo el camino mencionado.

Este camino nos parece pertinente dado que desde las primeras dos décadas del siglo XX, Heidegger fue llevado al problema central del que se ocuparía su obra, tanto previa como posterior a *El ser y el tiempo*: el sentido del ser³. Según el propio Heidegger, la disertación de Brentano de 1862 titulada *Del múltiple significado*

² Podría parecer muy paradójico hablar de una «verdadera ontología». Sin embargo, usamos la expresión para hacer notar el hecho de que según Heidegger en la historia de la metafísica lejos de haberse constituido una ontología se hizo una onto-teología. Ésta se explica, en buena medida, a partir de la división entre los mundos inteligible y sensible, y la obvia preeminencia del primero sobre el segundo en la historia de la filosofía.

³ Como es claro, no coincidimos con las perspectivas según las cuales la obra de Heidegger está fragmentada y cada fragmento trata problemas filosóficos distintos. Creemos que desde lo que algunos han llamado la obra temprana de Heidegger hasta el pensar del *Ereignis*, el autor trata el sentido del ser, sólo que la manera de tematizarlo es distinta en el transcurrir de su vida y obra.

del ente según Aristóteles fue lo que lo llevó al problema que lo ocuparía toda su vida: ¿cuál es el sentido del ser si el ente puede ser dicho desde significados múltiples?⁴

Al mismo tiempo que tanto la perspectiva de Brentano como su innovadora interpretación de Aristóteles lo llevaban a este problema⁵, su lectura de las *Investigaciones lógicas*, sobre todo la Sexta, y en especial la distinción que Husserl hace en ella entre «intuición sensible» e «intuición categorial», lo convencieron de tratarlo desde las posibilidades de la fenomenología, pues según él, «Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal»⁶.

II. Primer paso: La crítica de Husserl a la escisión sujeto-objeto

Aunque finalmente la fenomenología husserliana cayera no sólo en la tradición de la «filosofía tradicional», como la llama Heidegger, sino, concretamente, en la tradición del idealismo cartesiano a causa de la búsqueda de conceptualizar una conciencia pura, así como de formular una fenomenología trascendental, Husserl es capaz de romper con la clásica escisión sujeto-objeto, sobre la cual opera no sólo la historia de la metafísica, sino la teoría moderna del conocimiento⁷.

⁴ Cf. Martin HEIDEGGER, «Mi camino en la fenomenología», en: *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos 2001, p. 95.

⁵ En el texto antes citado Heidegger hace énfasis en la importancia de Aristóteles en la conformación de la fenomenología. Algunos intérpretes también la han encontrado e incluso sistematizado, hasta el punto de que, por ejemplo, según Franco Volpi *El ser y el tiempo* no representa más que, de manera extraordinaria, una traducción de la *Ética Nicomáquea*. Algunas consideraciones respecto a las tesis de Volpi se pueden ver en: Alejandro VIGO, «*Síntesis y diaíresis*: un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas del juicio de Husserl y Heidegger», en: Héctor ZAGAL y Alberto FONSECA (comps.), *Aristóteles y aristotélicos*, México: Publicaciones Cruz O. 2002.

⁶ HEIDEGGER, *Mi camino en...*, p. 100.

⁷ Esto es de suma importancia, pues es con referencia a esta teoría del conocimiento,

A partir de la separación y presunta inconmensurabilidad entre la subjetividad cognoscente y los objetos del mundo, la filosofía se dedicó a buscar los medios necesarios para aminorar su distanciamiento o, en el caso extremo de Hegel, lograr su reconciliación. Sin embargo, ya Husserl se dio cuenta del hecho no sólo de que si es posible hablar de una relación entre partes inconmensurables es porque esta presunta inconmensurabilidad no está del todo acabada, sino —esto es lo decisivo— de que auténticamente no hay separación alguna. No es posible hablar —aunque, como ya mencionamos, posiblemente Husserl recaiga en esto— de conciencia o subjetividad puras, separadas de cualquier objeto, así como no es posible, tampoco, hablar de objetos puros, emancipados de cualquier relación, ya sea con una subjetividad —*IL*— o con otros objetos —*Ideas*—. Ya desde la Primera Investigación Lógica Husserl deja claro el sentido de objetividad. Ésta no hace referencia a algún mundo *nouménico* de objetos *en sí* que difieran de su carácter *fenoménico*, de aquello que representan *para* el sujeto. La objetividad está en el cumplimiento significativo, a partir de la correlación entre el acto de dar sentido y el acto de cumplir sentido, mediados por la aparición intuitiva de los objetos mentados, ya sean reales o fantasiosos.

Husserl se adhiere críticamente a la distinción de Brentano entre fenómenos psíquicos y físicos. De la conceptualización de Brentano de la conciencia en el sentido de acto psíquico, Husserl retoma dos de las seis definiciones ofrecidas por aquél. La primera remite a la relación y referencia de la conciencia a un contenido específico. Es ésta la esencia de los actos o fenómenos psíquicos, de acuerdo con la cual: «En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo;

cuyos pilares son los pensamientos cartesiano y kantiano, que Heidegger habla de que la única época que ha sido capaz de crearse una imagen del mundo a partir de la radical separación de un sujeto que se lo representa y un objeto —el mundo— representado, ha sido la moderna. Cf. Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial 2000.

en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc.»⁸. Con esto es clara la ruptura de la escisión conciencia-objeto y el «regreso»⁹ a una correspondencia más originaria en la que toda conciencia lo es *de* algo, se trata de una intencionalidad que es dirigida *hacia* algo, pues ¿cómo pensar en los fenómenos del escuchar, ver, sentir, tocar, admirar, sin su necesaria correlación con aquello que es o puede ser escuchado, visto, sentido, tocado, admirado? ¿Cómo pueden ser pensados estos fenómenos de la conciencia sin el contenido necesario al que ella ha de dirigirse?

La segunda definición de Brentano retomada por Husserl se refiere al hecho de que los fenómenos psíquicos, o son representaciones o se erigen sobre ellas. Para que un juicio, deseo, temor o cualquier otro acto se dé, es necesario que sea representado aquello que se juzga, se desea, se teme. Esto es muy importante porque llevará al autor, en la Sexta Investigación Lógica, a hablar de actos fundamentados que sólo son posibles sobre la base de actos primitivos fundamentantes; distinción que, a su vez, le permitirá desarrollar la diferencia entre las intuiciones sensible y categorial.

⁸ Edmund HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Madrid: Alianza 2002, Quinta Investigación, p. 491.

⁹ Cabe destacar la importancia de la palabra «regreso», puesto que dentro de la búsqueda de los medios más adecuados para establecer los puentes ente la conciencia subjetiva y los objetos del mundo —ya sea que se trate de las ideas, la *res cogitans*, las categorías del entendimiento o cualquier otro—, algunos pensadores del siglo XIX hablaban de la necesidad de acudir nuevamente a los legados kantiano, fichteano, hegeliano, etc. Sin embargo, para Husserl el pensamiento es libre, no está comprometido con nadie, y la filosofía, en tanto empresa estrictamente científica y objetiva, no puede ser ciega seguidora de pensamientos u hombres, sino que ha de ser fiel sólo «a las cosas mismas». Husserl enuncia esta crítica a los prejuicios al decir: «no fue un llamado afortunado el ‘Volvamos a Kant’, que irremisiblemente trajo consigo al poco tiempo los equisonantes llamados ‘Volvamos a Fichte’, ‘Volvamos a Hegel’, a Fries, a Schopenhauer. El llamado legítimo reza de nuevo: A las cosas mismas como espíritus libres, con un interés puramente teórico», en: Edmund HUSSERL, «La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía», en: Antonio ZIRIÓN (comp.), *Actualidad de Husserl*, México: Alianza 1989, pp. 16-17. La crítica de la fenomenología, no sólo de Husserl sino de Heidegger, a los prejuicios como obstáculos que impiden una mirada libre y directa de los fenómenos, se puede ver en: Ramón RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos 1997, pp. 71-73. Así pues, el primer paso para plantear un regreso a los orígenes es la máxima fenomenológica husserliana de un regreso «a las cosas mismas» (*Zu den Sachen Selbst!*).

Pero de esto hablaremos más adelante. Por lo pronto queremos dejar en claro que en la Quinta Investigación Lógica Husserl hace hincapié en que a pesar de que no puede haber diferencia alguna ente el contenido vivido o conciente y la vivencia, pues, como explica Ramón Rodríguez, «Lo sentido, por ejemplo, no es otra cosa que la sensación»¹⁰, sí hay una distinción entre el objeto y el acto. El objeto no forma parte del contenido de la vivencia, puede existir o no; lo único importante es el acto, pues en la conciencia no se encuentra el objeto, sino sólo el contenido de la conciencia intencional: «Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido o incluso contrasentido»¹¹. Esto hace posible el hecho de que distintas menciones, llevadas a cabo incluso desde aproximaciones opuestas, puedan realizarse acerca de uno y el mismo objeto. Sólo a partir de la «independencia» de objeto y acto es posible hablar, siguiendo un ejemplo de Husserl, del «vencedor de Jena y el vencido de Waterloo»¹² haciendo referencia al mismo objeto.

Como mencionamos, la descripción que hace Husserl de la manera en que opera la conciencia en las *IL* es desde la intencionalidad vertical. Es hasta la definición de «intuición categorial» donde comienzan a vislumbrarse las posibilidades de que los objetos se *den*, es gracias a ella que comienza a romperse la verticalidad de la intencionalidad para dar paso a la horizontalidad. Como muy bien lo expone Ramón Rodríguez, las consideraciones de Husserl en *Ideas*, a diferencia de las *IL*, le permiten incluir al objeto intencional en el análisis fenomenológico. Según él, esto fue posible sólo a partir de dejar de considerar la región psíquica de las vivencias como un lugar privilegiado frente a la región física; es decir, al considerar que la conciencia intencional «no se agota en los componentes reales de los actos, sino que se extiende hasta el objeto mismo»¹³.

¹⁰ RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica...*, p. 39.

¹¹ HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Quinta Investigación, p. 495.

¹² Edmund HUSSERL, *Investigaciones lógicas 1*, Madrid: Alianza 2001, Primera Investigación, p. 249.

¹³ RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica...*, p. 48.

Para los fines del presente texto esto es muy significativo, pues nos acerca cada vez más a la concepción heideggeriana de la mundanidad gracias a que deja de privilegiarse la capacidad racional y cognoscente del sujeto en el acto de conocimiento; deja de enfatizarse al *Dasein* como sujeto que observa a los entes del mundo que tiene al frente para concebir, más bien, una correlación entre ambos, una fundición de ambos *en* el mundo¹⁴. No debemos entender que es la inclusión del objeto lo que marca el paso de la intencionalidad vertical a la horizontal, sino, al contrario, que su inclusión se da cuando es posible que aparezca *en* un entorno significativo, ya no de manera «independiente» como en la mención directa, sino relacionado en una estructuración compleja de sentido. Y esto, como mencionamos, sólo es posible a partir de la «intuición categorial».

Retomemos ahora la definición de Brentano que dice que todo fenómeno psíquico, o es una representación o tiene a la base representaciones. Husserl llega a una interpretación del término *representación* como «*todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto, a modo de las percepciones y de las intuiciones paralelas, que aprehenden de un solo golpe o mientan en un solo rayo de mención su objeto, o a modo de los actos-sujetos unimembres en los enunciados categóricos, o de los actos de simple suposición, que funcionan como primeros miembros en los actos de enunciación hipotética, etc.*»¹⁵. Con esta definición Husserl intenta postular la existencia de actos simples a partir de cuya función fundadora es posible la construcción de otros más complejos. Esos actos, que llama «objetivantes», constituyen el amplio género que abarca a todas las vivencias intencionales. Así, la definición de Brentano es transformada por Husserl en lo siguiente: «*toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por <base>*»¹⁶.

¹⁴ El autor citado sigue esta línea de interpretación, pues menciona: «la idea de la intencionalidad como correlación inseparable vivencia-objeto y la <superación> de la región psíquica, resultados ambos del abandono de la posición básica de las *Investigaciones lógicas*, marca justamente el núcleo de la concepción heideggeriana de la fenomenología», en: RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica...*, p. 49.

¹⁵ HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Quinta Investigación, p. 555.

¹⁶ HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Quinta Investigación, p. 578.

Uno de los puntos más importantes en la aprehensión de los objetos del mundo que lleva a cabo la conciencia es la unidad *dinámica* de identificación. En ésta, que sólo es posible sobre la base de los actos objetivantes, entran en juego la intención de dar significado y la intención de cumplir el significado mentado en aquélla, de cuya coincidencia resulta el cumplimiento significativo. Este cumplimiento se puede dar en mayor o menor medida dependiendo de la manera como el objeto aparezca. Así, la mayor plenitud está no en la imaginación, pues en ella el cumplimiento se da por medio de la semejanza con la cosa, sino en la percepción, pues a pesar de que se aproxima a los objetos por escorzos, sólo en ella aparece la cosa tal como es *en sí* misma¹⁷.

Para los fines del hilo conductor que guía nuestra interpretación, resulta de central importancia el hecho de que el cumplimiento significativo, que está atravesado por la intuición correspondiente a lo mentado en la intención significativa y con el cual se da la unidad de identificación, no se da por ninguna reflexión comparativa, sino que sólo es posible en tanto es *vivido*¹⁸. La única limitación que esto representa para una tematización plena de la vida fáctica es la rigidez con la que la direccionalidad de la conciencia es vivida; el cumplimiento significativo no se da de manera reflexiva, sino que se vive¹⁹, pero la vivencia se da única y

¹⁷ Encontramos aquí uno de los logros más importantes de la fenomenología, posibilitado por Brentano, pero presentado de manera más acabada por Husserl y Heidegger: la necesaria correspondencia entre la conciencia y los objetos a los que se dirige y la imposibilidad de una conciencia pura trascendental separada de cualquier objeto. A pesar de la recaída de Husserl en la tradición cartesiana, aquí es muy clara la oposición a la dualidad kantiana *noúmeno-fenómeno*, pues el autor menciona: «es de observar que el objeto, tal como es *en sí* —*en sí* en el único sentido pertinente y razonable aquí, sentido que el cumplimiento de la intención de la percepción realizaría—, no es totalmente distinto de cómo la percepción lo realiza, aunque sólo sea de un modo imperfecto. Está implícito, por decirlo así, en el sentido propio de la percepción, el ser la aparición del objeto mismo», en: HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Sexta Investigación, pp. 638-639.

¹⁸ HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Sexta Investigación, pp. 623-624.

¹⁹ Cabe señalar que este vivir no reflexivo que llevará a Husserl al concepto de «actitud natural», no sólo es compartido por Heidegger, sino que es lo que le permite hablar de lo originario, aquello de lo cual la fenomenología en tanto ciencia —originaria— ha de ocuparse. Lo problemático no es aquello de lo que se ocupa la fenomenología, pues se trata, tanto en Husserl como en Heidegger, de la «actitud natural», del carácter «originario» de las

exclusivamente respecto del objeto mentado, cuyo cumplimiento significativo es posible gracias a la intuición correspondiente. La unidad de significación es descrita desde una intencionalidad estrictamente vertical en referencia *sólo* al objeto mentado al que en el momento específico del que se trate está dirigida la conciencia. Como mencionamos, esta verticalidad es superada en *Ideas* gracias a la adopción de un punto de vista horizontal respecto a la intencionalidad. Pero esto sólo es posible a partir de la «intuición categorial», desarrollada en la última de las *IL*.

Después de los detallados análisis que en las *IL* hace Husserl de la manera como la conciencia se relaciona con los objetos específicos a los que se dirige, y una vez que ha llegado a la exposición de que la verdad sólo se da en la vivencia de la evidencia, es decir, en la plena coincidencia entre el objeto mentado y el que aparece en la intuición correspondiente a él, el autor se pregunta si el cumplimiento significativo se da de la misma manera en los momentos simples de la significación que en los categoriales. Una vez que ha probado que de la manera descrita se da la unidad de identificación en los actos nominales simples, surge el problema de si sucede lo mismo ya no al hablar de lo rojo, el libro, el tintero, la mesa o, incluso, ese libro, ese tintero o esta mesa, sino de enunciados más complejos de la forma *el libro que está sobre la mesa*, o *el carro rojo es más pequeño que el azul, pero más veloz*.

En estos casos la significación no puede confundirse con la per-

vivencias; se trata de la vida fáctica. Lo que resulta problemático es el acceso a ella. Esto es lo que hace la distinción entre las fenomenologías de ambos autores, lo que a pesar del camino compartido y el objetivo común de «ir a las cosas mismas», los llevará a posturas radicalmente disímiles. Pues, para Husserl la única manera de explicitar las vivencias de la actitud natural es poniéndolas en suspenso, objetivándolas, poniéndolas al frente para describirlas. La crítica de Heidegger es que si realmente se quiere ir «a las cosas mismas», el proceder fenomenológico debe ser igual de originario que la vida fáctica que va a ser tematizada y explicitada. Si la mirada científica objetiva la vivencia de la que se ocupa, si vive su relación con ella de manera teórica a partir de la relación sujeto-objeto, entonces *tiende* a describirla de manera teórica, a partir de la relación sujeto-objeto. Con esto, lejos de ir a la cosa misma —las vivencias en la actitud natural—, tal como ella se presenta, se da un acercamiento modificado. Por eso el acceso no puede ser reflexivo, sino hermenéutico; la vida sólo puede ser tematizada desde la vida misma, y lo que hace la *epojé* al suspender la vivencia en la actitud natural para objetivarla no es más que un des-vivir.

cepción. En los enunciados simples la significación propia «mantiene una simple relación de coincidencia con la percepción»²⁰, y esto gracias a que hay un contenido real específico, es decir, un correlato objetivo de lo mentado cuyo cumplimiento pleno es posible a través de la intuición correspondiente. Pero en el caso de las significaciones formadas, aquellas cuya complejidad reside en ser estructuras relacionantes, hay *algo más*, algo que no tiene un correlato objetivo, un contenido real específico al que corresponda una intuición más o menos adecuada. Es este «plus» que no encuentra cumplimiento en la percepción directa puesto que no puede ser aprehensible acudiendo a ninguna intuición sensible, el que delimita el terreno de lo categorial.

Los complejos de objetos relacionados, de cuya estructuración resulta la significación, no pueden aprehenderse directamente a través de la intuición simple o sensible por la falta de un correlato real, objetivo, que pueda ser intuido. Sin embargo, ese «plus» que escapa a toda percepción y vuelve compleja la situación está formado de notas simples que sí pueden cumplirse intuitivamente. Por lo tanto, si bien el cumplimiento no se da por la percepción, sino por la significación, sigue siendo necesaria la percepción de las notas simples a partir de las cuales se hace posible la significación de la estructuración compleja. Es decir, la percepción y la intuición correspondiente sirven para fundir los actos unificantes o relacionantes que estructuran la enunciación compleja. Así, según Husserl, «Si juntamos estos actos fundados, o más bien, estas formas de acto, con sus actos fundamentantes y comprendemos bajo el título de *acto fundado* los actos complejos enteros que nacen mediante esta fundamentación formal, podemos decir: en el supuesto de la posibilidad que acabamos de señalar, se restablece el paralelismo, sólo que ya no es un paralelismo entre las intenciones significativas de las expresiones y las meras percepciones correspondientes a ellas, sino entre las intenciones significativas y aquellos actos que están fundados en las percepciones»²¹.

²⁰ HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Sexta Investigación, p. 695.

²¹ HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Sexta Investigación, p. 695.

El cumplimiento significativo en las formas categoriales es posible porque se da una intuición o percepción categoriales no de los objetos aislados a los que corresponde un correlato real directo, sino de nuevas objetividades. Éstas son constituidas por actos relacionantes o unificantes que están fundamentados por otros: por los actos simples cuyo cumplimiento está en la intuición o percepción de sus objetos reales correspondientes. Husserl menciona:

Al verificarse los nuevos actos de la conjunción, de la disyunción, de la aprehensión individual determinada e indeterminada (*esto-algo*), de la generalización, del conocer simple, relacionante y unificante, no surgen unas vivencias subjetivas cualesquiera, ni tampoco unos actos en general enlazados con los primitivos, sino unos actos que *constituyen nuevas objetividades*, como hemos dicho; surgen actos en los cuales *aparece algo como real y como dado ello mismo*, pero de tal suerte que este algo, tal como aparece aquí, todavía no estaba dado ni podía estarlo en los actos fundamentantes solos. *Más por otra parte la nueva objetividad se funda en la antigua; tiene referencia objetiva a la que aparece en los actos fundamentantes*. Su modo de aparecer está determinado esencialmente por esta referencia. Trátese aquí de una esfera de objetividades *que sólo pueden aparecer <ellas mismas> en actos de tal suerte fundados*²².

Los objetos no son otros, sino los mismos, pero relacionados y estructurados en objetividades complejas. Husserl no hace explícitamente la distinción entre objeto y objetividad en este sentido. Sin embargo, queda expuesta al hablar de objetos más amplios configurados a partir de los más simples. Es aquí donde las cosas ya pueden aparecer dentro de un determinado horizonte no sólo espacial, sino temporal, pues es de acuerdo a la distinta forma de configuración de los objetos más amplios —objetividades— que tanto ellos como los objetos más simples cobran significatividad. Esto es claro cuando Husserl dice que «es menester que sea destacado un miembro como miembro capital y que sea considerado a la vez que se fijen los restantes miembros correlativos; siendo de advertir que también estos tienen, notoriamente, que destacarse, y

²² HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Sexta Investigación, p. 705.

que aquella determinación cambia según la especial índole de la unidad dominante»²³.

Como podemos ver, con la «intuición categorial» Husserl puede dejar la rigidez de la intencionalidad vertical en la que sólo se hace presente el objeto mentado, para dirigirse hacia la intencionalidad que abarca una objetividad más compleja en la que son destacados varios objetos que entran en el campo de percepción más amplio; dirección que, como veremos a continuación, lo lleva a una horizontalidad en la que cobran importancia, incluso, aquellos objetos que, aunque no están presentes en el campo de percepción, están *en* —y constituyen— el mundo.

III. Segundo paso: De la verticalidad de la mirada intencional a la horizontalidad del mundo circundante

Las ideas anteriores, referentes a las *IL*, muestran el primer paso hacia una filosofía enraizada en la vida y en el mundo a partir de la superación de la clásica escisión que la metafísica, y claramente su correlato en la teoría moderna del conocimiento, llevó a cabo entre un sujeto racional cognoscente y un objeto susceptible de ser conocido, como realidades independientes.

Sin embargo, dada la importancia que en ellas tiene el hacer una descripción de las vivencias de la conciencia intencional en relación con el objeto mentado, los análisis parten de una relación *vertical* entre estos dos elementos de la aprehensión (conciencia intencional y objeto mentado). Es decir, Husserl en las *IL* intenta describir cómo es que la conciencia entra en relación y aprehende los objetos del mundo, y esto sólo lo puede hacer describiendo la pura relación entre ellos. La importancia de este primer paso reside «sólo» en el hecho de haber roto con el punto de vista desde el cual lo imperante era establecer el puente más adecuado para conciliar dos mundos que en la historia de la metafísica aparecían hasta cierto punto como inconmensurables: el subjetivo y el objetivo.

²³ HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Sexta Investigación, p. 711.

Pero el camino husserliano hacia una tematización plena de la vida fáctica no se queda en la verticalidad de las descripciones llevadas a cabo en las *IL*, las cuales desde el punto del vista del autor son estrictamente fenomenológicas en sentido puro por tratarse de indagaciones puramente inmanentes de esencias y por hablar no de leyes psicológicas, sino de «posibilidades y necesidades puras, que son inherentes a cualquier forma del *cogito* puro, por ser contenidos reales e intencionales o por sus conexiones posibles *a priori* con otras tales formas en una conexión de conciencia *idealiter* posible en general»²⁴. Tras la crítica a la escisión sujeto-objeto a partir de las consideraciones acerca de la intencionalidad de la conciencia, el segundo paso fue proporcionar un punto de vista horizontal de las vivencias, el cual, desde nuestra lectura, es decisivo en la conformación del fenómeno del mundo y la significatividad de éste por plexos de sentido, conceptos desarrollados más tarde en la fenomenología hermenéutica heideggeriana.

Gracias a la horizontalidad a la que Husserl alude en *Ideas*, la conciencia es situada en un mundo que la rodea. No es que en las *IL* la conciencia no lo estuviera, pero, como mencionamos, dada la importancia descriptiva que en ellas tiene la íntima relación entre la direccionalidad de la conciencia y el objeto aprehendido —mas no contenido— en ella, el mundo que circunda a la relación no había cobrado aún la importancia debida, aparecía como algo borroso y sólo cobraban claridad los objetos que caían dentro de la intuición, los objetos individuales a los que era dirigida la mirada o cualquier otra forma de la percepción sensible.

Ahora ya no sólo se tiene conciencia de los objetos específicos

²⁴ HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Sexta Investigación, p. 772. Cabe destacar que al mismo tiempo que la crítica del conocimiento de Husserl posibilita romper con la dicotomía sujeto-objeto, propia de la teoría del conocimiento, cae, en su afán por construir una ciencia estricta que establezca las posibilidades *a priori* del conocimiento sobre las cuales tendría que estar sustentada cualquier otra ciencia, desde la perspectiva de Heidegger en la tradición del idealismo cartesiano. Parece que desde consideraciones críticas muy distintas respecto de la filosofía, tanto Husserl como Nietzsche ocupan un lugar similar dentro de la historia de ésta, sobre todo respecto de la consolidación del pensamiento heideggeriano. Pues, también desde la perspectiva de éste, Nietzsche es quien ha podido dar el primer paso en la destrucción de la metafísica siendo el último gran metafísico.

que se encuentran bajo el dominio de la mirada o la escucha, sino que, según Husserl: «Tengo conciencia de un mundo *extendido* sin fin en el espacio y que viene y ha venido sin fin en el tiempo»²⁵. Es con la conciencia de este mundo extendido que Husserl considera la vivencia de un modo más originario, pues claramente la conciencia, aunque nunca es pura en el sentido de una subjetividad trascendente separada de los objetos, ya no es presentada desde la vivencia fundamentante de los actos, sino ubicada en —experimentando— un mundo que la desborda, la abraza, la circunda, en el cual, como más tarde dirá Heidegger, el ser-ahí se encuentra.

Situado en un mundo y a través de los sentidos están las cosas corpóreas, según Husserl, «para mí simplemente ahí, 'ahí delante'»²⁶. Pero este estar «ahí delante» no tiene el mismo significado aquí que en las *IL*. En éstas Husserl considera que una de las formas más adecuadas del cumplimiento significativo es la percepción, pues en ella el objeto se hace presente, aparece *frente a* nosotros tal como es él mismo. Al parecer, por la naturaleza de las investigaciones llevadas a cabo en dicho texto, el objeto aparece frente a la conciencia que se dirige a él y desaparece cuando la direccionalidad cambia. En la perspectiva horizontal y más originaria de las vivencias, el sentido del estar «ahí delante» no es el de hacer frente, sino el de lo inmediato, el de lo dado de ese mundo extendido que circunda a la conciencia, en el cual ésta se encuentra *ya fácticamente*²⁷, pues las cosas del mundo —animadas e inanimadas— están ahí delante «lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, que-

²⁵ Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: FCE 1949, p. 64.

²⁶ HUSSERL, *Ideas relativas a...*, p. 64.

²⁷ De ahí que para la fenomenología, a diferencia de las ciencias positivas que deben construir, primero, su objeto de investigación y, segundo, los métodos más idóneos para abordarlo, el «objeto» de estudio no requiere ningún tipo de construcción, pues se trata de la vida, en la cual inmediatamente ya se está. Como mencionamos, lo problemático, en todo caso, es la forma de acceder a ella. Al respecto, cf. se Ángel Xolocotzi, *Der Umgang als "Zugang". Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den 'frühen Freiburger Vorlesungen' Martin Heidegges im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Berlin: Duncker und Humboldt 2002, trad. Ángel Xolocotzi, párrafos 14 y 15, y RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica...*

rerlas o no»²⁸. La conciencia no deja de ser intencional en el camino de la postura vertical a la horizontal, pero la direccionalidad respecto de los objetos aparece como menos rígida y, sólo en este sentido, menos unidireccional.

A diferencia de la importancia que en la percepción juega la presencia, tanto física como intuitiva, de los objetos apercebidos, sobre todo porque, como se mencionó, es en ella donde se encuentran los niveles más altos de cumplimiento de los actos impletivos, en la estancia dentro de la extensión horizontal del mundo, la conciencia está en relación «indirecta» con los objetos: «no es necesario que ni ellos —los demás hombres— ni los demás objetos, se encuentren justamente en mi *campo de percepción*. Para mí están ahí los objetos reales, como objetos determinados, más o menos conocidos, a una con los actualmente percibidos, sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes»²⁹.

Con la adopción de la horizontalidad de la conciencia Husserl puede debilitar la región conceptual y reflexiva del acto de conocimiento para acudir a una dimensión más originaria de éste, la cual en *Ideas* es apresada bajo el nombre de «actitud natural». Dice Husserl:

Puedo dejar peregrinar mi atención desde la mesa de escribir en que acabo de fijarla justamente con la vista, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños que juegan en el cenador, etc., hasta todos los objetos de los cuales justamente ‘sé’ que están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia —saber que no tiene nada de un pensar conceptual y que únicamente al variar la dirección de la atención, y aún entonces sólo parcialmente, y las más de las veces muy imperfectamente, se convierte en un claro intuir³⁰.

Ya desde las *IL* se dejaba ver el hecho de la existencia de un trasfondo borroso, del cual emergen, clarificándose, los objetos que caen dentro de la direccionalidad de la conciencia, dentro de

²⁸ HUSSERL, *Ideas relativas a...*, p. 64. Las cursivas son nuestras.

²⁹ HUSSERL, *Ideas relativas a...*, p. 64.

³⁰ HUSSERL, *Ideas relativas a...*, pp. 64-65.

la fijación ya sea de la mirada, el olfato, el oído o cualquier otra forma de percepción sensible. Sin embargo, el énfasis lo puso Husserl en la descripción de los procesos de direccionalidad y fijación de la conciencia en las vivencias intencionales. Sólo hasta aquí —*Ideas*—, ese trasfondo borroso en el que inmediatamente se encuentra la conciencia ya *de facto*, cobra importancia.

En la horizontalidad involucrada en la cita anterior se puede ver además un rasgo que llegará hasta *El ser y el tiempo*: la relación que los objetos guardan entre sí y que constituyen la totalidad de la significatividad del mundo. La importancia de esto reside en que no sólo están relacionados en una totalidad significativa los objetos que entran en el campo de la percepción, como ocurría en las *IL*; el horizonte, tomando el ejemplo de Husserl, no sólo es la mesa de escribir, el balcón, el jardín, los niños, sino que, en tanto que se trata de un «*horizonte oscuramente conciente de realidad indeterminada*»³¹, las relaciones que si bien no están dentro del campo de la percepción, no dejan de estar ahí, en el mundo, pues: «una niebla vacía, de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o presuntividades, y sólo se diseña la ‘forma’ del mundo justamente en cuanto ‘mundo’. El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí»³².

El cambio de sentido que adquiere el estar «ahí delante» en el paso de la verticalidad de la conciencia, en la que se dirige a los objetos, a la horizontalidad en la que las múltiples relaciones que constituyen el mundo la circundan inmediatamente, nos parece centralmente significativo porque permite a Heidegger establecer el problema del ser-en-el-mundo. Dado que el mundo ahora está «ahí delante» en un sentido menos literal, en la vivencia natural la conciencia no lo enfrenta como algo extraño que se le presenta, sino que es parte de él, «no está para mí — dice Husserl — ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un mero *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*»³³.

³¹ HUSSERL, *Ideas relativas a...*, p. 65.

³² HUSSERL, *Ideas relativas a...*, p. 65.

³³ HUSSERL, *Ideas relativas a...*, p. 66.

Así como en otro muy citado ejemplo Heidegger describe la vivencia de la cátedra no como una serie de percepciones independientes de cuya suma resultaría su significatividad, sino como inmediatamente le es dada la significatividad de la cátedra en la vivencia misma, en la cual, dice el autor, «no veo la cátedra de un golpe, y no la veo aislada; veo el púlpito como demasiado alto para mí. Veo un libro que está encima, lo veo inmediatamente como estorbándome (un libro, y no un cierto número de hojas, guarnecido con pastas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo»³⁴; así, según Husserl, en la actitud natural uno se encuentra con las cosas ejecutándolas de alguna manera, «encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la ‘mesa’ con sus libros, el ‘vaso’, el ‘florero’, el ‘piano’, etc. (...) Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis ‘amigos’ o ‘enemigos’, mis ‘servidores’ o ‘jefes’, ‘extraños o ‘pacientes’, etc.»³⁵.

Al situar a la conciencia y la intencionalidad en un mundo que las circunda, un mundo *en* el que se encuentran y desde el cual, como dirá Heidegger, hacen frente a los objetos que están en él, Husserl permite a Heidegger romper completamente la relación teórica sujeto-objeto a partir de una correlación originaria entre el ser-ahí y el mundo, y, con esto, ir «a las cosas mismas».

IV. El ser-ahí como ser en el mundo

Como acabamos de mencionar, el haber situado Husserl a la conciencia en un mundo que la circunda, le permitió a Heidegger hablar de una situación originaria en la que se encuentra el ser-ahí —término con el que el autor hace referencia al hombre— como un ser-en-el-mundo. Sin embargo, para esto Heidegger necesita

³⁴ Cit. en: *Zur Bestimmung der Philosophie* en: RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica...*, p. 24.

³⁵ HUSSERL, *Ideas relativas a...*, p. 66.

liberarse no sólo, como hizo Husserl, de la preeminencia de un lugar privilegiado de la conciencia, como era la región psíquica, sino de la preeminencia que en Husserl sigue teniendo la conciencia a pesar de estar en la horizontalidad del mundo.

No se trata ya de una conciencia que se dirige específicamente a un objeto del mundo para apereibirlo, clarificándose y regresando al trasfondo borroso una vez que la mirada o cualquier otra forma de la percepción sensible cambia de dirección. Pero tampoco se trata de que la conciencia está en una relación indirecta con los objetos que la circundan. En la caracterización del ser-ahí como ser-en-el-mundo no hay actos que la conciencia cumpla con mayor o menor plenitud a través de la intuición de los objetos. Pero tampoco hay una relación indirecta entre conciencia y mundo como si éste estuviera siempre ya no borroso, sino oculto.

Heidegger no habla de la diferencia entre acto y objeto, ni de conciencia intencional y objeto mentado. Establece una diferencia entre el ser-ahí y el resto de los entes que no tienen la forma del ser-ahí. Pero no lo hace para describir cómo se relacionan, ni mucho menos para analizar cómo el ser-ahí aprehende a los entes que no son de su misma forma. Lo hace para mostrar el fenómeno de la mundanidad³⁶ y con esto comprender las determinaciones constitutivas del ser-ahí para construir su ontología fundamental.

¿Por qué para llevar a cabo una analítica existencial del ser del ser-ahí el autor tiene que hablar de los fenómenos del mundo y la mundanidad?

Básicamente porque lo que establece la diferencia entre el ser-ahí y el resto de los entes es que mientras que aquel es un ser-en-el-mundo, éstos sólo *están* dentro del mundo.

Antes de continuar cabe destacar que el ser-en-el-mundo representa siempre una unidad ontológica, mas no un todo estructurado a partir del ensamblaje de sus partes. Sin embargo, esto no

³⁶ Cabe destacar que es prácticamente imposible caracterizar o conceptualizar el fenómeno del mundo. Heidegger menciona: «Y cuando se plantea la cuestión del 'mundo', ¿qué mundo se mienta? Ni éste ni aquél, sino la mundanidad del mundo en general». Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México: FCE 2000, §14, p. 77. Más bien se trata de mostrar a qué fenómeno hace alusión el término *mundanidad del mundo*.

impide hablar de los fenómenos, como el mundo, que constituyen la unidad.

Mundo no hace referencia a un espacio físico como puede ser el planeta Tierra, en el cual se encuentran tanto el ser-ahí como el resto de los entes, sino a un fenómeno. Este fenómeno es una determinación ontológica sólo del ser-ahí, no del resto de los entes. Sin embargo, su caracterización no puede prescindir de éstos y de su ser. El mundo, que lleva al término de lo «mundano», mienta «una forma de ser del ser-ahí y nunca una de los entes ‘ante los ojos’ ‘en’ el mundo»³⁷. Ser-ahí es fundamentalmente ser-en-el-mundo. Propiamente sólo él tiene mundo, pues éste es una estructura que lo constituye ontológicamente. No hay, en definitiva, ser-ahí que no sea ser-en-el-mundo. A diferencia de esto, el resto de los entes, que carecen estructuralmente de él, son seres *intramundanos* que sólo están ubicados y estructurados —por el ser-ahí— *dentro* del mundo.

Es sólo sobre la base del imprescindible ser-en-el-mundo del ser-ahí, que podemos llegar al fenómeno de la mundanidad³⁸. Ahora bien, el autor menciona: «Por ser inherente al ‘ser ahí’ el ‘ser en el mundo’, es su ‘ser relativamente al mundo’ en esencia ‘curarse de’»³⁹. Pero ¿qué es este «curarse de» que ha de llevarnos al fenómeno de la mundanidad?

El ser-ahí a diferencia, por ejemplo, del «yo trascendental» kantiano es inmediatamente ya en el mundo; es arrojado a un mundo pre-establecido con el que se las tiene que ver, y no a un mundo que es constituido por él mediante las categorías del entendimiento. En este mundo el ser-ahí realiza actividades y pensamientos, lleva a cabo una vida siempre práctica en la que se ocupa de algo o deja de ocuparse de ello para hacerlo de otra cosa. El «curarse de», en este sentido, se entiende como el llevar a cabo cotidiano que el ser-ahí en tanto ser-en-el-mundo realiza. En este «curarse de» el

³⁷ HEIDEGGER, *El ser y...*, §14, p. 78.

³⁸ Según Heidegger, «el no ver la estructura del ‘ser ahí’, que es ‘ser en el mundo’ trae consigo un *pasar por alto* el fenómeno de la mundanidad», en: HEIDEGGER, *El ser y...*, §14, p. 78.

³⁹ HEIDEGGER, *El ser y...*, §12, p. 70.

ser-ahí se encuentra con los entes que le hacen frente en el mundo que lo circunda; «anda» *en* el mundo *con* los entes intramundanos que le hacen frente. Pero este «hacer frente» de los entes intramundanos no remite al sentido que Husserl utiliza en las *IL*, como objetos que son percibidos e intuitos cognoscitivamente para dar cumplimiento significativo, ni al que hace alusión en *Ideas* como ese mundo que está ahí delante, ya entre en mi actual campo de percepción o no, sino al «curarse de» manipulando entes. En palabras de Heidegger: «La forma inmediata del ‘andar’ no es (...) el conocimiento no más que perceptivo, sino el ‘curarse de’ que manipula»⁴⁰.

De esta manera, los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí cobran sentido inmediatamente por la utilidad que el ser-ahí les da en su andar cotidiano «curándose de». Su ser está inmediatamente determinado por «servir para algo» en el «curarse de». Como mencionamos, estos entes carecen de mundo, en el sentido estructural en que él es para el ser-ahí; sólo están dentro de él ocupando un lugar físico que en última instancia es determinado por las necesidades del ser-ahí en su «ocuparse de» cotidiano.

Pero, como dijimos, el ser-ahí no llega al mundo a fundamentar ni a establecer cuál ha de ser el sentido que los entes han de tener. Entonces, ¿cómo es posible que el ser-ahí *sepa* o *conozca* cómo han de ser utilizados los entes en su cotidiano «curarse de» si él no funda los sentidos de manera cognoscitiva, es decir, si no los conoce previamente para después ejecutarlos?

En cierta medida el mundo está constituido por una totalidad de entes intramundanos que están relacionados bajo una totalidad de útiles en la que un útil remite siempre a otros útiles. Heidegger menciona:

El útil respondiendo a su ‘ser útil’, ‘es’ siempre *por* la adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puerta, cuarto. Estas ‘cosas’ jamás se muestran inmediatamente por sí, para luego llegar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendi-

⁴⁰ HEIDEGGER, *El ser y...*, §15, p. 80.

do temáticamente, es el cuarto, pero tampoco éste como lo 'entre las cuatro paredes', en un sentido espacial, geométrico, sino como útil para habitar o habitación. Partiendo de ésta se muestra el 'arreglo' de la misma y en él el útil 'singular' del caso. *Antes* que este último es en cada caso ya al descubierto una totalidad de útiles⁴¹.

El fenómeno del mundo nos remite a aquella estructura compleja que desde nuestra perspectiva Heidegger puede tematizar a partir de la «intuición categorial» desarrollada por Husserl. Sólo que en este caso no se trata de actos objetivantes que constituyen, sobre la base de actos más simples, objetos más amplios que como tales han de ser intuitos para cumplir los actos de dar significado. Se trata, más bien, de relacionarse con el ser de los entes intramundanos que hacen frente al ser-ahí a partir de utilizarlo, de tomarlo como «ser a la mano». Pero en la cita anterior el autor menciona que antes de que aparezca el útil singular del caso, es decir, determinado útil que se hace necesario en un momento específico de la cotidianidad para que el ser-ahí se ocupe en lo que en ese momento y contexto es el caso, para que pueda «curarse de», se encuentra *ya* al descubierto una totalidad de entes. Para poder utilizar un ente específico es necesaria la base referencial de la totalidad de entes intramundanos interconectados.

Originariamente no se trata de que el ser-ahí no conoce el mundo en el que se encuentra y éste le hace frente de manera hostil, ni de que el ser-ahí dude si el mundo que tiene al frente es verdadero o no. Por el contrario, «El mundo es en todo lo 'a la mano' siempre ya 'ahí'. El mundo es previamente descubierto, si bien atemáticamente, con todo lo que le hace frente»⁴².

El mundo es siempre ya conocido no en sentido epistémico, teórico o cognoscitivo, sino en el sentido de que inmediatamente le es familiar al ser-ahí. El ser-ahí está en una familiaridad con el mundo de acuerdo con la cual no funda los sentidos de utilidad que los entes que le hacen frente en su cotidiano «curarse de» tienen, sino que los realiza, y esto gracias a que al ser-ahí le es in-

⁴¹ HEIDEGGER, *El ser y...*, §15, p. 82.

⁴² HEIDEGGER, *El ser y...*, §18, p. 97.

herente una comprensión de los entes y del ser. Es gracias a esta comprensión que puede ser «descubierto» ese fondo que funge como base referencial desde la cual los entes cobran sentido y que el ser-ahí puede manipular siempre en vistas de un «para qué». Ese fondo no puede ser más que la totalidad de la significatividad que conforma el mundo, en la cual están los plexos de significación desde los cuales cobran sentido los entes intramundanos. Heidegger menciona al respecto:

Aquello dentro de lo cual el 'ser ahí' se comprende previamente en el modo del referirse, es el 'aquello sobre el fondo de lo cual' del previo permitir que hagan frente entes. El 'aquello dentro de lo cual' del comprender refiriéndose, en cuanto 'aquello sobre el fondo de lo cual' del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el 'ser ahí' es lo que constituye la mundanidad del mundo⁴³.

El fondo que sustenta la significatividad del mundo debe ser «descubierto» para que el ser-ahí pueda «curarse de» en su andar cotidiano; la única manera de «descubrirlo» es gracias a la precomprensión que el ser-ahí tiene tanto del ser como de los entes; la precomprensión la tiene el ser-ahí inmediatamente en tanto que ha sido arrojado a un mundo estructurado significativamente, es decir, le es inherente en tanto ser-en-el-mundo; entonces, *en* el mundo ese fondo es descubierto por el ser-ahí inmediatamente en su cotidiano «curarse de».

V. Consideraciones finales

Una de las venas más importantes en la conformación de la fenomenología de Heidegger es, como intentó mostrarse, el camino crítico que viene de Brentano y Husserl, y el objetivo de «ir a las cosas mismas».

⁴³ HEIDEGGER, *El ser y...*, §18, p. 101.

El hilo conductor que seguimos aquí para intentar dilucidar cómo fue posible que Heidegger llegara a la tematización del modo más originario de ser del ser-ahí como ser-en-el-mundo, fue a partir de su cercanía con el pensamiento de los autores mencionados. Sin embargo, con esto sólo atendimos a una parte en la conformación de su pensamiento. Queda otra que es de suma importancia. Se trata no del seguimiento que hace de Husserl, sino de su distanciamiento. Éste tiene que ver más que con los temas tratados, con el procedimiento fenomenológico; con el hacer a un lado el imperativo de una ciencia estricta e intentar llevar a cabo una ciencia originaria si se quiere cumplir la máxima fenomenológica. Aunque esta discusión no la pudimos abordar, salvo en una nota a pie de página⁴⁴, queremos finalizar comentando que el proceder fenomenológico heideggeriano, radicalmente distinto a la *epojé* husserliana, muestra el carácter originario desde el que la vida misma se da. Así, por ejemplo, la manera en que Heidegger puede tematizar el fenómeno de la *mundanidad*, en el cual, como vimos, el ser-ahí se encuentra inmediatamente manipulando entes, es sólo desde ciertas «rupturas» que se dan en el cotidiano «curarse de», como son la *sorpres*a, la *impertinencia* y la *insistencia*, gracias a las cuales es posible que el mundo se muestre a través de destellos.

⁴⁴ Nota 24.

RESUMEN

El presente trabajo tiene el objetivo de exponer, de manera general, el camino que ofreció a Heidegger la posibilidad de tematizar la *mundanidad del mundo*. El autor defiende que la revolución filosófica que representa la obra de Heidegger no es producto sólo de la espontaneidad creativa. Todo lo contrario: la posibilidad de desarrollar una filosofía enraizada en la vida que dé cuenta de la manera en que el hombre *es*, desde un acercamiento fenomenológico, fue posible gracias al desarrollo que Brentano y Husserl llevaron a cabo en torno al problema de la conciencia y su correlato, el mundo.

Palabras clave: Heidegger, Husserl, mundanidad, intencionalidad.

ABSTRACT

The present paper exposes, in general, the way that offered Heidegger the possibility to explain the worldliness of the world. The author defends that the revolution that represents Heidegger's work is not only a product of creative spontaneity. On the contrary: the possibility to develop a philosophy that comprehend the way of being of human being, in a phenomenological sense, it is possible only hence the developments of Husserl and Brentano on the topics of conscience and world.

Key words: Heidegger, Husserl, worldliness, intentionality.

La educación estética: una respuesta al analfabetismo artístico y a la insensibilidad estética¹

Víctor Hugo Salazar Ortiz
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
vhsalaza@correo.uaa.mx

El arte reproduce las ideas eternas capturadas a través de la contemplación pura, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo... Su único origen es el conocimiento de las ideas; su única meta la comunicación de este conocimiento.

Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* §36.

1. Analfabetismo artístico

La palabra *analfabetismo* se emplea para indicar la falta de instrucción elemental de los habitantes de un país, y se aplica específicamente a todas aquellas personas que no saben leer ni escribir. También se llama analfabeta a alguien que ignora algo.

De manera análoga, en este trabajo llamaremos *analfabeta artístico* a toda aquella persona que no tiene una educación elemen-

¹ En este trabajo hablo de *analfabetismo artístico*, aunque en un principio pensé que era mejor utilizar un concepto diferente, como el de incomprensión. Sin embargo, me di cuenta de que esta palabra encierra en sí un juego equívoco, es decir, puede entenderse como que la persona no comprende al artista y su obra desde un punto de vista sentimental, como cuando le decimos a alguien “es que no me entiendes” o “trata de entenderlo, él así es”, pero no porque se llegue a *comprenderlo* en un sentido epistemológico amplio, sino en un sentido ético, por una especie de compasión o lástima (creo que es lo que ocurre en muchos casos con Van Gogh, Da Vinci, Beethoven, entre otros, a saber, se empatiza con la persona antes que con su trabajo), por lo cual me parece más adecuado llamar a esta falta de comprensión *analfabetismo*.

tal en el campo de las artes y a la que le resulta imposible comprender el significado de las expresiones artísticas, por lo cual su relación con ellas se reduce a lo sensorial y aparente, es decir, a verlas o escucharlas, pero sin entenderlas, tal como le sucede al analfabeta frente a un anuncio: puede ver las letras, los colores, las formas, etc., pero ignora lo que dicen. Así, analfabeta artístico es toda aquella persona que carece de una mínima comprensión del sentido simbólico del arte, ya que es incapaz de leer e interpretar artísticamente lo que ve y escucha frente a la obra.

Para explicar por qué llamo a esta incapacidad de interpretar la obra de arte *analfabetismo artístico*, la compararé con algunos ejemplos que me permitirán mostrar cómo se puede ser analfabeta de muchas maneras, a pesar de estar alfabetizado.

Supongamos que una persona viaja a otro país donde se habla un idioma diferente a su lengua nativa. Al llegar se dará cuenta que no le sirve saber leer y escribir porque, aunque el abecedario empleado en ambos idiomas sea el mismo, cambian la semántica, la fonética y la sintáctica del lenguaje. Esta ignorancia relativa lo convierte en analfabeta de ese idioma. Esta persona, sin embargo, no se da por vencida, lee y escucha el otro idioma y trata de encontrar sonidos, palabras y estructuras lo más parecidas a las del suyo mientras lee o escucha. De esta forma puede creer haber entendido, pero indudablemente ello no le sirve de mucho y hasta resultaría ocioso que intentara establecer un diálogo con alguna persona, o leer un letrero y aspirar a comprenderlo. Esta persona, a pesar de no ser analfabeta respecto a su lengua nativa, sí lo es cuando sale de él y enfrenta un *universo simbólico*² diferente al suyo. Si este sujeto, con anterioridad a su viaje se preocupa por conocer lo más elemental del otro idioma (las normas básicas de pronunciación, por ejemplo), tendrá por lo menos una mínima oportunidad de comunicación y comprensión de ese *otro mundo*.

Puede servir también el ejemplo del juego de ajedrez: a fin de jugarlo se deben conocer las piezas y cuál debe ser su ubicación inicial sobre el tablero; también los movimientos que puede hacer

² Cf. Giovanni SARTORI, *Homo videns: la sociedad teledirigida*, México: Taurus 1997, p. 9.

con cada pieza; en qué circunstancias puede quitar del tablero las piezas de su oponente; qué está permitido enrocar; etcétera. Si no conoce las reglas no puede *participar en el juego, ignora el lenguaje* que lo constituye y, por lo tanto, es una analfabeta del ajedrez. Es casi un hecho que la mayoría de los seres humanos conocen un tablero de ajedrez, así como las características piezas de este juego, al que incluso es frecuente encontrar como pieza decorativa. Y aunque puede ser apreciado de esta forma, lo esencial en él es lo propiamente lúdico, es decir, saber jugarlo. Sólo de esta forma puede llegarse a la comprensión del juego mismo, por lo que es necesario «aprender las reglas de un instructor, o leerlas en un libro pero, en cualquier caso, debemos aprenderlas. Por inteligentes que fuésemos jamás podríamos determinarlas por nosotros mismos; confrontados con un tablero de ajedrez y un juego de piezas nos sería imposible deducir las reglas del juego»³.

En estos ejemplos se puede ver cómo el simple conocimiento de un abecedario y el funcionamiento de éste no nos sirve para comprender todo el *entramado simbólico* que ha compuesto el hombre a lo largo de los años. El conocimiento de un alfabeto y de un idioma es sólo la primera *llave de la comprensión* dentro de toda la infinita gama de las posibilidades creativas del hombre, todas ellas con un horizonte significativo amplio y diversificado. De ahí que un único abecedario y un solo idioma no sean suficientes para comprenderlo todo, sino que constituyen apenas un punto de partida —ni el último ni el único, sin embargo—.

Es un hecho que la capacidad de comunicación simbólica es la que hace básicamente humano al hombre, y más específicamente su capacidad lingüística, como lo apunta Vattimo: «es ante todo en el lenguaje donde se despliega la familiaridad originaria con el mundo que constituye la condición de la experiencia no trascendental pero siempre históricamente finita y situada. La precomprensión del mundo en que el ser está lanzado es un horizonte del lenguaje»⁴. A través del lenguaje el hombre adquiere, si se me per-

³ J. PASSMORE, «La enseñanza del criticismo», en: Héctor SAHAGÚN (comp.), *Compilación sobre la enseñanza de la filosofía*, México: Unidad Editorial del Estado de Jalisco 1986, p. 27.

⁴ Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa 1998, p. 62.

mite la expresi3n, la programaci3n necesaria para desarrollarse individual y socialmente. Por medio del lenguaje cada sujeto explica su mundo, adem1s, transmite de manera m1s o menos convencional las principales formas l3gicas, 3ticas, est3ticas, pol3ticas, etc., de su propio contener y reaccionar frente al entorno, de tal manera que cuando el mundo se nos presenta de manera diferente a la que estamos habituados nos parece, de acuerdo con la expresi3n popular, *otro mundo*. Se trata, en efecto, de otra interpretaci3n⁵ del mundo. Bien, el mundo que concierne a este trabajo es el del arte.

Debo se1alar que lo est3tico y lo art3stico est1n íntimamente relacionados, y, aunque algunas personas han utilizado hist3ricamente ambos t3rminos como sin3nimos, hay una marcada diferencia entre ambos. Lo est3tico es una facultad que todo ser humano posee, lo que se demuestra a partir del gusto que manifestamos por *estetizar* nuestra persona y nuestro entorno. Lo art3stico, en cambio, es un trabajo que realizan s3lo algunos seres humanos dotados de *una gran capacidad est3tica*⁶, pero sobre todo de una brillante habilidad para el manejo de las formas, los colores, los sonidos, las palabras, etc., de acuerdo con una expresi3n art3stica concreta: m1sica, danza, literatura, pintura, arquitectura, escultura o cine. Esta capacidad creativa puede encontrarse diversificada con base en los diferentes sujetos del arte.

En otra 3poca los artistas se esforzaban por alcanzar en sus creaciones una perfecci3n representativa de la realidad, y el valor de su obra se juzgaba bas1ndose en su similitud con ella, de modo que mientras m1s parecida fuera la obra al modelo, mayor valor art3stico ten3a. Esta manera de valorar la obra permit3a a todo sujeto una *comprensi3n* mayor de la obra, pues s3lo ten3a que encontrar el parecido entre 3sta y la realidad y autom1ticamente pod3a elaborar una interpretaci3n de la misma bas1ndose en su semejanza o desemejanza con el modelo real.

⁵ Cf. H. G. GADAMER, *Est3tica y hermen3utica*, Madrid: Tecnos 1998, p. 55.

⁶ Los artistas tienen la capacidad de percibir con mayor nitidez ciertas cosas que el com1n de los hombres no podemos y por eso pueden recrear el mundo y present1rnoslo de una manera diferente a la que no estamos acostumbrados, de ah3 que en ocasiones nos cueste trabajo entender sus obras.

Los artistas contemporáneos, en cambio, se han apartado de esa tradición imitativa de la realidad y han buscado nuevas formas expresivas basándose únicamente en lo que han llamado *arte por el arte*, o *arte puro*⁷. En la tradición artística clásica, el artista era muy selectivo con lo que iba a representar en su obra, generalmente elegía paisajes bellos; narraba situaciones agradables, heroicas o simpáticas ordenadas con perfecta cronología; elaboraba construcciones prácticas y ornamentadas laboriosamente, etc. Todo ello resultaba grato, comprensible y cómodo para todo espectador. El artista contemporáneo utiliza cualquier objeto como pretexto para hacerlo obra de arte, no es tan *pulcro* en sus elecciones, además de que, como ya se señaló, busca básicamente una pureza en su trabajo: que su obra se parezca a sí misma y no a otra cosa.

El artista contemporáneo ha tomado muy en serio el carácter de creador, pues no copia nada que haya en el mundo, sino que trae un nuevo ser al mundo y, por lo tanto, no hay que buscar en su obra un parecido con algo.

La interpretación de la obra actual es anímica y no mimética, se debe confiar en la proyección sentimental de sus componentes básicos (color, sonido, volumen movimiento). El lirismo se impone sobre el realismo y el cientificismo. Se lleva a cabo un proceso de simplificación de formas hasta lo más básico (minimalismo).

Estos artistas intentan además destruir todas las *instituciones injustas* (museos, iglesia, escuelas), por lo que muestran en sus obras ironía y sarcasmo contra ellas y contra todo lo académico. Malevich y Duchamp, por ejemplo, se lanzan contra el arte oficial. Especialmente Malevich critica duramente a Rembrandt, pues para él éste último sólo se dedicó a pintar monos, y otros artistas plásticos sólo se dedicaron a hacer un anecdotario de la religión católica (Rafael, Miguel Ángel). Malevich criticó también a los impresionistas porque se dedicaban solamente a complacer a la alta burguesía⁸.

Debemos tener presente, además, que lo que llamamos arte con-

⁷ Cf. Gillo DORFLES, *El devenir de las artes*, México: FCE 1963, p. 66.

⁸ Cf. MARIO DE MICHELI, *Vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid: Alianza Editorial 2001.

temporáneo nace en los inicios del siglo XX, años de guerra y devastación. El Dadaísmo representa claramente ese malestar ambiental, pues así como la palabra *dada* no significaba nada originalmente⁹, en esos momentos tampoco nada tenía valor. ¿Por qué debía de valer el arte? O más bien, ¿realmente había algún tema valioso para el arte en esos momentos de barbarie y devastación, de angustia y miedo, de frustración y desesperanza? ¡Claro! El nihilismo.

El nihilismo artístico para los dadaístas se da en un momento de vacío real después de la devastación bélica, pero éste no sólo se encuentra en esas circunstancias, sino que el nihilismo está presente aun en momentos de abundancia, como puede ser el actual, en la aurora del siglo XXI. Así lo explica el poeta y novelista Félix de Azúa:

El arte contemporáneo es nuestra imagen en el espejo y en él aparece un ciudadano que ni Rembrandt, ni Velázquez, ni Tiziano habrían podido retratar porque carece de rasgos singulares, sólo proyecta hacia fuera la desnuda e inexpresiva lámina de una carne sin sublimaciones. Ni Petrarca ni Beethoven podrían ver en nosotros conductas capaces de ascender a ejemplo universal, ni tampoco, en consecuencia, contamos con un valor característico para entusiasmar a nuestros congéneres. Nada en nosotros puede ser valorado, ni mucho menos respetado como trascendente al mero objeto carnal. Nuestra opaca insignificancia física se muestra en las pasarelas de la moda con los efectos traumáticos de una carne construida sobre la urgente pulsión sexual, sin más destino que la catástrofe convulsiva del orgasmo. Lo cual no puede verse con mayor claridad que en el arte contemporáneo (...) El arte contemporáneo es nuestro arte porque no cree en nada, no espera nada, no aspira a nada, no se propone nada, es nada, quiere ser nada, sólo puede querer ser nada, y se expresa como una nadería que baila graciosamente sobre la nada de un abismo al que contempla con el desprecio de los temerarios¹⁰.

Los inicios del siglo XX son también testigos del surgimiento de los *ready-mades* que muestran, ante todo, un signo de la expansión

⁹ Cf. DE MICHELL, *Vanguardias artísticas del...*

¹⁰ FÉLIX DE AZÚA, «El espejo del arte», *Letras libres* 50 (2003), pp. 30-31.

de la tecnología en la vida moderna. Los *ready-mades* son objetos ya hechos, disponibles. Con ellos socava Duchamp la concepción tradicional de la actividad artística como una creación de la nada, con todo su trasfondo idealista y religioso. «Al eliminar la finalidad práctica o material de los objetos, al sacarlos de su contexto habitual, se propicia la consideración estética de los mismos, no en un sentido ornamental o sensible, sino en un sentido básicamente conceptual. Duchamp insistió siempre en que la dimensión material de los *ready-mades* era irrelevante y en que lo decisivo era su idea»¹¹.

Lo que se ha tenido por *arte* a lo largo de la historia de nuestra cultura, y sobre todo su intencionalidad y sus límites, son algo sumamente cambiante. Cada época, cada situación específica de cultura, ha entendido como *arte* cosas muy diversas entre sí. En el terreno de las artes plásticas la opinión común sigue considerando arte fundamentalmente a las disciplinas clásicas: pintura, escultura, arquitectura. Pero la proliferación de procedimientos de producción de imágenes característica de nuestro siglo (fotografía, diseño, publicidad, medios de comunicación, cine, comic, video, técnica digital, etc.), han transformado profundamente esa situación. «Creo que es fácil mostrar que la historia de la pintura o de las artes plásticas o, mejor aún, la historia de la poesía de estos últimos decenios no tiene sentido si no se pone en relación con el mundo de las imágenes de los medios de comunicación de masas o con el lenguaje de ese mismo mundo»¹².

El universo de las artes ha dejado de ser un universo ordenado, reproducible en un mapa tranquilizador. Es, por el contrario, una superficie mestiza, resultado de las inevitables hibridaciones que conlleva la superposición de distintos soportes y técnicas.

El espectador crítico de nuestros días debe aceptar la inevitable pluralidad de la representación, de los códigos y lenguajes que esto supone, y examinar cada propuesta artística a la luz de su coherencia interna, conceptual y poética.

¹¹ José JIMÉNEZ, *Teoría del arte*, Madrid: Tecnos/Alianza 2002, p. 32.

¹² VATTIMO, *El fin de...*, p. 55.

De esta forma, la comprensión de la obra se torna más compleja, pues en comparación con la antigua tradición representativa, las vanguardias toman cualquier objeto del mundo para convertirlo en arte y en cierta forma es justamente eso lo que nos causa trabajo y malestar aceptar ¿Cómo un urinario, o una simple caja de zapatos pueden ser obras de arte? Y, sin embargo, como señala Formaggio: «Arte es todo aquello a que los hombres llaman arte. (...) Arte es hoy un conjunto de prácticas y actividades humanas completamente abierto. Intentar fijar límites es como querer poner límite al universo»¹³.

Es un hecho del todo evidente que los criterios del pasado para juzgar el arte han dejado de tener validez, y que ha sido necesario fijar otros nuevos que pueden resultar incluso contradictorios con respecto a los pasados¹⁴, pero que responden más al momento artístico-creativo actual, como lo explica Dorfles:

No es posible aplicar a la pintura y escultura contemporáneas los esquemas, metros, medidas y paradigmas que se usaban y se usan todavía provechosamente para las antiguas, o también para las de un reciente pasado. No se puede juzgar a los tachistas, concretistas, espacialistas y el pop-art como se juzgaba a los impresionistas de la Brücke y del Blauer Reiter, o los cubistas, es decir, todavía basándose en la 'bella materia', el rico empaste, y la paleta multicolor¹⁵.

Este es uno de los errores más frecuentes que se cometen hoy: continuar analizando la obra de arte sirviéndose del *lenguaje crítico* propio del arte de ayer, que no se adapta bien al actual. Esto conduce con frecuencia a hablar de una *crisis artística*, sin advertir que la misma definición ha sido aplicada en períodos muy diversos y alejados entre sí: para el arte gótico y para el arte barroco, para el impresionismo y para el primer abstraccionismo, y así sucesivamente.

El crítico de arte José Jiménez, en su libro *Teoría del arte*, nos ayuda a entender a través del resumen que elabora, cuáles han

¹³ Dino FORMAGGIO, *La idea del arte*, Barcelona: Labor 1973, p. 69.

¹⁴ Cf. JIMÉNEZ, *Teoría del arte*, pp. 17-35.

¹⁵ Gillo DORFLES, *Últimas tendencias del arte hoy*, Barcelona: Labor 1965, pp. 15-16.

sido los principales cambios que ha sufrido la expresión artística durante el siglo XX:

1. La *crisis del objeto artístico tradicional* atraviesa el arte contemporáneo a lo largo de todo el siglo XX y llegando hasta nuestros días; en lugar de un objeto o una «cosa», las obras se conciben como *estructuras dinámicas*, favorecidas además por una *tendencia general a la emancipación de la imagen de soportes sensibles específicos*.

2. En lugar de concebir la obra como medio de expresión de contenidos «espirituales», la deriva laica de la cultura moderna, la secularización del mundo, que afecta también el arte, lleva a concebir las obras como *propuestas conceptuales y estéticas de carácter mundano*.

3. El carácter definido de las obras (...) ha sido sustituido por el nuevo papel que se concede a la *indeterminación y el azar* en el acto creativo, un aspecto recurrente en las propuestas artísticas modernas (...) El inacabamiento, la no terminación, la consideración del sentido provisional de todo término de la obra, se ha convertido en un rasgo definitorio de nuestro presente artístico, que es lo que convierte en anacrónica la presentación actual de obras «no acabadas».

4. En lugar de concebirse como una estructura «cerrada», la obra de arte se concibe en nuestro tiempo como una estructura *abierta*, dinámica, e incluso aleatoria. Se abre así la dinámica intervención creativa del espectador en la propia obra que constituye otro de los rasgos del arte de nuestro tiempo (...)

5. Por último, las ideas de unidad y originalidad de la obra se ven confrontadas con una situación completamente contradictoria, en el marco de una cultura tecnológica que hace posible la *reproducción masiva*, e introduce las propuestas artísticas en una dinámica de *serialidad, multiplicidad y repetibilidad*¹⁶.

Este pequeño inventario nos muestra los principales cambios por los que ha atravesado el arte a lo largo del siglo XX, y hace ver que éste no puede seguirse juzgando con los mismos criterios del pasado. Pero debido al poco interés de los espectadores frente a

¹⁶ JIMÉNEZ, *Teoría del arte*, p. 113.

las obras, se guían por una especie de instinto natural para juzgarlas, es decir, buscan de manera automática su referente real. Este mecanismo se activa en todo ser humano de manera inconsciente e irreflexiva frente a todo lo desconocido y no sólo frente a los objetos artísticos, pues no nos gusta no tener control de lo que percibimos. Así, frente a lo desconocido, buscamos de manera inmediata lo conocido para sentirnos seguros¹⁷. Lo mismo ocurre al espectador analfabeta que enfrenta la obra, busca los significados de ésta con base en el lenguaje y criterios prácticos que operan en su mundo, sin darse cuenta que éstos no funcionan igual en el mundo artístico, precisamente porque *es otro mundo*.

El espectador que intente comprender el mundo artístico en general, pero especialmente el actual, debe tener algunas nociones, por lo menos mínimas, acerca de la proposición estilística que emplean los artistas contemporáneos en sus obras, y de ser posible, un conocimiento de la personalidad del mismo, ya que eso ayudará a una comprensión más clara y profunda de su propuesta que, como se ha explicado, no se encuentra sólo en la apariencia, sino principalmente en el contenido, y así como el propiamente analfabeta sólo ve el letrero ignorando su contenido, al espectador profano le ocurre lo mismo, pues se acerca a la obra pictórica, al concierto, a la obra de teatro, a la película, incluso a la literatura, y sólo ve o escucha, pero no puede entablar un diálogo con el contenido que hay en ellas, pues no tiene consigo el conocimiento de los elementos simbólicos y significativos mediante los cuales podría *descifrarlas y comprenderlas*. Además, como se hizo notar también con el ejemplo del juego de ajedrez, su *simple contemplación* no nos lleva al conocimiento del juego. Así también en el *juego artístico* es posible ir a la galería, al teatro, a la danza, al cine o acercarse a la literatura, pero para comprender el lenguaje artístico empleado en la obra se requiere haber aprendido algo por medio de un instructor o de la lectura de un libro que nos hable de ello.

¹⁷ Esto es algo que sucede con cierta frecuencia, aunque más en la infancia, cuando, por ejemplo, en una pared enmohecida buscamos siluetas o figuras del mundo real. Esta facultad instintiva suele llevar al espectador inexperto a formular juicios erróneos en el ámbito artístico.

El hecho de que en la actualidad haya más analfabetas artísticos que en el pasado se debe básicamente a que el lenguaje artístico contemporáneo cambió mucho en relación con el pasado. El mundo real y su lógica ya no se hacen evidentes en la obra, subyacen ocultas en ella y por lo tanto el espectador debe convertirse en un actor e interactuar con la obra.

Los individuos que quieren participar de un modo significativo en la percepción artística tienen que aprender a descodificar, a leer los diversos vehículos simbólicos presentes en las obras; los individuos que quieren participar en la creación artística tienen que aprender de qué modo escribir con las diversas formas simbólicas presentes en la forma expresiva en que quieren incursionar; y por último, los individuos que quieran comprometerse plenamente en el ámbito artístico tienen que hacerse también con el dominio de determinados conceptos artísticos fundamentales¹⁸.

Es en cierto sentido válido y comprensible que no todas las personas tengan un fuerte interés por el arte, lo que no se puede aceptar es que no se desee ningún encuentro con él y que, teniendo, no exista la preocupación por entender su significado. Más aún, que estando en un nivel de educación superior se rechace todo contacto con esta esencial manifestación humana.

Es cierto que no se nace con una capacidad crítica-artística, ni ésta se desarrolla espontáneamente, sino que más bien se va aprendiendo a ser un crítico de las manifestaciones artísticas a partir del contacto que se va teniendo con ellas. El problema más importante dentro de la *formación estética personal* es que suele limitarse a los aspectos técnicos y mecánicos, y muy poco o nada a la vivencia estético-artística.

¹⁸ Howard GARDNER, *Educación artística y desarrollo humano*, Barcelona: Paidós 1994, p. 30.

2. Educaci3n est3tica *versus* entrenamiento art3stico

Dentro de la tradici3n est3tica es pertinente hablar de *educaci3n art3stica* y de *educaci3n est3tica*. La primera se refiere al conocimiento transmitido y adquirido en relaci3n a una t3cnica que permite la elaboraci3n de una pieza expresiva u obra de arte. Su aspecto m3s t3pico es la elemental direcci3n a la habilidad manual. Sin embargo, interpreto que este concepto de educaci3n art3stica se inscribe en lo que llamamos psicomotricidad. El dominio del cuerpo conduce a otros dominios elementales m3s complejos. El ni1o o sujeto que entra en contacto con una t3cnica a trav3s de la propia experiencia, est3 a un paso de ingresar al 3mbito est3tico.

Sin embargo, la educaci3n art3stica ha sido un concepto, una estructura que ha servido bien a las formas contempor3neas de educaci3n del Estado para descansar y cumplir burocr3ticamente con esta a1oranza de acercar al ser humano al arte, y por lo tanto, educarlo de manera integral. Este ideal ut3pico, nacido de la miop3a institucional, dif3cilmente otorga al sujeto una verdadera forma de acercamiento al arte. En todo caso lo acerca a la t3cnica, pero *nunca a la comprensi3n art3stica*.

La est3tica es una ciencia filos3fica que estudia el fen3meno del juicio est3tico. Dicho juicio es el acontecimiento mental que se genera cuando el sujeto se encuentra en la disyuntiva de ciertas dualidades o posibilidades, por ejemplo, entre lo bello y lo feo, y esta disyuntiva se ha identificado sobre todo en el 3mbito art3stico. Algunos han querido reducir esta disciplina a una teor3a del arte, sin embargo, algunas teor3as est3ticas como las de Nietzsche y Schopenhauer demuestran que el problema del juicio est3tico se extiende a m3s senderos de la vida humana.

La educaci3n est3tica se refiere a la aprehensi3n del arte en sentido amplio. No se trata del conocimiento de una t3cnica sino del acercamiento a la vivencia de la experiencia est3tica. Con experiencia est3tica me refiero a la contemplaci3n cuya principal caracter3stica es *liberar al hombre de la planicie de la vida cotidiana para emanciparlo y colocarlo en una posibilidad de comprensi3n del mundo desde fuera de las reglas sociales, hist3ricas, filos3ficas y culturales, que construyen el mundo com3n*. En efecto se trata de una liberaci3n

complejísima que logra el sujeto cuando entra en el juego de la sensibilidad y el reconocimiento estético-artístico.

En realidad, al describir la experiencia estética, estamos tratando de objetivar el difícil ámbito de la subjetividad, pues en todo caso el que la vive es el sujeto en lo profundo de su sensibilidad y en la mudez de su experiencia. Dicha experiencia seguramente quedará allí, entre los límites mismos del lenguaje. Así es que lo que pueda decir al respecto, será más bien una sombra de lo que en realidad es.

Dicho esto, podemos preguntarnos si tenemos acceso a la educación estética. Primeramente quiero decir que dicha forma de educación tendrá su configuración más cercana en el ámbito artístico, luego, la educación artística es en todo caso un pequeño paso, dentro de todo el camino que conduce a la educación estética. Pero la exigencia mayor será la voluntad de cada hombre para desatar los prejuicios y estructuras sociales que no le permiten ver los objetos fuera de su contexto. Ese es el mayor atributo del arte en la obra: *no hay tiempo, no hay criterio, ella es en sí misma un universo particular, en eso consiste su libertad. Ese es el hecho que lleva al sujeto a liberarse.* Por eso la obra de arte contemporánea es extraña: extraña al sujeto que quiere ver el mundo con las medidas que la vida de consumo le dictan.

Lo importante, aunque difícil, es encontrar los medios para llevar al hombre a la liberación de la vida cotidiana que ofrece la experiencia estética. Espero que lo que digo esté mostrando las dimensiones que guarda el arte ante las dimensiones de la vida humana.

En efecto, la condición elitista del arte está directamente relacionada, pero de manera inversa y proporcional, con la forma de vida contemporánea que apela a la superficie de las experiencias del hombre en el mundo. Con esto digo que si la experiencia estética se presenta como una vivencia extraordinaria será por lo que tiene de suyo, pero también será por la planicie desértica de la vida en el mundo de hoy, que exige a un *sujeto más bien ignorante.*

A través de la industrialización de los medios de comunicación expresivos y del arte en general, (se) está suplantando el arte Kitsch

(el «no-arte»). Pero si es cierto que dar como pasto a la poblaci3n los dibujos de las novelas seriadas y las fotonovelas significa condicionar a esas poblaciones de tal modo que aprecien este g3nero de productos art3sticos, tambi3n es posible lo contrario, es decir, que a nosotros precisamente nos toca suministrar a trav3s de los canales de comunicaci3n con las masas, objetos de buen gusto, supuesto que queramos que se logre una efectiva educaci3n art3stica de la poblaci3n¹⁹.

El arte significa un enfrentamiento del sujeto con el mundo, porque mientras que 3ste camina por una v3a reseca, el hecho est3tico explota en el interior del hombre y le exige poner en juego todas las cualidades que lo constituyen como tal: raciocinio, sensibilidad, percepci3n, etc. Y ello nunca ser3 extra3o a cualquier concepto de educaci3n de que se hable. V3ase pues c3mo el arte llama a la integridad del sujeto, y le muestra un camino diferente.

Esta explicaci3n que hago relaciona pues algunos conceptos fundamentales para el hombre: la est3tica o voluntad de la sensibilidad, la 3tica como una pregunta del lugar del hombre en el mundo y la vida humana como sustrato de las vivencias. No se trata, pues, m3s que de 3ngulos de la misma condici3n problem3tica del sujeto que, como sabemos, la teor3a tiende a separar. No hay un hombre 3tico y otro moral, sino que es todo el mismo sujeto arrojado al mundo con el problema enorme de vivir.

Puedo afirmar entonces que la educaci3n se relaciona con el arte siempre que dicha relaci3n se observe desde la altura de la vida humana. El arte no son los museos, mucho menos los cr3ticos, sino que debemos pensarlo como un hecho encarnado, humano.

En suma, es un hecho que todo individuo que ha pertenecido o pertenece a una instituci3n educativa ha tenido un acercamiento *acad3mico* al arte en cualquiera de sus manifestaciones, pero 3ste se limit3 a ser mnemot3cnico y poco o nada significativo y comprensible. La ense3anza de las actividades art3sticas es comparable a la pretensi3n de ense3ar al alumno a leer y escribir s3lo mostr3ndole las letras y sus sonidos, pero nunca c3mo estructurarlos para formar palabras, enunciados, di3logos que le permitieran *comprender*

¹⁹ DORFLES, *Últimas tendencias del...*, p. 97.

el lenguaje y sus variadas expresiones. Un joven puede tomar una flauta e interpretar con ella una melodía que aprendió mecánicamente en la secundaria (así como un analfabeta también habla), pero cuando se le pregunta cómo se llama la melodía, quién la compuso, qué comas utiliza, es muy probable que lo desconozca.

Debemos considerar, además, que el lenguaje artístico cambió mucho, formal y expresivamente, durante todo el siglo XX, y esos cambios aún no terminan, pues los artistas contemporáneos emplean en su obras algunos de los elementos tecnológicos actuales más afines a sus trabajos, multiplicando y diversificando aun más su lenguaje expresivo y, por lo tanto, haciéndolo menos comprensible para el espectador profano. Es por lo tanto importante que, por ejemplo, a los alumnos de todos los niveles, pero especialmente de educación superior, se les ponga en contacto con las artes y se les motive a entrar en contacto con ellas, que encuentren en las diferentes expresiones artísticas, mediante una previa educación estética, una posibilidad de emancipación frente a la planicie de la cotidianidad, que le facilite la comprensión de ese otro mundo que es el artístico.

Puede ser que si no se ha tenido una verdadera experiencia de encuentro y acercamiento con las manifestaciones artísticas, los contactos iniciales puedan resultar aburridos y difíciles, pero lo importante es no subordinarse a los prejuicios y abrirse a la experiencia artística. El gozo que se obtendrá mediante un buen esfuerzo bien vale la pena.

RESUMEN

En este trabajo se expondrá la situación en la cual se encuentra una persona que enfrenta el mundo artístico sin un conocimiento elemental de éste: pretende descifrarlo como lo hace cotidianamente con su mundo, hasta descubrir que el mundo artístico no opera de igual manera que el mundo real. Así es que su ignorancia lo lleva a una imposibilidad de comprensión y, por lo tanto, a una insensibilidad estética de la obra. Por último se hará una reflexión sobre lo importante que es complementar la formación personal con una educación estética, más que con un entrenamiento artístico.

Palabras clave: analfabetismo, insensibilidad estética, educación estética, entrenamiento artístico.

ABSTRACT

This paper exposes the situation that a person experiments in relation to artistic world without an elemental knowledge of it. The author argues that a person who pretends to comprehend artistic world in the same way that he comprehends ordinary world, ignores that each one works in a different way. That ignorance conduce him to an impossibility of comprehension and to an aesthetic insensibility. Also, the author makes a reflection on a difference between aesthetic education and artistic training, concluding that aesthetic education is an important topic of an integral education.

Key words: analphabetism, aesthetic insensibility, aesthetic education, artistic training.

Caín y Belerofonte

Los límites de dos modelos de racionalidad

Jesús Salazar Velasco
 Facultad de Filosofía
 Universidad Panamericana
 jsalazar@mx.up.mx

Los dos grandes libros de Occidente

Muchos han suscrito la idea que defiende que la *Ilíada* y la *Biblia* son los dos grandes libros de Occidente. Pero eso no basta, no nos dice mucho, hace falta comprender las razones por las cuales se puede suscribir esa afirmación; esas razones no se enumeran en un resumen de los efectos, las influencias decisivas, la inspiración que han transmitido durante milenios. Antes bien se les descubre preguntando qué animó su escritura: en el momento en que el autor (los autores) se pregunta por la manera en que puede transmitirle a un pueblo (su pueblo) una historia y un modelo racional. Por lo tanto, no debemos buscar *desde* el libro *hacia* aquello que ha generado, no está ahí su riqueza, sino que, más bien, debemos de tratar de *estar junto al autor*, y nuestra tarea consistirá en *comprender los motivos del poeta*.

El relato de Caín

Es bien conocida la historia de Caín, sin embargo, aquí la contaremos haciendo énfasis en algunos pasajes de especial interés para nosotros: el fratricidio y la expulsión de Edén:

Yahvé miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicios a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatíó su rostro. Yahvé dijo a Caín: «¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo?

Mas, si no obras bien, *a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia*, y a quien tienes que dominar». Caín dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera». Y cuando estaban en el campo, *se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató*. Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?» Contestó: «¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» Replicó Yahvé: «¿Qué has hecho? *Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo*. Pues bien: *maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano*. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. *Vagabundo y errante serás en la tierra*». Entonces dijo Caín a Yahvé: «*Mi culpa es demasiado grande para soportarla*. Es decir que me echas de este suelo y *he de esconderme de tu presencia*, convertido en vagabundo errante por la tierra, y *cualquiera que me encuentre me matará*». Yahvé le respondió: «Al contrario, *quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces*». Y *Yahvé puso una señal a Caín* para que nadie que lo encontrase lo atacara. Caín dejó la presencia de Yahvé y *se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén*.

Es el famoso relato de *Génesis 4, 1-16*. ¿Qué nos interesa en particular? El primer punto de atracción para iniciar esta investigación es la afirmación final. Caín, luego del sufrimiento, encuentra la paz: *se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén*, ha dejado de ser un *vagabundo y errante*. Sin embargo, al final del relato comienza esta investigación, donde recomienza la zozobra, pues dice la edición anotada de la Biblia de Jerusalén, en la nota a pie de página, pequeña y apenas señalada mediante un asterisco difícil de ver: «Nod: país desconocido, cuyo nombre recuerda el epíteto dado a Caín, “errante”, *nâd*, en el país de *Nôd*».

Si seguimos esa etimología seguiremos la sutil agudeza del autor: Caín habría llegado, por fin, al país del errante, lo que es lo mismo que decir que Caín habría llegado a ningún lugar, pues para el *vagabundo y errante* no hay país, no hay lugar, cualquier lugar es un lugar más, o mejor, un *no lugar*. Caín, por lo tanto, no habría dejado de ser, jamás, un *vagabundo*, y se habría cumplido la sentencia de Dios, y habríamos de olvidarnos de un final feliz para Caín. La sagacidad del autor, el trato que da a Caín, es sorprendente, estremecedor, y sin embargo, veremos que no es una simple ironía, sino que revela el motivo de la paradoja.

El relato de Belerofonte

En el canto VI de la *Iliada* se encuentra lo que algunos estudiosos han llamado un «encuentro extraño»: Diomedes y Glauco, de bandos contrarios, dejan la guerra, escuchan los relatos de sus antecesores, y al final intercambian las armas y se marchan a buscar otros enemigos. En el marco de tan extraordinario encuentro, ensalzado por la hermosa conversación entre Héctor y Andrómaca, se halla el relato de Belerofonte, que citamos en aquello que nos interesa por ser menos conocido que el de Caín:

...y Glauco el padre era de aquel *Belerofonte el intachable*. A este dieron los dioses belleza y, además, virilidad amable; más en su corazón desgracias contra él maquinó Preto, el cual, precisamente, *del territorio argivo lo expulsó* (...) Y es que por este hombre volvióse loca la mujer de Preto, Antea la divina, ansiosa por juntarse con él en amores a ocultas, pero no conseguía en nada persuadir al buen Belerofonte, tan bien intencionado. Y ella, entonces, mintiendo, al rey Preto decía: «¡Así te quedes muerto, Preto, mata tú a Belerofonte, que en amores conmigo quería unirse sin que yo lo quisiera!». Así dijo, y la cólera adueñóse del rey en cuanto oyó tales palabras. Matarle rehuía, pues tal acción en su ánimo temió, mas *a Licia lo enviaba y signos luctuosos procuróle que en tablilla plegable él escribiera*, abundantes señales que el ánimo consumen, y a su suegro ordenábale mostrarlas *para que pereciera*. Pero aquél marchó a Licia al amparo de escolta irreprochable: la de los dioses (...) Mas cuando ya la décima aurora con sus dedos de rosa apareció, entonces justamente le interrogaba [Yóbates, suegro de Preto, a Belerofonte] y los signos escritos le pedía (...) mandóle entonces que primeramente matara a la Quimera, la espantosa (...) *y la mató, no obstante, porque aquél hizo caso de los presagios que envían los dioses*. En segundo lugar, luchó contra los sólidos gloriosos (...) Como tercera prueba, mató a las varoniles amazonas; mas cuando, justamente, regresaba le tramaba otra astuta añagaza: seleccionó varones distinguidos por toda la ancha Licia y los puso al acecho en emboscada; pero ellos nunca jamás de nuevo a sus casas habrían de volver (...) No obstante, cuando ya el rey iba comprendiendo que aquél retoño noble era, por cierto, de alguno de los dioses, allí mismo intentaba retenerle y a su propia hija le ofrecía por esposa y la mitad le dio de toda su real honra (...) Y la reina parió para Belerofonte, el héroe sen-

sato, estos tres hijos (...) Mas cuando ya también Belerofonte odioso se hizo a todos los dioses, entonces, en verdad, andaba errante y solo por la llanura Alea, concomiéndose el alma y evitando la huella de los hombres.

Este es el segundo gran motivo de nuestra investigación: *Ilíada* 6.155-203. Ya se ve que hay semejanzas con el relato de Caín, pero comenzaremos por la más sorprendente de ellas: dice la edición anotada de la *Ilíada*, al referirse a la llanura Alea: «posiblemente, nombre inventado por el poeta, que creó una denominación de la misma raíz que la de la forma verbal *alâto*, “andaba errante”, como adjetivo de *alê*, “vagabundeo”, “extravío”»¹.

Belerofonte habría sido —por volverse odioso a los dioses— un vagabundo finalmente: el final feliz hallado en el matrimonio con la hija del rey Yóbates terminó en infeliz errancia en la llanura Alea, que es también el lugar del vagabundo, ningún lugar, cualquier lugar.

Si bien sorprenden otros grandes motivos —las tablillas con inscripciones de muerte, el cese al combate entre Diómedes y Glauco, la muerte de Quimera y su simbolismo en la antigüedad—, consideramos que el destino final de los protagonistas de estas historias es el punto más alto del paralelismo, y al mismo tiempo, es de donde se obtendrá el sentido general de los relatos.

Se aclara entonces el interés: ¿cómo es posible que hayan concluido, Homero y el autor del Génesis, de idéntica manera sus relatos?

Dos relatos paralelos

Mencionamos el paralelismo de los relatos, algunos de estos elementos se explican más adelante:

- Origen triangular del conflicto (Caín, Abel, Yahvé / Belerofonte; Antea, Preto).
- Resolución violenta del conflicto: maldición, expulsión, destierro.

¹ HOMERO, *Ilíada*, trad. Antonio López Eire, Madrid: Cátedra 1999.

- Negación de la muerte que se debía en justicia.
- Portan señales acerca de su muerte.
- No pueden ser muertos por enemigos.
- Son odiosos a los ojos de la divinidad —aunque Belerofonte en principio es protegido por los dioses, termina enemistándose con ellos—.
- Se alojan finalmente en un país: Nod, Alea.
- Dinámica de perseguido — perseguidor — apestado.

A primera vista, la pregunta es sobre la posibilidad de un origen común de los relatos. Este paralelismo y esta pregunta ha sido ya formulada, al menos en tiempos cercanos, por White, en «*Bellerophon in the 'Land of Nod'*»². White señala que las relaciones entre los mitos semíticos y los griegos no nos sorprenden más, pero aquí estamos en contra de esa postura. Como es bien sabido, la lectura común es asociar los mitos griegos con algún relato de Medio Oriente o el norte de África —en especial de Egipto—, y como bien señala White, considerando, más que la transmisión directa de textos, una influencia a través del intercambio cultural donde el mediador habrían sido las personas de los pueblos y no directamente sus instituciones. En particular, en el caso de los mitos que nos conciernen, a través del pueblo Licio, como se verá más adelante.

La importancia del estudio de White es que pone sobre la mesa los ingredientes de nuestra investigación, pero al mismo tiempo nos pone sobre la pista de preguntas más interesantes. White se remite, en primer lugar, a dilucidar la etimología del nombre del héroe griego: Belerofonte podría ser un nombre compuesto por muy diversos motivos³, sin embargo, es comúnmente reconocida la etimología del nombre parlante: Belerofonte, que se llamaba Hipónoo, quiere decir «matador de Bélero», «asesino de Bélero», por

² Jeffrey A. WHITE, «Bellerophon in the 'Land of Nod': Some Notes on Iliad 6.153-211», *The American Journal of Philology* 103-2 (1982), pp. 119-127.

³ Cf. WHITE, «Bellerophon in the...», pp. 120-121. Una explicación del nombre de Belerofonte lo asocia a la deidad fenicia-cananita *Baal*; otra explicación lo hace significar «héroe que aparece en las nubes».

haber dado muerte a Bélero, príncipe de Corinto. Así lo confirma Graves en su celebre estudio *Los mitos griegos*: «Belerofonte, hijo de Glauco y nieto de Sísifo, tuvo que abandonar Corinto después de haber matado a un tal Bélero —lo que le ganó el nombre de Belerofonte, cuya abreviación es Belerofón— y luego a su propio hermano, al que normalmente se le da el nombre de Delíades»⁴.

Belerofonte, por lo tanto, es un asesino, y además fratricida. La salida de Corinto se explica por sí misma: huía de su crimen, o bien, visto de otro modo, cumplía la pena asignada al homicidio: la expulsión de la ciudad. Homero no nos dice que Belerofonte haya sido un homicida, ni del príncipe ni de su hermano, y ello es de capital importancia para comprender el final de la historia, y para comprender que el relato en la *Iliada*, en cierto sentido, sea incomprensible tal como está narrado ahí *simpliciter*. Por el mismo motivo, no es evidente que, además de cumplir su pena, Belerofonte haya huido por otra razón: buscar purificación de sus crímenes. Que esta razón sea de peso se constata por dos motivos: por la significación del homicidio y la mancha de sangre, y por la legislación sobre el crimen. Por otro lado, el tema de la purificación es un tópico común en los relatos antiguos. El paralelismo en el fratricidio es, como escribe White, el motivo de semejanza entre Caín y Belerofonte, pero no es un motivo suficientemente grande para que sea el determinante en una investigación: el homicidio es común en los relatos antiguos.

Al inicio de los relatos, además, aparece otra semejanza: si bien hemos mencionado que se trata en ambos casos de un triángulo violento, en el caso de Belerofonte el triángulo amoroso con la reina Antea y el rey Preto recuerda la historia bíblica de José, como uno de los varios triángulos de deseo violentos⁵. Graves da cuenta de la semejanza entre Belerofonte y José, pero en ningún momento da cuenta de la relación entre Belerofonte y Caín. Pensamos que, como bien señala White, esta relación adquiere relevancia por el final de los relatos, más que por sus inicios y desarrollos, aunque

⁴ Robert GRAVES, *Los mitos griegos*, Madrid: Alianza 2004, p. 336.

⁵ White ofrece un ilustrativo recuento de estos triángulos, y los relaciona con un antiguo mito egipcio, cf. WHITE, «Bellerophon in the...», p. 123.

quizá haya un motivo que aún antes del desenlace atiza la curiosidad: la señal que portan los homicidas.

White se da cuenta de algo más, pero no alcanza a percatarse de la importancia de su intuición. En una nota a pie de página señala que, «extrañamente», Homero no menciona en ningún momento que Belerofonte recurrió al Pegaso para lograr salir adelante en sus luchas⁶. Graves sí lo menciona en el recuento del mito de Belerofonte, cuando habla del modo en que el héroe venció a Quimera: «Antes de comenzar tal empresa, Belerofonte consultó al divino Poliido, quien le aconsejó que atrapara y domara al caballo alado Pegaso, amado por las Musas del Helicón, para las que había creado el pozo Hipocrena, pisoteando la tierra con sus cascos en forma de luna»⁷. Homero simplemente dice al respecto: «y la mató, no obstante, porque aquél hizo caso de los presagios que envían los dioses», sin explicitar el *modus operandi* de Belerofonte al recurrir a Pegaso.

Sin embargo, Homero supone el mito, pues supone su desenlace: el enojo de los dioses. Según el mito griego, apuntado por Graves: «En el momento culminante de su gloria [la muerte a Quimera, los sólimos, las amazonas, la emboscada, la honra que le dio el rey Yóbates], Belerofonte emprendió presuntuosamente un vuelo al Olimpo, como si fuera inmortal, pero Zeus envió un tábano que picó a Pegaso bajo la cola, haciendo que se encabritara y arrojará a Belerofonte vergonzosamente a la tierra. Pegaso completó su vuelo al Olimpo, donde Zeus lo utiliza ahora como bestia de carga para sus rayos; y Belerofonte, que había caído en un seto de espinos, quedó vagando por la tierra cojo, ciego, solo y maldito, evitando siempre los caminos de los hombres, hasta que la muerte se lo llevó»⁸. A esta osadía algunos la han llamado «vanidad». Desde nuestra interpretación, esta explicación sobre por qué Belerofonte fue odiado por los dioses debe ser sometida a revisión, pues es posible que haya otra causa que explique el fenómeno. White califica el intento de Belerofonte de llegar al Olimpo como un exceso de

⁶ WHITE, «Bellerophon in the...», p. 124.

⁷ GRAVES, *Los mitos griegos*, p. 336.

⁸ GRAVES, *Los mitos griegos*, p. 338.

heroísmo, *some act of heroic excess*, siguiendo a Píndaro (*Isthm.* 7.43-48). Sin embargo, como veremos más adelante, no se trata sólo de vanidad o exceso de heroísmo, hay un motivo más poderoso.

Llama la atención la forma en que White enfatiza la presencia del mal en el mito de Belerofonte: para White el mal está presente, en primer lugar, en Quimera, y en segundo lugar en el pueblo sólimo⁹. Sobre Quimera también se ha escrito mucho, y nuestro interés se centra en señalar que el mal no viene, en primera instancia, representado por Quimera, sino por el propio Belerofonte fratricida.

Luego de Quimera, la siguiente prueba fue la lucha con el pueblo sólimo. No se trata de cualquier alusión, ¿cuál no es la importancia de este pueblo en ambos relatos que el nombre de Jerusalén deriva de ellos? Tácito ya lo consigna¹⁰, pues *Solyimi* es el nombre genérico de un grupo de pueblos semitas de Asia Menor que invadió al pueblo licio¹¹. «Jerusalén quiere decir *ciudad* o *fundación del dios Šlm*, “estrella de la tarde”, un dios importante de Siria y Palestina mencionado en los textos ugaríticos»¹².

Como Caín, Belerofonte es un «héroe cultural»¹³. Caín, según indica la continuación del relato, construyó una ciudad, tuvo descendencia, y de los hijos de sus hijos nacieron «los que habitan en tiendas y crían ganado... cuantos tocan la cítara y la flauta... los forjadores de cobre y hierro»¹⁴. Belerofonte fue a su vez heredero del rey Yóbates y labró la tierra con buenos frutos. Sin embargo, esta condición no duraría mucho tiempo en ninguno de ellos.

Finalmente, el gran motivo de estudio de White es la llanura Alea. Coincide con aquellos que disciernen en el nombre del lugar un juego de palabras: «el nombre es un juego sobre *alāto*, de *alāomai* (...) que quiere decir “la llanura de la errancia”, un concepto metafórico de estado caído, condición de exilio, miseria,

⁹ WHITE, «Bellerophon in the...», p. 125.

¹⁰ *Clara alii Iudeaorum initia, Solyimos, carminibus Homeri celebratam gentem, conditae urbi Hierosolyma nomen e suo fecisse*, en *Historiae* 5. 2, cit. en: WHITE, «Bellerophon in the...», p. 125.

¹¹ WHITE, «Bellerophon in the...», p. 125.

¹² WHITE, «Bellerophon in the...», p. 125.

¹³ WHITE, «Bellerophon in the...», p. 126.

¹⁴ *Génesis* 5, 20-22.

vulnerabilidad, distracción»¹⁵. Es muy probable que sea el propio White quien ahora cometa un exceso, pues el estado de caído corresponde a una categoría semítica difícilmente asimilable en la antigüedad griega. Sin embargo, acierta al relacionar de manera definitiva a Caín y Belerofonte por su condición. Ahora bien, nos corresponde a nosotros aclarar el motivo de ese cambio de estado o de condición en ambos relatos, que, consideramos, no es imputable meramente al exceso de vanidad de Belerofonte, ni tan sólo al pecado *per se* en Caín: la errancia definitiva, sin reposo en ningún lugar, ni en Nod ni en Alea, no proviene sólo de la vanidad de Belerofonte y el pecado de Caín, sino de una explicación distinta. White concluye su estudio sin decirnos más: «La llanura Alea y el país de Nod son el mismo lugar físico»¹⁶. Pero son algo más que eso, son un *locus* más que físico, representan la manera en que se retrata la condición de los dos apátridas, son el sello que se imprime a esos personajes, más que un simple paradero paradójico.

La explicación del destierro: la sangre

White nos ha introducido al tema, pero no nos ha llevado hasta su corazón. Las explicaciones han sido lógicas, pero no reales, plausibles pero no convincentes. En otro estudio encontramos una huella más fresca que nos permite remontarnos al misterio que nos plantean los relatos. En un pequeño artículo, publicado muchos años antes que el estudio de White, Lockwood nos conduce mar adentro, al estudiar un pasaje del *Paraíso perdido* de Milton: «Ninguno de los comentaristas explica claramente por qué Belerofonte tuvo que errar solo, o por qué en esta llanura en particular»¹⁷. Al igual que White, Newton considera que el destino de Belerofonte

¹⁵ WHITE, «Bellerophon in the...», p. 127: «the name is a play on ἀλάτο, δε ἀλάομαι (...) it means the "Plain of Wandering", a metaphorical conceit for a fallen state, for a condition of exile, misery, vulnerability, distraction».

¹⁶ WHITE, «Bellerophon in the...», p. 127.

¹⁷ Laura E. Lockwood, «Paradise Lost, VII, 15-20», *Modern Language Notes* 28-4 (1913), pp. 126-127.

fue marcado por su «sed de gloria»¹⁸. Con mayor fortuna, Lockwood señala que Homero sabe que Beleronte debe ser castigado con el exilio, tal como lo atestigua el mito, pero que no sabe cuál es la razón del castigo, y quizá por ello hace bien en no señalar de manera explícita el intento de ascenso al Olimpo; aunque, si acepta la forma tradicional del mito, de alguna manera acepta lo que el mito explica —el «exceso de heroísmo» de Belerofonte—.

En este sentido, Lockwood da luces: «Homero conoce la mitad de la historia que refiere Milton [el lamento de Belerofonte]; sabe de la errancia, pero no entiende la razón por la que Belerofonte debe ser condenado a una vida de castigo»¹⁹. De tal manera que Homero conoce la forma tradicional del mito, la supone, no la niega en su narración, pero tampoco la suscribe, y esto, dice Lockwood, porque «no entiende la razón por la que Belerofonte debe ser condenado a una vida de castigo». Por otro lado, Píndaro sí da una razón —como ya anunciaba White—, o acepta una razón, pero no es la razón correcta: «Píndaro atribuye la causa a la caída de Pegaso, pero no menciona para nada la errancia y la soledad»²⁰ que sí mencionan Homero y Milton. En este sentido, Graves parece seguir fácilmente la explicación de Píndaro.

«La pregunta es, ¿por qué un aspirante a honores divinos es odiado por todos los dioses y es condenado a un destino severo sin esperanza de liberación?»²¹. Lockwood recuerda el estudio de Harrison sobre religión griega y apunta a una respuesta mejor: «La sangre envenena la tierra, y además envenena al asesino alimentado por la tierra»²². La sangre es la explicación del destierro de Belerofonte, y no el exceso de heroísmo; la sangre derramada

¹⁸ Cit. en: LOCKWOOD, «Paradise Lost...», p. 126: «Attempting vain-gloriously to mount up to Heaven».

¹⁹ LOCKWOOD, «Paradise Lost...», p. 126.

²⁰ LOCKWOOD, «Paradise Lost...», p. 126.

²¹ «The question is, why should an aspirant to divine honors have been hated of all the gods, and have been condemned to so severe a fate without hope of release?», en: LOCKWOOD, «Paradise Lost...», p. 126.

²² «The blood poisons the earth, and thereby poisons the murderer fed by the earth», en JANE E. HARRISON: *Prolegomena to Greek Religion*, pp. 219-221. Cit. en: LOCKWOOD, «Paradise Lost...», p. 127.

por su propia mano al matar al príncipe y a su hermano; la sangre injustamente derramada envenena la tierra y al sujeto.

Harrison da cuenta de la extraña narración de Homero y la explica: «En Homero el fin de Belerofonte es misterioso (...) Homero, con el instinto del poeta por lo romántico y misterioso, no responde a la pregunta; Píndaro, con su prejuicio olímpico, ve en la caída de Belerofonte lo merecido por su “insolencia” (...) Pero los mitógrafos saben la razón real de la locura y la errancia, saben del *antiguo pecado contra el antiguo orden*»²³. Ahí se encuentra la explicación del paradójico destino de Belerofonte y extendemos la explicación al destino de Caín: la «culpa de la sangre». Belerofonte fue hacia Proteo en busca de purificación, pero no la consiguió, y no lo consiguió porque no podía ser así en aquellos tiempos. A reserva de continuar la exploración de los motivos de los poetas para desterrar a Caín y a Belerofonte, es preciso indagar también en los usos y costumbres arraigados en la ley al momento de castigar a un homicida.

El paradójico destino de Caín y Belerofonte se explica, en primer lugar, por lo que hay de más importante en sus historias: el fratricidio. Sin embargo, el castigo no sólo es justo —el destierro—, sino que es trágico. Lo que nos sorprende no es que sean castigados por haber dado muerte a sus hermanos, sino que sean expulsados a una tierra inexistente, sin nombre real, y con una clara alusión a «la tierra de nadie», el «país de la errancia», el «país de ningún lugar», o simplemente «el no lugar». Dicho de otro modo, más que el castigo nos inquieta la ironía con que se trata a los personajes. Pero para comprender mejor esta pregunta definitiva es necesario comprender antes el castigo por el homicidio a la propia sangre.

La explicación de la sangre: el antiguo orden

Es asunto viejo atraer el estudio de Homero al estudio de los mitos semitas, y explicar la cuestión homérica a través de la cuestión

²³ HARRISON, cit. en: LOCKWOOD, «Paradise Lost...», p. 127.

semítica. Muy amplios estudios hay al respecto, sin embargo, la mayoría se circunscribe a la mitografía y la filología²⁴. Algunos consideran descubrir el corazón del mito en la tablilla con signos luctuosos que porta Belerofonte, y discutir si lo que está escrito son letras, dibujos o algún mensaje críptico²⁵. Y parece que nosotros mismos estamos a punto de sentenciar que el corazón del mito está en comprender a la región Alea como análoga del país de Nod; no pensamos de esa manera, pero consideramos que se trata del momento de mayor perplejidad del relato, y por lo tanto, el que más despierta la curiosidad —cuando de estudiar el paralelismo se trata— y el mejor motivo para aproximarse a los mitos.

Sin embargo, nuestra investigación nos ha llevado, nuevamente, al punto inicial de los relatos: el fratricidio. La sangre derramada juega un papel muy importante en los dos mitos. Aunque a primera vista esto es evidente en *Génesis* —por el explícito reclamo de Yahvé—, Lockwood nos ha explicado ya la importancia de la sangre en el mito de Belerofonte. Hemos dicho también que, además del derramamiento de sangre, es preciso revisar la pena al crimen.

Que la muerte, y de modo explícito, el derramamiento de sangre sea un tema importante en *Génesis* y la *Ilíada*, es un asunto a todas luces evidente. Feldman considera que de hecho se trata de una de las actitudes morales del autor del *Génesis*²⁶. Homero, por su parte, en medio de una guerra, necesariamente considera la sangre, y la describe como la vida misma del guerrero. Cuando Afrodita es herida por Diómedes escribe Homero: «y de la diosa sangre iba fluyendo / inmortal, el *icor*, cual fluir suele / a los felices dioses, porque no comen pan, / no beben vino de ardientes reflejos; / por eso ellos carecen de sangre / y reciben el nombre de

²⁴ Puhvel, por ejemplo, explica las palabras de Homero según la escritura semítica, y sin embargo, aunque de una erudición extraordinaria, no nos dice nada del sentido del poema de Homero. Cf. Jaan PUHVEL, «Homeric Questions, and Hitite Answers», *The American Journal of Philology* 4-3 (1983), pp. 217-227.

²⁵ Cf. Nathaniel SCHMIDT, «Bellerophon's Tablet and the Homeric Question in the Light of Oriental Research», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 51 (1920), pp. 56-70.

²⁶ Shammai FELDMAN, «Biblical Motives and Sources», *Journal of Eastern Studies* 22-2 (1963), pp. 73-103.

inmortales» (Il. 5.340-343). Señalando que la inmortalidad radica en poseer *icor* y no sangre; o de otro modo, expresando que la vida mortal está en la sangre.

Por su parte, en el estudio de *Génesis*, Buttenwieser ofrece un análisis útil al respecto; el autor se propone estudiar «las condiciones en las cuales un asesinato admite la *venganza de sangre*»²⁷ como venganza en caso de muerte injusta. La primera observación que hace es que un asesinato es digno de venganza de sangre cuando el cuerpo de la víctima no es enterrado y permanece «descubierto, sin absorber por la tierra». En este sentido señala el paradigmático pasaje de *Job* 16. 18: «¡No cubras, tierra, mi sangre! ¡Que nada pare mis gritos!».

El pasaje de *Job*, contrastable con el asesinato de Abel, muestra varios aspectos importantes. En primer lugar, y tal como lo muestra el mito hebreo que da origen al relato de la muerte de Caín, existe una clara relación entre *sangre* y *cuerpo*, que si bien no son sinónimos en todos los casos, puede usarse el uno por el otro en ocasiones. Un ejemplo de ello es *Lev.* 17, 14: «Porque la vida de toda carne está en su sangre». En *Génesis* se lee: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo». Aquí, a primera vista, es la sangre de Abel la que clama a Yahvé, pero en el mito recogido por Graves se comprende que es la sangre que clama desde la tierra, o bien el cuerpo no enterrado de Abel, o bien las dos cosas:

El espíritu de Abel escapó de su cuerpo, pero no pudo hallar refugio en el Cielo —donde ninguna otra alma había ascendido todavía— ni en el Abismo —donde ninguna otra alma había descendido aún—. Por ello se quedó revoloteando por las cercanías (...) Otros sostienen que la tierra bebió la sangre de Abel pero se negó a aceptar su carne (...) cada vez que [Caín] intentaba enterrar su cadáver, la Tierra lo vomitaba a la superficie, hasta que al fin exclamó: «¡No acogeré ningún cuerpo hasta que la arcilla con la que se formó a Adán me haya sido devuelta!»²⁸.

²⁷ MOSES BUTTENWIESER, «Blood Revenge and Burial Rites in Ancient Israel», *Journal of the American Oriental Society* 39 (1919), p. 303.

²⁸ R. GRAVES y R. PATAI, *Los mitos hebreos*, Madrid: Alianza 2004, pp. 113-115.

Los cabos están sueltos: a) en primer lugar se trata de una muerte que da lugar a la venganza de sangre, pues es injusta y prematura; b) la sangre clama justicia, independientemente de si se le dio sepultura al cuerpo de Abel (en este sentido, los griegos parecen hacer más caso a la sepultura que a la voz de la sangre, así lo hace notar Homero cuando se trata del diálogo de Héctor antes de morir en manos de Aquiles, y de Príamo al reclamar el cuerpo de su hijo a su ejecutor); c) lo mismo en el caso de Caín que de Belerofonte, el homicidio estigmatiza al asesino; d) además, en ambos casos se sucede una pena por la injusticia cometida.

Este último punto es el que ahora nos interesa para explicar el destierro de ambos personajes al «País de ningún lugar». Como afirma Buttenwieser: «el punto decisivo es que en Israel, como en los demás pueblos antiguos [entre ellos el pueblo griego], existía la noción de que una muerte violenta clama por venganza sólo mientras la sangre permanezca sin cubrir o, lo que es lo mismo, mientras el cuerpo permaneciera sin enterrar»²⁹. En el caso de Abel, tal parece que su sangre sí penetró la tierra, pero el relato conserva de manera implícita los rasgos que Graves consigna en el mito antiguo, a saber, que su alma no halló descanso, o bien que su cuerpo permaneció al descubierto y no pudo ser enterrado, por lo cual, la venganza de sangre es posible, aunque estos detalles no aparecen en el relato de *Génesis* de manera explícita.

En el caso de Abel, Graves nos muestra además que en el mito antiguo se conserva la norma de la venganza de sangre: el alma de Abel se convierte en un alma en pena que no halla descanso. Pero el relato de *Génesis* no se detiene en ello, sino que avanza hasta señalar que el hombre que inició el exilio y el destierro fue Caín, y no el alma de Abel. De la misma manera, el relato homérico no repara en la muerte del hermano de Belerofonte, sino que se continúa al exilio del héroe.

Buttenwieser nos da algunos elementos de importancia: el exi-

²⁹ BUTTENWIESER, «Blood Revenge and...», p. 304: «The decisive point is that neither in Israel nor among any other people of ancient times did the notion exist that violent death called for vengeance only as the blood remained uncovered, or, what is the same thing, as long as the slain one was left unburied».

lio es temporal sólo en caso de homicidio accidental, y en caso de que este exilio no se lleve a cabo o no se cumpla el plazo exigido de destierro, entonces puede venir la venganza de sangre; en caso de que se cumpla en tiempo y forma, no es posible la venganza de sangre y se exige el perdón al homicida; esto es común a Grecia e Israel³⁰.

Sin embargo hay diferencias de leyes entre los pueblos: «mientras que los griegos permitían a los allegados a la persona asesinada dar perdón inmediato al homicida y liberarlo del exilio, ya sea que mediara o no un pago de *dinero de sangre*, los hebreos prohibían esta práctica»³¹. El perdón por medio del pago de dinero de sangre prevalecía en tiempos homéricos, así como en Israel en tiempo previos al exilio, y solamente en el caso del homicidio accidental. Pero en el pueblo de Israel la práctica no continuó, como se ve en 2^o *Samuel* 21, 4: «No es para nosotros cuestión de oro ni plata con Saúl y su casa, ni se trata de hacer morir a nadie en Israel».

En todo caso, en el homicidio intencional, el perdón no era posible para ninguno de los dos pueblos, y se exigía el destierro del asesino con carácter definitivo: Caín y Belerofonte no podrían regresar nunca a su tierra. La purificación sería por el resto de los días del homicida, buscarán refugio en alguna otra ciudad o pueblo destinado a ello, y así explicamos mejor que hallan sido alojados en el país de Nod y en la región Alea, y sin embargo se mantiene en pie la pregunta ¿por qué la ironía de los autores en destinarlos a una tierra inexistente y que además lleva nombre de «País de ningún lugar»? Al hacerlos llegar a un lugar —Nod, Alea—, se cumple con la norma, la ley se lleva a cabo, pero al jugar con el nombre del lugar, una vez cumplida la ley, se quiere decir algo más. La pregunta es: ¿qué nos quieren decir? La estrategia en ambos casos es impecable, el narrador cumple con su deber ante la ley, pero se escapa de ella para mostrarnos algo más.

La respuesta a esta pregunta podemos buscarla, aún, tratando

³⁰ BUTTENWIESER, «Blood Revenge and...», p. 307.

³¹ BUTTENWIESER, «Blood Revenge and...», p. 308: «while the former [the Greek] allowed the kin of the person to grant his slayer immediate pardon and release from exile, whether with or without payment of blood-money, the latter [the Hebrew] interdicted this practice».

de comprender el tema de la sangre en el homicidio. La sangre no sólo mancha al asesino, sino que esteriliza la tierra: «El país entero será visitado con calamidad si el derramamiento de sangre no es ajusticiado»³². Y esta maldición podría permanecer durante generaciones. Buttenwieser, llegado a este punto, señala una posible explicación: se trata de una ofensa a Gea o Madre Tierra, una diosa antigua. En última instancia, por lo tanto, se trataría no solamente de una injusticia, de un acto criminal contra el orden humano, sino también de un crimen religioso: tanto en los griegos como en los hebreos, tanto en Belerofonte como en Caín, la ofensa radical es un crimen religioso. El enojo de Yahvé en *Génesis* y de los dioses en *Ilíada* vendría dictado por la muerte de los hermanos de los personajes, pero ello no explica el destierro paradójico a Nod y Alea; la explicación se encuentra en la ofensa a la Madre Tierra, y su castigo consistiría en negarles sitio sobre la tierra para descansar.

Caín y Belerofonte: los apestados

Caín y Belerofonte pueden ser leídos también como el mismo personaje, o mejor, podemos descubrir en ambos casos la misma estructura de personaje. La sucesión de acontecimientos nos muestra al héroe que es perseguido y perseguidor, o lo que es lo mismo, siguiendo la teoría del chivo expiatorio de René Girard, acusado y acusador. Girard ofrece una explicación del chivo expiatorio como la relación que se establece entre acusado y acusadores, y da una interpretación religiosa o sacralizada del fenómeno: el chivo es acusado por sus capacidades demoníacas, y posteriormente es sacrificado y revestido de poderes bondadosos propios de un dios, pues su presencia maléfica habría causado los males que padece la sociedad y su sacrificio habría recuperado la salud las relaciones sociales, logro posible sólo para un ser divino bondadoso³³. El perseguido y el perseguidor se encuentran, en la teoría del chivo

³² BUTTENWIESER, «Blood Revenge and...», p. 309: «The whole country might be visited with calamity if bloodshed were not duly avenged».

³³ Cf. René GIRARD, *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama 2002.

expiatorio de Girard, en distintos personajes. Sin embargo, Caín y Belerofonte son al mismo tiempo perseguidos y perseguidores.

Caín es originalmente un perseguido: «¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, *a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia*, y a quien tienes que dominar». Para el relato bíblico es de vital importancia dejar claro que Caín no se encuentra tranquilo, que hay una riesgosa acusación a la sombra: el pecado. Para la literatura bíblica, claramente en *Job*, no olvidemos, *Satán es el acusador*. De tal suerte, Caín es en primer lugar un perseguido por el pecado. La dinámica se invierte inmediatamente, y Caín pronto es un perseguidor o acusador: en este momento el perseguido es Abel, hasta la muerte. Si Caín perseguido es un hombre tentado, Caín perseguidor es un asesino. ¿Cómo se resuelve esta oposición perseguido – perseguidor? Con una nueva figura: Caín el apestado. Como en la enfermedad, Caín padece la acusación del pecado —como el enfermo padece la enfermedad— y lleva la acusación consigo como acusador con la muerte a su hermano —como el enfermo que contagia al que es cercano—. El apestado, figura típica de la violenta relación entre el acusador y el acusado, el perseguido y el perseguidor, reúne los elementos antagónicos, esta vez, en un solo sujeto: Caín es acusador, porta el mal, y por eso permanecerá en adelante a la sombra ante la mirada de Yahvé, a quien le dice: «he de esconderme de tu presencia»; Caín es acusador, no por llevar la injuria a otro, sino por encarnarla, es la dimensión que se activa con el pecado cometido. Caín también es un acusado, y por eso puede ser sujeto de la venganza de sangre, y sus palabras son clarividentes: «cualquiera que me encuentre me matará».

Belerofonte, a su vez, puede ser leído en la misma clave, si bien es cierto que la sucesión cronológica de los acontecimientos es distinta en su caso. Belerofonte es, en primer lugar, un perseguidor, y por ello es un asesino, homicida y fratricida, aunque el relato no lo menciona de manera directa sino solamente por conservar el apodo de «asesino de Bélero» y no su nombre, Hipónoo. Homero, una vez que ha supuesto la condición de acusador de Belerofonte, prefiere mostrar —quizá porque desconoce los motivos, como ya

se ha dicho — al Belerofonte perseguido o acusado — injustamente, en este caso —, poniendo a Preto como su acusador, impostando una figura que explique su condición — Preto no es en realidad un acusador, sino un justo demandante —. Finalmente, Belerofonte es un apestado: «concomiéndose el alma y evitando la huella de los hombres», Belerofonte representa al acusador — no alcanza a purificarse de sus asesinatos — y es públicamente acusado — a pesar de haber recibido honra de parte de Yóbates, su condición indeleble y su caída de un puesto noble marcan al acusado —.

La racionalidad en los relatos

En otro estudio hemos indicado algo relativo al destino de Caín, aludiendo a la clarividencia que muestra cuando anticipa lo que podrá ocurrirle en el destierro: «*Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Es decir que me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará*». En aquél lugar³⁴ afirmamos que la clarividencia de Caín consistía en anticipar su posible muerte a manos de un tercero por encontrarse vulnerable en el exilio: la condición de destierro hace débil y vulnerable a cualquier sujeto. Sin embargo, hoy podemos matizar aquella afirmación. En efecto, Caín es clarividente, pero el motivo para temer su muerte se encuentra anclado en la propia legislación de la época: el castigo por el fratricidio y la posibilidad de la venganza de sangre. Además, la clarividencia de Caín es, más bien, limitada, pues anticipa que puede ser muerto, pero no puede anticipar que nunca dejará de ser vagabundo. En este sentido, ¿cómo debemos comprender las palabras de Yahvé al protegerlo de la muerte con una señal? ¿Debemos pensar que es un acto de misericordia, o de sumo castigo? Según lo que hemos dicho, el relato parece mostrar al final la misericordia de Yahvé, pero el autor está diciendo algo más: no

³⁴ Cf. Jesús SALAZAR, «Caín errabundo, una historia borgiana», en: *Il ritorno a casa. Atti del simposio internazionale Poetica & Cristianesimo*, Roma: Edizione Università della Santa Croce 2005, pp. 413-420.

hubo misericordia destinándolo al país de Nod. Pero, ¿quién fue el inmisericorde, Yahvé o el poeta del *Génesis*?

Si examinamos la manera en que están estructurados los relatos, con todo lo que dicen y lo que no dicen, podemos afirmar que el relato de *Génesis* reúne con mejores frutos las intenciones del poeta, pues no elimina ninguno de los elementos de importancia para la narración. Además, deja ver con mayor claridad el modelo racional que sostiene el relato. El autor del *Génesis* muestra una idea más clara de la racionalidad del orden humano dentro de un orden mayor; conoce mejor los motivos por los que su personaje debe sufrir un destino paradójico —en realidad, el relato nos dice que su destino es mejor de lo que nosotros sabemos al interpretar las intenciones del autor cuando lo aloja en Nod—.

En descargo del mito de Belerofonte se puede argumentar que se trata de un relato que no es central en la mitología griega, y que por lo tanto el desconocimiento de algunos detalles por parte de Homero se debe a la marginalidad del mito frente a otros mitos griegos. En ese sentido, el relato de Caín es el segundo gran mito fundacional de los orígenes del mundo hebreo luego del relato creacional —que incluye a Adán y Eva—; y además, es el primer gran relato en la cronología de los acontecimientos humanos una vez exiliados del jardín de Edén; se trata, por lo tanto, de un mito central de la tradición, y por ello el poeta se habría esmerado en no dejar inconexos ninguno de sus detalles.

Si pretendemos comprender la manera en que esos relatos fueron escritos y lo que quieren decir, entonces debemos dirigir la atención hacia algo más que problemas de transmisión y recepción de fuentes. Consideramos que *el antiguo pecado contra el antiguo orden* es el corazón de los relatos; en ambos casos hay una violación a la lógica antigua, al mundo con sus principios, a la sociedad con sus pilares, a la divinidad y el modo en que se espera que el hombre se dirija a ella. Los dos relatos ponen a sus personajes frente a las tres instancias más importantes, y los ponen en conflicto: Dios o los dioses, la tierra, el pueblo. El paradójico destino de Caín y Belerofonte es merecido, pues han sido ofensores de las tres instancias que gobiernan y dan sentido a la existencia. Ahora bien, este *antiguo orden*, ¿a qué se refiere? No se trata simplemente

de las reglas fundacionales de cada cultura, de sus costumbres y ritos. El antiguo orden no se refiere solamente al ordenamiento original de las cosas, el modo en que se dispuso que estuvieran relacionadas; el antiguo orden señala o revela la causa, el motivo, el centro respecto del cual se relacionan y ordenan las cosas y los hombres. Por lo tanto, si el corazón de los relatos se encuentra en *el antiguo pecado contra el antiguo orden*, el corazón de este *antiguo orden* se encuentra en la *ratio* que es el centro de ese orden. Y eso, ese centro del antiguo orden, no se encuentra en ninguno de los casos en el escenario donde acontecen los relatos, en los avatares de Caín y Belerofonte, tan comunes y casi accidentales.

Ya hemos dicho que la centralidad o marginalidad de los mitos dentro de su tradición es un punto a considerar, sin embargo no es el único si se postula un mito anterior que haya sido el origen de los dos relatos (al momento, no nos ha sido posible identificar cuál habría sido dicho relato). Pero, además de su *locus* en la esfera de la tradición, y de haber postulado el antiguo orden como el corazón de los relatos, existe ese elemento central del orden; se encuentra presente en ambos relatos, y si hasta ahora no ha sido requerido es porque queda la impresión de que el paralelismo de los relatos no exige su estudio. Se trata de la presencia de Yahvé y Zeus. Pero es más que Yahvé y Zeus: nos remite, desde el punto de vista mitológico, al crimen religioso, encarnado en la ofensa a la diosa Gea o Madre Tierra. Los relatos no la mencionan, quienes aparecen son Yahvé y Zeus, que son la «versión» asimilada y autorizada de Gea en cada tradición: los hebreos al descubrirseles Yahvé dejan atrás los dioses y mitos paganos; los griegos, aunque conservan en sus mitos el linaje de Zeus como descendiente de Gea, refinaron su modelo divino en Zeus.

Así, los dos relatos muestran que los límites para comprender el destino paradójico de sus perseguidores están fundados en la comprensión del centro que gobierna su racionalidad y da origen a sus costumbres, ritos, leyes y cosmovisiones: el orden divino. La siguiente tarea consistirá en explicar los caminos, distintos como hemos señalado, en que ese orden divino es asimilado en cada tradición, a la que nos han conducido Caín y Belerofonte.

El modelo de racionalidad que presentan los dos relatos es di-

rectamente afectado por el papel de lo divino en cada relato. El modelo de racionalidad del relato de Caín difiere del modelo de racionalidad del relato de Belerofonte porque lo divino se define de diferente manera, su relación con lo humano tiene un tono distinto, y porque en la explicación de ese orden mayor el dios hebreo encarna una presencia muy distinta de la del dios griego.

RESUMEN

El objetivo de este ensayo es poner a prueba los modelos de racionalidad presentes en dos relatos, uno en el libro del *Génesis* y otro en la *Ilíada*. Se trata del relato de Caín y el de Belerofonte. Nuestro trabajo en el análisis de los modelos de racionalidad de cada uno de los relatos, consistirá en confrontarlos, identificar sus orígenes y desarrollos comunes, y finalmente, proponer una lectura integradora donde los relatos sean aclarados el uno a la luz del otro. La pregunta de trabajo que acompañará en todo momento este estudio es: ¿qué entrevieron Homero y el Jahvista al hablar de Caín y Belerofonte como de un mismo hombre?, o bien ¿cuál es la racionalidad de cada modelo según nos cuentan en sus relatos?

Palabras clave: Caín, Belerofonte, Girard, fratricidio.

ABSTRACT

The aim of this paper is to explore two different types of rationality in two different tales, one in *Genesis*, the other in *Iliad*; the tales of Cain and Bellerophon. The author argues that is possible to illuminate both tales, throughout their models of rationality, in the light of each one, identifying their origins and their common developments. The two fundamental questions are: ¿Cain and Bellerophon are the same man? ¿Which are the models of rationality of both tales?

Key words: Cain, Bellerophon, Girard, fratricide.

Notas del traductor de *Reivindicaciones de la razón* de Stanley Cavell

Diego Ribes
 Departament de Filosofia
 Universitat de València
 Diego.Ribes@uv.es

Como habrá de resultar obvio a quien las lea, las notas que siguen están fuera de su lugar natural. Por tanto, algún tipo de justificación requiere su presencia aquí. Fueron redactadas para que aparecieran junto con la versión al castellano de Reivindicaciones de la razón de Stanley Cavell. Los editores, o alguien en su nombre, tras haber aceptado explícita y formalmente su inclusión en dicha traducción, tuvieron a bien suprimirlas sin haber recibido yo notificación alguna previa al evento de la publicación de la traducción. Hasta el presente, tras el evento, no se me ha dado tampoco ninguna explicación de esta decisión unilateral por parte de la editorial. Por lo demás, e infinitamente más importante, pienso que la Editorial Síntesis se ha tomado en serio la impresión del libro traducido, tarea ésta nada fácil dado lo intrincado del modo de escribir del autor; y pienso igualmente que el resultado ha sido una buena y cuidada edición. Si añadimos a esto el hecho de que, en el momento de la firma del contrato de traducción, Stanley Cavell era un filósofo prácticamente desconocido en nuestro país, y añadimos el hecho de la gran extensión del libro; y si consideramos, tomando los dos hechos juntos, el riesgo que esta traducción suponía para sus editores, creo que hay motivos de sobra para estar agradecidos a los responsables de la editorial y a los directores de la Colección Perspectivas por el esfuerzo realizado y el riesgo asumido.

Me ha parecido conveniente publicar aquí estas notas por varias razones. Primera, y más general, porque pienso que, dejando aparte ahora el valor intrínseco o conceptual que pudieran tener o no, podrían ser útiles como una ayuda para la lectura del libro. Segunda, más específica, porque algunas convenciones de las que me sirvo en la traducción —como, por

ejemplo, la de poner entre paréntesis el término «claim» cuando no lo traduzco como «reivindicación» —podrían resultar ininteligibles para el lector, dado que extremos como éste quedan explicados en el texto de las notas. Y tercera, porque estas notas constituyen algo así como el precipitado de muchas discusiones habidas con el autor del libro, Stanley Cavell, quien fue quien sugirió en primer lugar un prólogo del traductor. Me parece, pues, que le debía la publicación de las mismas. Todas estas razones podrán verse apoyadas, eso espero, en el texto que sigue, y que transcribo aquí tal y como fue concebido y escrito para la traducción del libro, sin introducir cambio alguno.

Repito algunas de las cosas, pertinentes para lo que yo he de decir aquí, que se han dicho sobre la escritura (y, por tanto, sobre la filosofía) del autor: su modo de comunicación es a base de frases *incompletas* (T. Kuhn); el libro de Stanley Cavell es una obra clásica no sólo por todo lo que dice sino por todo lo que *casi* dice (J. Conant); se trata de un libro difícil de leer y oscuro (varios, el propio autor incluido); a veces da la impresión de que S. Cavell no quiere ser entendido, escribe de forma desmañada, soltando una afirmación tras otra sin ton ni son (varios, R. Rorty respecto a una parte, la central, de esta última opinión). La tarea que me propongo llevar a cabo a continuación, haciendo pie en estos testimonios, es describir algunos de los principales obstáculos que he encontrado en la traducción al castellano de la obra cumbre de Stanley Cavell *The Claim of Reason*, desde ahora, en castellano, *Reivindicaciones de la razón*. Si se tiene en cuenta que las dificultades a las que se alude en estas líneas lo son, o lo fueron cuando se publicó el libro, para compatriotas del autor, gente que habla su misma lengua nativa, espero que no parezca exagerado, ni se vea como una excusa de mis errores de traducción, si digo que las dificultades de su prosa filosófica, a la hora de verterla al castellano, alcanzan a veces el nivel de lo intraducible.

Empecemos por la palabra «*claim*» que aparece en el título. El problema de fondo, nada extraño por otra parte, es que no existe una sola palabra en castellano que capte el sentido pleno, todo el sentido o sentidos, que Cavell parece darle a este término. Lo extraño empieza a manifestarse cuando ninguna (y he ensayado mu-

chas) te parece medianamente satisfactoria, la palabra elegida deja indefectiblemente fuera un aspecto o sentido que crees igualmente importante; dicho de otro modo, encuentro fuertes reparos a todas las palabras castellanas que yo mismo he podido imaginar, y otros me han sugerido, como candidatas a la traducción de «*claim*», una palabra inglesa decididamente «humilde», a ras de suelo (como algo opuesto a las palabras típicamente «filosóficas» que tienden a ser «categoriales»). En resumen: necesitaría varias palabras para traducir este término. Durante un tiempo quise salvar a toda costa el aspecto o connotación «lingüística» de la palabra: llamada, clamor, (re)clamación, fueron algunos de los vocablos castellanos que se me ocurrieron. Al final tuve que abandonar mi empeño y las desestimé todas (no voy a exponer ahora las razones que me llevaron a esta decisión, me gustaría ser breve en estas notas, y ceñirme sólo a los aspectos que, creo, pueden ayudar a la mejor comprensión o seguimiento del texto traducido). Pero, tal vez, resulte ilustrativo decir por qué rechacé una de ellas, la que más llegó a tentarme: «reclamación» posee un sentido demasiado legalista que, aunque literalmente correcto, no tiene mucho que ver con los usos que de «*claim*» hace nuestro autor. Fui llevado de este modo a pensar en palabras cuyo importe principal es conceptual o abstracto: aspiración, pretensión, demanda, reivindicación fueron, quizás, las principales; y la elección final recayó en esta última, «reivindicación». Y así es como quedó el primer título que mantuvo cierta estabilidad durante bastante tiempo: *La reivindicación de la razón*. Me pareció que «reivindicación» subsumía en cierto modo el significado (parcial, pero relevante) de las otras palabras castellanas de este grupo. Alguien puede aspirar a algo pero no reivindicarlo, pero difícilmente al revés. Y alguien podría pretender algo y no llegar a reivindicarlo; podría, por ejemplo, robarlo. Por lo dicho hasta aquí podríamos hacer ya, creo, la siguiente recopilación que quiere transmitir el significado que yo le he dado a «reivindicación» tal y como aparece en el título del libro: una afirmación, sentencia, o expresión, que alguien propone con la pretensión de, o aspiración a, que sea conocimiento, o que se convierta en tal. Las otras modificaciones que he introducido en castellano respecto al título original pueden entenderse ahora, espero, sin demasiados reparos. En

primer lugar, mi conversión de la palabra en plural quiere sugerir el hecho, ya señalado, de que «*claim*» tiene más de un significado o sentido, que tiene varios significados, o significados plurales. En segundo lugar, suprimir el artículo que precede a «reivindicación» en el original, introduciendo así cierta ambigüedad en el título, quiere enfatizar el hecho de que tal variedad de sentidos no es meramente cuantitativa, que las diferencias entre sus sentidos lo son de clase, o cualidad. No se trata, pues, simplemente de que la razón tenga muchas reivindicaciones que hacer, sino además que éstas pueden ser de muchas clases, algunas de ellas bastante extrañas para la propia «Razón», como, quizás, esas razones del corazón que, según Pascal, la razón no acierta a entender; o como, seguramente, el conocimiento que Otelo tiene de Desdémona, y que le es imposible admitir. Pascal y Otelo son traídos a colación aquí para recordar que la razón no sólo tiene reivindicaciones que hacer, sino también reivindicaciones que padecer (vuelvo enseguida sobre este punto). Estas últimas observaciones me llevan a otro conjunto de problemas que tengo con la palabra en cuestión, y que nos sacan de su mera aparición en el título del libro.

Me refiero ahora al hecho de que «*claim*» es, posiblemente, una de las palabras que más se repite a lo largo de todo el libro. Un libro que transita por distintas regiones de la filosofía, y que fue escrito en distintos períodos, bastante distantes entre sí, recibe su unidad, cohesión, y continuidad, por, entre otras cosas, el uso casi omnipresente del término «*claim*». Este efecto viene producido, o posibilitado, por un recurso del inglés del que carecemos en nuestra lengua. Cavell modula, o inflexiona, los distintos sentidos ya apuntados de esta palabra mediante proposiciones (además de la que aparece en el título «*claim of*», nos encontramos en el texto con «*claim to*», «*claim for*», «*claim upon*», «*claim about*»). Mi primer intento de traducción fue verter estas distintas modulaciones del sentido mediante una palabra castellana diferente cada vez (como hacemos normalmente con los «*phrasal verbs*»), sirviéndome de algunas de las palabras mencionadas en el párrafo anterior. El resultado fue un poco caótico, confuso: no se preservaba la mencionada cohesión y continuidad del texto de Cavell. Y de nuevo, como en el caso del título, tuve que rectificar este extremo y corregir

la traducción. A este fin, he decidido conservar la palabra reivindicación del título a lo largo de todo el libro tanto como me ha sido posible, incluso algunas veces, en algunos contextos, donde la palabra resulta ligeramente forzada o artificial en castellano. Las otras veces, cuando resultaba muy forzada e incluso claramente extraña, he decidido traducirla por otra palabra castellana (aspiración, pretensión, e incluso afirmación). En estos casos, la mayor parte de las veces, he puesto entre corchetes, o paréntesis cuadrados, la palabra «*claim*» del texto original. Digo la mayor parte de las veces porque mi deseo era hacerlo así todas las veces, pero el texto original ya está por sí mismo plagado de signos de puntuación, y en particular de paréntesis y dobles paréntesis. Me pareció que excederme yo añadiendo todos los paréntesis cuadrados que me parecieran oportunos, podría hacer borroso un texto cuya escritura ya es de por sí muy complicada, si más no por su novedad. En fin, he decido introducir mis paréntesis cuadrados sólo en la medida que con ello me parecía quedar a salvo dicha cohesión y continuidad. Podría haber empleado otra convención al uso y para el mismo efecto sin emborronar el texto original: las notas a pie de página del traductor. Pero el autor ha decidido, en el presente libro al menos, prescindir él mismo de las notas a pie de página (a veces llamadas «críticas»), introduciendo la información normalmente destinada a ellas (referencias a otros libros, por ejemplo) en el cuerpo del texto. Para respetar, y para que quede patente, este rasgo de su escritura me he impuesto a mí mismo no hacer uso aquí de esta convención.

Aun así, a pesar de lo dicho, sigo manteniendo reservas con la traducción de «*claim*» por reivindicación. Me parece que nuestra palabra sigue siendo, en el aspecto que capta de «*claim*» que es correcto, demasiado..., cómo decirlo, bizarra. Me recuerda todavía demasiado esa arrogancia de la razón sin límites que pretendía poderlo (por ejemplo, demostrar) todo. Por ello, permítaseme terminar estas notas sobre el término «*claim*» con la siguiente observación. Creo que a este fin, y quizá sólo a este fin, podríamos reunir los sentidos de nuestro término en inglés, como es empleado por nuestro autor, en dos grupos principales, sin excluir con ello los distintos matices o aspectos que pudieran darse dentro

de cada grupo. Un primer grupo de sentido se referiría a aquellas palabras que tienen que ver con el aspecto «activo» del conocimiento: la razón reivindica algo respecto de algo (en particular, y en nuestro caso, reivindica que una creencia o sentencia constituye conocimiento). Este es el sentido principal de reivindicación en castellano. Y en el libro de Cavell, es el sentido y significado predominantes que adquiere dicho término en la segunda parte del mismo, dedicado al estudio de la epistemología moderna y el escepticismo (lo que no quiere decir que este sentido no se encuentre en otras partes del libro). Si tenemos en cuenta ahora el lugar central que el escepticismo ocupa en la obra de Cavell, espero que se entienda algo más mi elección del término reivindicación como traducción de «*claim*». En todo caso, ésta fue una poderosa razón que me ayudó a tomar la decisión de escoger esta palabra castellana entre las otras candidatas a las que he aludido. El segundo grupo de sentido, e igualmente importante en el conjunto del libro y, creo, más novedoso u original para nosotros, estaría compuesto por aquellas palabras, o mejor, como he sugerido, modulaciones de las palabras (en particular «*claim*») que tienen que ver o hacen alusión al aspecto «pasivo» del conocimiento. El término «pasión» es aquí (literalmente) paradigmático. Entonces se trata no ya de reivindicaciones que hace la razón sobre algo, exigiendo algo, sino de reivindicaciones que algunas cosas, lo otro de ella, le hacen o le imponen. Las reivindicaciones particulares que alguien puede hacerme a mí (por ejemplo en contextos éticos), o cosas que el cuerpo me pide, o las demandas que me hace (tal vez en forma de deseo), o, más en general, las reivindicaciones que lo otro, la «otredad» (el mundo en general, los otros en general) hace sobre mí, a veces de forma muda, por el mero hecho de existir. Pero entonces, las reivindicaciones no lo son siempre de algo que no se tiene, sino que podrían serlo de algo que se posee quizá desde siempre, quizá por naturaleza, pero que hemos olvidado, perdido o reprimido. Dicho de otro modo, y con otra palabra candidata en otro tiempo a ser la traductora de «*claim*»: *la razón no sólo «llama», sino que a veces «es llamada»*. Cavell señala, a nivel de su grafía, este sentido del término «*claim*», principalmente, adosándole la preposición «*upon*». (Y, desde luego, la distinción entre conocimiento activo y pasivo de la

que me he servido en esta última observación es del propio Cavell). Y desde luego, el problema no queda completamente resuelto. El hecho perturbador para mí es que estos dos aspectos quizás no se den nunca por separado, en el caso del lenguaje entendido como humano, en el caso del conocimiento entendido como humano. Se enfatiza uno de los dos aspectos, pero el otro, no por no enfatizado no influyente, está igualmente presente. Pero ahora desemboco, creo, en un punto donde el traductor tendría que dejar paso al estudioso, comentarista o intérprete del libro de Cavell. Y ésta es una tarea que he decidido prohibirme severamente en estas notas.

Una cuestión que sí me parece propia de la competencia del traductor es decir algo sobre el empleo que hace Cavell de los términos «*recognition*» (o «*recognizing*») y «*acknowledge*» (o «*acknowledgment*»). El problema aquí es diferente, casi el opuesto, del que plantea el término «*claim*». Con este último nos encontrábamos con una palabra inglesa para cuya traducción satisfactoria necesitábamos varias palabras castellanas. En el presente caso, nos encontramos con dos palabras inglesas y una sola castellana para su traducción: reconocer o reconocimiento. El problema de fondo reside en que el autor se apoya en, o presiona sobre, el término «*acknowledgment*» para hacer su propio (original) trabajo filosófico, cosa que no ocurre con «*recognition*». La palabra «*acknowledgment*» y la noción que nos transmite, como elaborada por el autor, constituye algo así como la firma, o un trazo importante de la misma, del proyecto filosófico de Stanley Cavell. La partícula «*ac*» añadida a «*knowledge*» sugiere en inglés, como me contó el propio Cavell, una intensificación del conocer, y, me gustaría poder añadir yo, representa una ampliación de la noción del mismo tal y como se encuentra en la epistemología moderna (al menos como queda elaborada filosóficamente por nuestro autor). Pero además, como reivindica él mismo (por ejemplo, en las primeras páginas del capítulo primero de su libro *En busca de lo ordinario*), el autor no propone «*acknowledge*» como una alternativa a «*knowledge*», lo que viene sugerido por el hecho de que la primera palabra contiene a esta segunda, al igual que ocurre con nuestra palabra castellana reconocer que incluye conocer. Por estas razones y motivos me viene impuesto traducir «*acknowledge*» y «*acknowledgment*» por re-

conocer y reconocimiento. Entonces mi problema es, o lo fue, con «*recognition*» o «*recognizing*». Estos términos son (su traducción como reconocer y reconocimiento) de uso frecuente en la literatura filosófica de nuestro país (por ejemplo, en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, sección 270). Esto me movió a traducirlos también como «reconocer» y «reconocimiento» esperando que el contexto hiciese el trabajo de distinguir dos nociones o conceptos vertidos por la misma palabra. No fue así. El resultado era más bien introducir uniformidad y, de nuevo, la confusión de ambos conceptos, y se anulaba con ello el carácter específico, idiosincrásico, de la noción de «reconocimiento» (*acknowledgment*) en la obra de Cavell, una especie de marca de fábrica, como he sugerido, de su pensamiento. De modo que tuve que tomar, otra vez, una decisión al respecto, esta vez más costosa debido a la familiaridad filosófica mencionada del término y al temor a la extrañeza que en el lector español, debido a esta familiaridad, pudiera producir traducirlo por otra palabra distinta de reconocimiento. La decisión ha sido la de traducir «*recognition*», «*recognizing*», por «identificación» e «identificar» (la mayor parte de las veces), otras, según la regla del contexto, por «discernir» y «discernimiento», y aún otras por admitir o aceptar (que es una de las acepciones que «reconocer» tiene en castellano). La idea era buscar un término castellano que tuviera alguna connotación cognitiva (a falta de uno, otro que reconocimiento, que incorporara la palabra conocimiento), y creo que identificación la tiene. Y otra vez, y desde luego, la base o inspiración para mi elección se encuentra en el texto de Cavell, quien equipara en muchos contextos «*recognize*» . . . etc., con «identificar». . . etc., e incluso alguna vez coloca juntas las dos palabras unidas, o separadas, por la partícula «o».

Otra expresión del autor sobre la que creo conveniente decir algo es «a best case» («un caso mejor»). El problema viene planteado aquí por la presencia del artículo indefinido acompañando a un superlativo, problema que no se presenta con «el caso mejor» (expresión también empleada en el libro). El artículo indefinido parece convertir a «mejor» (en castellano al menos) en un comparativo, y por tanto parece estar pidiendo el segundo término de la comparación («mejor que qué»). El primer intento fue traducir la

expresión por un sinónimo: «un caso ideal», «excelente», «paradigmático», «ejemplar», fueron algunos de ellos («óptimo» no es posible porque este término se emplea en el libro en otros contextos, para otros propósitos, y por tanto con otro significado). Muy pronto desestimé esta solución porque me parecía que debilitaba la fuerza que deposita el autor en su noción de «casos mejores»; y digo «debilita» habida cuenta de que con el artículo definido («el caso mejor», o «los casos mejores») la traducción al castellano de esta expresión no ofrece dificultad alguna, y aparece repetidas veces a lo largo del libro [lo que hacía todavía menos aconsejable suprimir la expresión «*un* caso mejor», pues entonces se perdía, o diluía, la relación de un caso mejor con (la noción) de el caso mejor]. Así que me decidí por la traducción literal de la expresión, aunque resulte dura o forzada en castellano. No creo que llegue a ser incorrecta. Cabe imaginar la siguiente situación. Has salido a comprarte una camisa. Tras entrar en varias tiendas y ver un montón de camisas sin haber encontrado nada que te gustase, de vuelta a casa, cansado y decepcionado, exclamas «necesito una camisa mejor». Al parecer, tenías una idea (no me atrevo a decir una forma platónica) de la camisa que querías, y ninguna de las que has visto satisface, o se acerca bastante a tu idea. Y ésta es otra razón por la que he traducido la expresión de Cavell como «caso mejor»: su término posee un grado de generalidad o abstracción (a pesar del artículo indefinido) que, pienso, le viene prestado por «el caso mejor» que sería, siguiendo con la comparación, la idea o forma platónica, y por tanto inexistente sobre la faz de la tierra. (Debo la articulación de esta razón a una sugerencia hecha por el autor como respuesta a una de mis preguntas. Por supuesto, del ejemplo de la camisa y de su elaboración presente Cavell no tiene ninguna culpa). Y por último, una tercera razón que me llevó a esta traducción literal estriba en que, después de todo, «un caso mejor» es, en parte al menos, uno de los pocos términos técnicos de esta obra, y como es bien sabido, los términos técnicos son más tolerantes en lo que a dureza (incluso artificialidad) lingüística se refiere.

Una última nota de carácter más general que se aplica a lo largo de todo el texto. Se trata del frecuente uso (¿íntimo?) del pronombre de segunda persona (tú), y de modo más general de todo

tipo de pronombres (él, yo, esto, eso) cuando y donde su grafía explícita no es necesaria, y a veces no conveniente, ni en inglés ni en castellano. El problema se me aparece del siguiente modo. Como es bien sabido, el uso de pronombres es mucho más abundante en inglés que en castellano, incluido esa especie de comodín lingüístico «it». En particular el pronombre neutro «this», dada su repetición constante, supone una dificultad, si no más embarazosa, para las traducciones a nuestro idioma en el sentido de que traducirlo siempre por «esto» haría la traducción muy pesada, poco elegante y fluida. Hasta aquí una característica del inglés con la que cualquier estudiante de este idioma puede estar familiarizado al terminar su primer curso de estudio, y que cualquier traductor al castellano resuelve fácilmente, por ejemplo no traduciendo los pronombres la mayor parte de las veces. Ni qué decir tiene que la escritura de Cavell no difiere, no puede hacerlo, en este aspecto de cualquier otro escrito en esta lengua. Pero además de este hecho concerniente meramente a la idiosincrasia, por decirlo así, del inglés, Cavell hace un uso de los pronombres que pertenece a la idiosincrasia de su escritura, otro trazo de su firma: constituye una de las características definitorias de la misma, de su estilo si se prefiere decirlo así. Lo que significa, al nivel que ahora estamos hablando (que sólo tiene, hago recordar, el propósito de facilitar la lectura del libro), una abundancia de pronombres en su escritura que, como acabo de decir, incluso en inglés es innecesaria. Naturalmente, esta característica de su escritura no es arbitraria y responde, como era de esperar, a su concepción del lenguaje ordinario y de la filosofía en él inspirada. No voy a insistir ahora en este aspecto de su filosofía y escritura (he hablado de las características de la escritura de nuestro autor en la introducción a la traducción castellana de su libro *En busca de lo Ordinario*, editado por Cátedra), sino proseguir centrándome en la tarea de «notas del traductor» del presente libro. Como es natural, Cavell sabe de la extrañeza que podría causar esta característica de su escritura, y algunas veces interrumpe el hilo de su exposición para advertir al lector: «hace falta decir [aquí]. . . 'esto', o 'él', o...». En particular, he aquí el argumento que él mismo ha ofrecido, alguna vez, ante una posible reacción de extrañeza ante su uso idiosincrásico

del pronombre de segunda persona (quizá el caso filosóficamente más relevante, o llamativo): «A veces me vuelvo al lector en una especie de irritación o impaciencia que no estaría dispuesto a manifestar a nadie con quien no mantuviera una relación íntima». Y Wittgenstein ciertamente se sirve de la forma personal «tú». [Pero entonces, el hecho que haya producido tanta extrañeza, sobre todo al principio, este rasgo de la escritura de Cavell, a mí me suena a que el Wittgenstein de la academia no tiene mucho que ver con el Wittgenstein «real» : ¡Tan obsesionados como estamos, o hemos estado, en «reconstruir» (Kripke incluido) el argumento (o argumentos) subyacente a las *Investigaciones filosóficas*!, ¡como si el propio Wittgenstein hubiese sido incapaz de hacerlo, y tuviésemos que salvarle nosotros la cara!. (Pero aquí, otra vez el comentarista debe detenerse para dejar paso al traductor)]. Y el traductor termina esta última nota del siguiente modo. Mi tarea, y dificultad, en este punto ha consistido en conseguir un equilibrio entre los dos hechos lingüísticos arriba mencionados. Por una parte decidir cuándo el uso abundante de pronombres personales se debía al inglés como un idioma, y entonces darles el tratamiento habitual: suprimirlos las más de las veces en la traducción castellana. Por la otra, estar muy al tanto para captar cuándo había que contar la presencia de un pronombre personal como perteneciente a la característica mencionada de la escritura de Cavell, es decir como presencia pretendida por él, y entonces el tratamiento no ha sido suprimir ninguno de ellos en la traducción sino mantenerlos lo más posible, en vistas a enfatizar esta característica de su escritura. No estoy seguro de haber conseguido dicho equilibrio de modo satisfactorio.

No puedo terminar estas notas sin dejar constancia de la ayuda recibida por Stanley Cavell en la revisión de la presente traducción de su libro. He recibido apoyo, y me he sentido acompañado por otras muchas personas en la realización de una tarea tan ardua y elusiva como lo es la traducción de esta inmensa obra. Creo que no es éste el lugar oportuno para nombrar siquiera algunas de ellas, porque éste no es un libro mío y me parece que podría estar fuera de lugar el apartado de los agradecimientos, o reconocimientos. Pero estoy seguro que más de uno verá aquí y allá la huella

de alguna observación que un día me hiciera. En cuanto a Cavell, la atención y apoyo prestados han sido literalmente impagables, literalmente un lujo (¿sólo intelectual?) para mí. Al principio incluso sorprendentes. Una persona que sabes muy ocupada, y que imaginas requerida constantemente por solicitudes parecidas a las tuyas, contestaba prontamente, algunas veces de inmediato, a tus preguntas, como si contestar a ellas fuera lo más importante para él. Estaba asombrado. Nunca me ha presionado en ninguna dirección (mucho menos ha mostrado exigencia alguna sobre algún punto o cuestión particular de traducción), se limitaba a contestar y comentar mis preguntas o dudas, muchas veces tomándose la molestia y el trabajo de explicar sus respuestas, aduciendo nuevos ejemplos, y esto me daba una seguridad enorme en el camino o caminos de traducción elegidos. Durante todo el proceso, el libro, y el pensamiento contenido en él, pasó de ser un mero libro a convertirse en un acompañante entrañable durante todos esos meses; me gustaría que siguiese siendo así. A él, y a todos los que no puedo nombrar, gracias.

RESUMEN

En estas notas el autor expone las dificultades que ha experimentado a lo largo de la traducción de *Reivindicaciones de la razón* de Stanley Cavell. En particular, respecto a la traducción de ciertos conceptos clave en la obra de Cavell: *claim* (reivindicación), *acknowledge* (reconocer), *best case* (caso mejor), y su idiosincrásico uso de los pronombres.

Palabras clave: Cavell, Reivindicaciones de la razón, reivindicación, reconocimiento.

ABSTRACT

In this notes the author exposes the difficulties that he experimented while he was translating Stanley Cavell's *The Claim of Reason*. In concrete, with some key concepts inside Cavell's work: *claim*, *acknowledge*, *best case*, and his idiosyncratic use of pronouns.

Key words: Cavell, The Claim of Reason, claim, acknowledgement.

Proyectos y controversias
editoriales de Schopenhauer
Selección epistolar

Las cartas que se presentan a continuación muestran dos facetas poco conocidas de la vida y el trabajo intelectual de Schopenhauer: sus dotes e inclinaciones como traductor, así como su agudo sentido editorial. Se trata de correspondencia que habría mantenido con editores y que gozan lo mismo de lo anecdótico que de la reflexión filosófica en torno a obras filosóficas y literarias. Estas cartas serán publicadas en el volumen Correspondencia de Arthur Schopenhauer en 2008 por la casa editorial «Los libros de Homero», a la cual los editores de esta publicación agradecen la gentil cesión. La traducción estuvo a cargo de Eduardo Charpenel —quien actualmente traduce la reciente y completa biografía de Jünger del profesor Kiesel de la Universidad de Heidelberg, publicada en Siedler—.

[A un editor]

Distinguido Señor:

Me tomo la libertad de hacerle una propuesta. Debido al triste estado actual de la filosofía en Alemania considero que la traducción de dos escritos de Hume sería muy conveniente.

Los escritos en cuestión son los siguientes. En primer lugar, se trata de la *Historia natural de la religión*. Este pequeño escrito, el cual considero que es el más importante de los dos, apareció sólo una vez en Inglaterra después del año de 1755. Se tradujo al alemán en 1759 y se publicó con tres pequeños apartados de Hume de contenidos completamente heterogéneos. Esta traducción no sólo está pésimamente escrita, sino que también está pasada de moda y es a menudo imprecisa.

En segundo lugar, sus *Diálogos sobre la religión natural*. Éstos fueron traducidos en el año 1781 y publicados junto al apartado de Plattner sobre el ateísmo. No he llegado a ver esta traducción; probablemente se encuentra agotada desde 1781.

De acuerdo a sus contenidos, estos escritos forman un conjunto, a pesar de que el último apareció únicamente después de la muerte de Hume, ya que le temía al celo religioso de sus compatriotas. Sería, pues, muy conveniente reunirlos mediante una nueva traducción que podría ser presentada bajo el título *La filosofía de la religión de Hume*. La extensión sería aproximadamente de doscientas cincuenta páginas. La tendencia de ambos escritos es la de mostrar, en primer lugar, que la creencia en los dioses, sean éstos muchos o uno, y la adoración que se les rinde, tienen como origen la angustia y el miedo ante las fuerzas violentas y desconocidas, lo cual provoca que el género humano viva en un estado prácticamente vegetativo entre sufrimientos diversos y conocimientos nulos. En segundo lugar, pretenden mostrar la completa insuficiencia de todas las pruebas de la existencia de Dios. La realización de esto en su conjunto es magistral, aguda y atinada, y su lenguaje no sólo es comprensible sino profundamente atractivo, lleno de humor e ingenio en cada una de sus páginas. Precisamente, debido a su objeto de estudio y a su estilo, pienso que esta traducción puede volverse con facilidad parte de la filosofía popular, y que no será recibida fríamente, como sucede por lo común con la filosofía en la actualidad. Encontrará un amplio público de lectores, y éste se ensanchará conforme crezca la oposición contra estos escritos. Podría colocarse fácilmente en una posición semejante al escrito de Benjamin Constant traducido al alemán: *La religión*.

En lo que respecta a mi talento como traductor: aprendí el inglés durante una estancia en Londres en mi juventud con un catequista, y mantengo todavía dichos conocimientos frescos. Mi conocimiento es tal que los ingleses —con quienes, por cierto, recientemente volví a convivir en un viaje a Italia— confiesan no haber oído nunca que un extranjero hablase su idioma de modo tan perfecto. En dos ocasiones incluso llegaron a pensar por un rato que yo mismo era inglés. Mi buen alemán puede comprobarlo usted a través de mis escritos. Incluso quienes se oponen a mis pun-

tos de vista no han dejado de señalar la gran fuerza y vivacidad de mi estilo. Por eso me siento muy confiado de hacer una traducción del inglés muy bien acabada y completamente distinta de aquel trabajo de fábrica que se realiza con la ayuda de un diccionario. Comúnmente, las traducciones buscan conservar el sentido, pero no hacen ningún esfuerzo por transmitir el *espíritu* del original.

Le ofrezco mis servicios como traductor de prosa inglesa no sólo de la filosofía, sino también de todas las ciencias naturales, historia, política, e incluso novelas. Puedo asegurarle que en cualquier caso sus expectativas quedarían satisfechas, ya que pocos están tan capacitados para este trabajo como yo.

Asimismo, le ofrezco mis servicios como traductor del italiano. Tanto por mi estancia en Italia por dos años, como por diversas lecturas, estoy familiarizado con este idioma. Hay un importante trabajo en italiano de Giordano Bruno, *Della causa, principio e uno*¹, que recientemente se ha vuelto célebre debido a Schelling y a Jacobi. El autor de este libro fue quemado en 1600, y su libro, donde fuera que éste se encontrara, fue quemado también. Un ejemplar se conserva aquí y otro se encuentra en München en la biblioteca que Jacobi dejó en su legado. Se trata de un diálogo y no creo que tenga una extensión mayor a doce octavos. Sería conveniente hacer accesible este libro a todos los lectores instruidos mediante una edición bilingüe en latín. El original está en italiano, pero yo con gusto haría la versión latina.

Espero su respuesta para poner manos a la obra.

Muy sinceramente

Arthur Schopenhauer. Dresden, 25 de mayo de 1824.

[A F. A. Brockhaus]

Desde que tuve el honor en septiembre de irlo a visitar a Leipzig, me ofrecí a realizar para usted algunas traducciones del inglés y del italiano. En vista de que usted elabora una colección de nove-

¹ «De la causa, principio y uno».

las clásicas extranjeras, sería para mí un enorme placer traducir el inmortal *Tristram Shandy* de Sterne. Es uno de los libros que constantemente vuelvo a leer. Hay una traducción alemana, creo que de Bode, que supuestamente es buena pero que no conozco. Su idioma, sin embargo, no es el de hoy y actualmente se necesita de algo mejor. En todo caso, yo haría *con amore* dicha traducción con el propósito de recrear enteramente la impresión vivaz del exquisito original. Como conozco el inglés desde mi juventud en Inglaterra y lo domino tanto como el alemán, creo poder llevar a cabo un excelente trabajo. Dejo esto a su amable consideración.

Su muy devoto,

Arthur Schopenhauer. Dresden, 26 de enero de 1825.

[A F. A. Brockhaus]

Señor mío

Me tomo la libertad de mandarle un manuscrito para su revisión; creo que podría convertirse en un gran artículo editorial. Sin embargo, por motivos muy personales no quiero que se me reconozca como el traductor del mismo, por lo que le pido que guarde la máxima discreción al respecto, ya sea que lo acepte o no. Me dispongo ahora a darle todos los datos literarios que hacen de este libro algo todavía *au fait* ².

El *Oráculo manual y arte de prudencia* del jesuita Baltasar Gracián apareció en España en 1653 y poco después fue traducido al francés bajo el famoso título *L'homme de tour de Gracian; traduit par Amelot de la Houssaye*: esta traducción está bastante incompleta, y quien la hizo sólo entendió el texto a medias. Sin embargo, muy pronto aparecieron dos traducciones al alemán basadas en el texto francés, una de Sauer en 1685 (Leipzig), y otra de Salintes en 1711 (Augsburg). Ambas traducciones son miserables, pues estos dos no sabían nada de francés y, como ya le he dicho, la misma traducción francesa está llena de errores. Sin embargo, la obra vol-

² «De interés».

vió a traducirse en 1750, esta vez del francés al latín, bajo el título *Gratiani homo aulicus* y apareció en Viena. Esta traducción es difícil, complicada, y en algunas partes completamente incomprensible. Asimismo, en 1715 apareció en Leipzig una traducción de A. F. Müller realizada directamente del español. En muchas partes, aunque no siempre, esta versión no capturó varias cosas del original, y es más una paráfrasis que una verdadera traducción. De ahí que sea tres o cuatro veces más extensa que el original, y que no se encuentre en ella ninguna huella del espíritu y el tono del mismo; en vez de aquella riqueza de pensamientos expresada con pocas palabras —una de las características más distintivas del original—, encontramos aquí líneas rimbombantes e insípidas, escritas en aquel estilo tan repugnante de la época (1715) que hoy nos resulta completamente ilegible. Además, Müller añadió sus comentarios moralinos de una manera tan adusta y amplia que convirtió la obra de Gracián en un mamotreto de más de 1790 páginas impreso en tres tomos. Ésta ha sido la última traducción alemana de este famoso libro. Hay también una traducción italiana anterior que no he podido conseguir. Las obras completas de Gracián aparecieron en dos tomos en 1702 en Amberes. Mi traducción se basa en esta edición. La necesidad contemporánea de traducir a Gracián al alemán se manifestó —aunque, de ningún modo se cubrió de manera satisfactoria— en un panfleto publicado en Leipzig en 1826 titulado *El cuadernillo negro: ideas de Gracián sobre la sabiduría práctica*, de ochenta páginas, cuyo precio era de seis centavos.

Este desafortunado producto mercantil parece haber sido escrito por algún criado. De ninguna manera se trata de una traducción del español. Quien lo redactó empleó la traducción francesa, y en ocasiones, de las 300 máximas de Gracián, tomó aquello que le parecía, unió las cosas más heterogéneas y les agregó frases de su propia cosecha. Con esta mezcolanza definitivamente afectó la cohesión del original, y aparte de todo le añadió cincuenta apartados de su propia composición, formando así un volumen cuya extensión es la de un cuarto respecto al original. En ningún lugar podemos encontrar recogidos los pensamientos de Gracián de manera pura; tampoco hay huella alguna de aquel noble y elevado tono con el que habla. En lugar de eso, encontramos un discurso

que no es sólo corriente sino también pésimo. Duele ver a un escritor tan grande en un estado tan maltrecho y desfigurado. Le adjunto mi ejemplar de esa mamarrachada para que la compare con mi traducción y compruebe lo que digo: en él añadí los números de las que son las primeras cincuenta máximas y que él desperdigó por doquier.

De las 300 máximas para la vida de Gracián, traduje las primeras cincuenta tal y como aparecen en el original, de manera literal y tan fiel como era posible, haciendo fácil su comprensión: el señor Keil, o quien sea que hable español, le confirmarán esto si comparan mi traducción con el original, y le dirán también que realicé el mejor trabajo posible, pues no sólo preservé el sentido exacto, sino también el tono y el sentido, y además redondeé el texto y lo hice más fluido al limar ciertas asperezas y al mejorarlo en algunas cosas. Estoy plenamente convencido que cualquier lector atento, aunque se trate de una mujerzuela, podría entenderlo. Hacer esto es mucho más difícil de lo que parece, ya que, a su propio modo, se trata de una pequeña obra maestra.

Este libro puede aparecer de nueva cuenta, con la acreditación y el aplauso de más de un siglo y medio, pero ahora tal y como apareció en España, con su verdadera y auténtica forma, ya que todas las traducciones anteriores son, de alguna forma u otra, raquíticas. Este libro es un manual de artes práctico, apropiado tanto para consejeros como para granjeros, y, de manera particular, para aquellos que son jóvenes y buscan abrirse paso por el mundo. De ahí que todos aquellos que le echen un vistazo quieran no sólo leerlo sino también poseerlo, pues no se trata de una lectura ocasional, sino de un libro que sirve como tutor y como guía.

Traduje sólo estas máximas — que apenas conforman una sexta parte del original — porque aquellas que aparecen más adelante son mucho más extensas. Calculo que toda la traducción quedaría recogida en 10 pliegos, junto con un prólogo y una nota editorial. De aceptar el libro, usted tendría que imprimir 1000 elegantes ejemplares de 24 páginas cada uno. Aproximadamente, 150 ejemplares estarían destinados para un público refinado — mismo al que la obra ensalza — y tendrían que ser impresos en vitela. Por concepto de honorarios, le pediría a usted 120 ducados, en el entendido de

que si hubiera una siguiente edición, yo percibiría de nuevo esta misma suma. Si usted no aceptase esta última condición, y quisiera pagarme por una segunda edición sólo la mitad, entonces tendría que pagarme por esta primera edición 170 ducados.

De ningún modo pienso ceder en esta última condición, pues se corresponde a mi trabajo y es la recompensa justa al mismo.

Por algún motivo u otro, si usted no deseara aceptar este contrato, pero quisiera que otro editor se encargara del mismo, yo no tendría problemas con ello: sólo que éste no podría saber mi nombre hasta que el asunto haya sido arreglado. Si nadie lo quisiera aceptar, le pediría que me regresara el manuscrito así como el libro para que yo buscara aquí a un editor.

Con la plena confianza de que usted no habrá de revelar mi nombre a nadie, queda de usted

Su atento servidor

Arthur Schopenhauer. Berlin, 15 de mayo de 1829.

[A Carl Rosenkranz y Friedrich Schubert]

A los profesores Rosenkranz y Schubert

Universidad de Königsberg

¡Honorables señores!

Sólo en virtud de su calidad de editores de las obras completas de Kant me tomo la libertad de comunicarles ciertos propósitos que he albergado durante años, y que daría a conocer a todo aquel que tuviese una empresa en sus manos semejante a la de ustedes. Si bien esto no lo hago en beneficio mío o suyo, sino motivado por el más puro y objetivo interés por la filosofía kantiana, creo que lo que les comunicaré les será provechoso, pues así podrán cumplir honorablemente con la obligación que asumieron y serán alabados por hacer aquello que les correspondía como editores. Pues, a excepción de un único aspecto que habré de comentarles, no hay nada que mejorar. No es difícil presentar estas obras íntegramente y bien impresas, y el orden de los libros es a final de cuentas arbitrario.

En lo que a mí concierne, puedo suponer que conocen mi relación con la filosofía kantiana así como mi crítica a la misma. Desde hace 27 años la filosofía de Kant no ha dejado de ser el tema principal de mis estudios y de mis reflexiones. ¡Me gustaría saber quién de mis contemporáneos es más competente que yo en lo que concierne a la filosofía kantiana! Pero bueno, vayamos al asunto.

Como es sabido, Kant le hizo importantes modificaciones a la *Crítica de la razón pura* en su segunda edición: y es a partir de esta segunda edición que se han impreso todas las siguientes reimpressiones. Sin embargo, mis detallados estudios me han brindado la segura y firme convicción de que Kant mutiló, desfiguró y echó a perder su obra mediante dichas modificaciones. Lo que lo motivó a hacer esto fue el temor a los hombres provocado por su vejez, un temor que ataca no sólo a la cabeza, sino que también se apodera con firmeza del corazón, y que hace a uno odiar a todos sus contemporáneos después de haberles brindado un servicio —muchos grandes hombres han hecho esto—. A Kant le echaron en cara que su doctrina era un refrito del idealismo de Berkeley; pues como había derribado con su doctrina las viejas y sagradas enseñanzas de los dogmáticos —en especial, las de los psicólogos racionalistas— eso hizo enfurecer a varios. Además, falleció el gran rey, aquel amigo de la luz y protector de la verdad, y Kant tuvo que prometerle a su sucesor que no volvería a escribir más. Kant fue intimidado por estas circunstancias, y al final acabó por flaquear y realizó cosas indignas de su persona. Entre las cosas que hizo, modificó el primer apartado del segundo libro de la dialéctica trascendental (página 341 de la primera edición, y 339 de la quinta), y eliminó 32 páginas del mismo que son en realidad indispensables para la correcta comprensión de toda la obra. Al sustraer esto y al incorporar otros apartados, llenó toda su doctrina de contradicciones, mismas que señalé y atacué en mi crítica a Kant, pues en ese entonces (1818) no había visto la primera edición donde no hay contradicciones y todo es armonioso. A decir verdad, la segunda edición se parece a un hombre al que le han amputado una pierna y le han colocado en su lugar una de madera. En la página XLII del prefacio a la segunda edición justifica la eliminación de la parte más bella e importante del libro con peladas y falsas

excusas; ahí su intención no es la de confesarse y retractarse por aquello que eliminó: según Kant, uno puede ver que en la primera edición es necesario dar mayores explicaciones, y que aquello que insertó no es más que una exposición mejorada. Sin embargo, la falsedad de este pretexto resulta evidente cuando uno compara la segunda edición con la primera. Pues en la segunda edición no sólo eliminó aquel hermoso e importante apartado que he mencionado e insertó otro nimio y de mucha menor extensión, sino que en la segunda edición (páginas 274-279 de la quinta edición, no sé si las páginas se correspondan con la segunda edición que ustedes poseen) incorpora una abierta refutación al idealismo que expresa justo lo contrario a lo que la anterior decía, y todos los errores que anteriormente había criticado con solidez los comete él mismo. Como consecuencia de esto, Kant dejó toda su doctrina llena de contradicciones. La supuesta refutación del idealismo que insertó es tan mala, se encuentra llena de tantos sofismas evidentes, y abunda en tantos galimatías confusos, que no es digna de estar en esta obra inmortal. Con plena conciencia de estas deficiencias, Kant defendió dicha eliminación en la página XXXIX del prólogo con señalamientos confusos, arguyendo que buscaba mejorar la exposición. Pero el anciano olvidó tachar sin excepción todos los pasajes de la segunda edición que contradecían lo que añadió, y que armonizaban a la perfección con lo que había quitado. Estos pasajes son, a saber, toda la sección sexta de las antinomias de la razón pura, así como los otros lugares que señalé con desconcierto en mi crítica de 1818, pues desconocía la primera edición —espero, por cierto, que con esto no tengan dudas de que los aconsejo no a favor, sino incluso en contra de mi propio interés personal—. Por otra parte, se puede apreciar que fue el temor a los hombres lo que llevó a este anciano a desfigurar su crítica contra la psicología racionalista, ya que sus ataques contra aquella sagrada doctrina del viejo dogmatismo son mucho más taimados, débiles y sin fundamento en la segunda edición que en la primera; este temor a los hombres resulta también evidente si uno considera las dilucidaciones que insertó sobre la inmortalidad del alma como un postulado necesario para la razón práctica, que nada tienen que ver con la estructura y el contenido de la obra y que además son franca-

mente incomprensibles. Este miedoso retroceso provocó también que Kant se deslindara del punto más importante de toda su filosofía, a saber, la relación entre lo real y lo ideal, un pensamiento que albergó durante sus años de mayor vigor, y que con 64 años a costas rechazó con ligereza —la cual, en la vejez, se confunde con el miedo—; sin embargo, por vergüenza, no hizo esto públicamente, sino que lo hizo a hurtadillas y dejó abandonado a su sistema. De ahí que la *Crítica de la razón pura* sea en su segunda edición una obra contradictoria, mutilada y echada a perder: ciertamente, es falsa. Jacobi concuerda plenamente conmigo en este punto, pues en la segunda parte de sus obras completas reproduce una sección de aquello que Kant suprimió.

Señores míos, el destino ha puesto en sus manos la oportunidad de reproducir la *Crítica de la razón pura*, el libro más importante que en la historia ha sido escrito en Europa, de manera original, inalterada y en su auténtica forma; mediante esta *restitutio in integrum*³, podrán ganarse el aplauso de todos, conseguir el agradecimiento de la posteridad, y realizar la empresa que tienen ante sí con honor.

Esto ocurriría justo al tiempo que comienza la vida de este libro escrito para todos los tiempos, pues Francia e Inglaterra ya exigen con avidez esta fuente de sabiduría. No dejen esta necesaria tarea a otra época y no oscurezcan su labor como editores: sean conscientes de la importancia de su posición y aprovechen la oportunidad de otorgarle un auténtico y duradero servicio a la filosofía, tomen el aliento necesario para dar este paso, cuya osadía —justificada plenamente por la naturaleza del asunto— seguramente los revestirá de honor. *Sapere aude!*⁴ Impriman la *Crítica de la razón pura* de acuerdo a la primera edición y añadan los complementos y las variantes de la segunda edición como un suplemento. Así se respetará el orden cronológico: ustedes presentarían la obra en su verdadera forma, tal y como Kant se la brindó al mundo tras

³ «Restitución al estado original».

⁴ «Atrévete a conocer» famosa frase latina de Horacio (*Epístolas*, I, 240) retomada por Kant como lema de la Ilustración. Kant la traduce en su famoso ensayo «¿Qué es la Ilustración?» como «¡ten el valor de servirte de tu propia razón!».

muchos años de esfuerzo, y después añadirían las modificaciones que hizo a su trabajo.

He cotejado minuciosamente ambas ediciones y he anotado todas las divergencias y modificaciones; me ofrezco a enviarles un registro confiable de todas las diferencias hecho página por página y línea por línea. Ustedes sólo tendrían que revisarlo y se ahorrarían cualquier otro esfuerzo. La primera edición tiene tan sólo 27 páginas menos que las otras: la unidad original de la obra se vuelve mucho más clara en su forma y constitución originales, y en muchos lugares concretos es mucho más comprensible que en la segunda edición. Esto se ve incluso en la tabla de contenidos: la primera es mucho más clara que la segunda.

No se dejen superar por otros emprendedores, no se queden atrás en el amplio pabellón de los señores —algo que Pitágoras ya había advertido—, y no dejen las cosas a medias. Presenten la primera edición y añadan aparte las variantes de la segunda. No hacerlo sería como si uno descubriese una antigua escultura y en vez de pegarle las partes faltantes uno las dejara tiradas a un lado. Aprovechen esta brillante oportunidad para dar una prueba de su conocimiento y de su juicio, y actúen como lo exige la naturaleza del asunto. *Seguir li pochi e non la volgar gente*⁵. Si ustedes así lo deciden, no tendría inconveniente alguno en que me nombraran consejero editorial de la obra. Estoy tan convencido de la pertinencia de estos consejos que estoy dispuesto a asumir plena responsabilidad por los mismos. Si ustedes quisieran excusar su procedimiento, podrían justificarse publicando la presente carta, desde la parte donde digo «como es sabido» hasta donde escribo «ciertamente, es falsa», pero tendrían que nombrarme explícitamente y tendrían que publicar la carta sin modificaciones de ningún tipo. Muchos comprarían su edición con el fin de ser dueños de la *Crítica de la razón pura* en su forma original, y de la que sólo han oído por la tradición, a diferencia de esa mutilada segunda edición, que es muy popular y ya lleva seis o siete ediciones. Éste sería el argumento para el editor general. Está por demás decirles que por este

⁵ «Sigan a los pocos y no a la muchedumbre».

servicio no espero ni exijo la más mínima retribución. Si aceptan seguir mi consejo, lo único que les pediría es que publicaran una pequeña nota donde mencionaran mi nombre y lo que he sugerido. Tampoco les ocultaré el hecho de que si ustedes no toman mi consejo, yo me esforzaré por mi parte en presentar la *Crítica de la razón pura* en su forma original: algo que seguramente afectaría la edición de ustedes. A mí lo único que me importa es que esto se maneje como es debido sin importar quién sea quien lo haga. *Dixi et animam salvavi*⁶.

Con mis deseos más sinceros para el desarrollo afortunado de su honorable empresa, quedo de ustedes como

Su más sincero servidor

Arthur Schopenhauer. Frankfurt, 24 de agosto de 1837.

[A Carl Rosenkranz]

¡Honorable señor!

Reciba usted mi más sincero agradecimiento por el bello ejemplar de su edición de la obra de Kant, cuyos tomos I y IX —bellamente encuadernados— me han llegado en el invierno. El diseño es bastante adecuado, y lo que usted ha hecho en cuanto a la ordenación de los libros, y las correcciones ortográficas y de puntuación es realmente admirable. Aguardo con expectación la próxima edición de la *Crítica de la razón pura*, y así contemplarla como si hubiese vuelto a nacer.

Por otra parte, creo que en su prefacio al primer tomo debió haber mencionado que en *La única prueba posible de la existencia de Dios* (1763), Kant expone por segunda vez y de manera completa sus hipótesis cosmológicas, aquellos pensamientos tan infinitamente perspicaces y verdaderos que por sí mismos habrían bastado para hacer inmortal su nombre. La primera vez que los expuso fue en su *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo* de 1755: aquel escrito tan poco leído entre la raza de monos que anda en dos pa-

⁶ «Hablé y salvé a mi alma».

tas. Tiempo después, Lambert robó (*ut fere fit*⁷) esos pensamientos en 1761 (como Kant mismo da a entender, en el señalamiento que se encuentra en la pág. 167, de su edición). Kant repite esta exposición —de manera perfectamente acabada— en el ya mencionado escrito, en la séptima consideración (págs. 254-271); irónicamente, lo coloca junto a la demostración de la existencia de Dios, un lugar donde su teoría figura de manera tan curiosa que parece ser más bien una refutación contra la omnisuficiencia divina. La apatía generalizada, la atracción por todo lo malo y la repulsión por todo lo bueno tan difundidas en Alemania hacen que la gente no se ocupe de Kant ni de Lambert ni de la cosmogonía. Es por ello que ahora, 50 años después, un francés llamado Laplace pretende haber descubierto estas ideas por sí mismo y busca revestirse con ellas de gloria: bajo el nombre de *Cosmogonía de Laplace* las ideas descubiertas por Kant hace 50 años (algo completamente cierto y demostrable) son ahora famosas. Laplace da cuenta de ellas en su *Exposition du système du monde*, libro V, capítulo 6, ¡y dice (en la p. 430 de la cuarta edición) que no conoce a nadie antes de él que haya intentado explicar el surgimiento de los cuerpos celestes, salvo Buffon, quien lo hizo de manera completamente distinta! ¡Y toda su cosmología no es más que una repetición de la kantiana! Pienso que podría reivindicar el mérito de Kant por estos bellos y verdaderos pensamientos en el prólogo a la *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo*; con esto usted también reivindicaría a la nación alemana, pero eso no es algo que me importe.

Albergo desde hace tiempo un deseo que quizás usted pueda cumplirme: un autógrafo de Kant. Lo único que poseo de él es una mera reproducción de su firma en grandes letras doradas que se encuentra debajo de un grabado que poseo. Un misterioso juez Fischenich de Berlín me envió una nota supuestamente escrita por Kant, pero como después de examinarla no encontré ninguna evidencia que diera cuenta de su legitimidad, le regresé aquel papel sin valor, mientras que él se quedó sin más una carta autógrafa de Goethe que yo le había enviado. Esta persona ya murió; espero

⁷ «Como suele hacerse».

que se comporte de mejor manera en la otra vida. Si usted posee un autógrafo original o algo de esta naturaleza y quisiera otorgármelo, quedaría agradecido para siempre

Su fiel servidor

Arthur Schopenhauer. Frankfurt, 12 de julio de 1838.

[A F. A. Brockhaus]

A mi señor

Le parecerá perfectamente normal que me dirija a usted para encargarle la edición del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*, que apenas ahora he completado. Lo que quizás le sorprenda, por otra parte, es que lo haya terminado 24 años después de haber escrito el primero. A pesar de que me he ocupado con los preparativos de manera incesante no lo pude haber completado antes. Lo que ha de permanecer por mucho tiempo se gesta con lentitud. La redacción final de este tomo ha sido mi trabajo por los últimos cuatro años: tomé esta decisión porque me di cuenta de que era tiempo de acabar. He alcanzado la edad de 55 años, un etapa en que la vida se empieza a volver más incierta —eso si es que uno sigue vivo—, y las fuerzas del espíritu comienzan a debilitarse.

Este segundo tomo contiene ventajas importantes en relación al primero; la relación que guardan entre ambos es la misma que hay entre un cuadro pintado y su bosquejo. Este tomo aventaja al primero en solidez de pensamientos y de conocimientos, los cuales son el fruto de una vida entera dedicada al estudio y la reflexión. Ciertamente, es lo mejor que he escrito, pero justo ahora es que se podrá apreciar la importancia del primer tomo. Me he expresado en esta ocasión con mucha mayor libertad y franqueza que hace 24 años; en parte, esto se debe a que el tiempo me ha dado mayor madurez, y en parte, también, a que con el paso de los años he conseguido librarme definitivamente de los ridículos universitarios y he asegurado mi independencia.

Según mis cálculos, la extensión de este tomo debe ser semejante a la del primero, pero esto no se lo puedo asegurar con pre-

cisión, ya que he utilizado distintas columnas y márgenes en la composición del manuscrito. Éste se divide en 50 capítulos que a su vez se dividen en cuatro libros que corresponden a los cuatro libros del primer tomo.

Mi más ardiente deseo es que usted decida imprimir este tomo así como el primero y que ambos aparezcan en una «segunda edición aumentada, en dos tomos», de modo que esta obra —cuyo valor e importancia apenas comienza ha ser reconocido por algunas personas—, sea presentada en una forma más apropiada y actual, y logre así atraer la atención del público. Esperemos que esta obra desenmascare las fantasmagorías que han predicado por tanto tiempo nuestros aclamados y heroicos catedráticos, y que su vacuidad sea reconocida; por otra parte, el deterioro de la religión en nuestro tiempo ha despertado el interés por la filosofía: hoy en día se siente más fuerte que nunca esta necesidad y no hay filosofía alguna que la cubra. Las obras de los demás tienen como objetivo el interés propio —algo que no es en absoluto mi caso— y ninguna otra cosa más. Ahora que la he completado ha llegado el momento de que aparezca mi obra con una nueva y perfecta forma. La gente no será por siempre injusta conmigo. Si usted conoce la historia de la literatura, sabrá que todas las obras auténticas que gozan de una longevidad considerable fueron en un principio desatendidas mientras que las pésimas y las falsas se hallaban en lo alto. Pareciera como si las cosas buenas y auténticas ya no tuvieran lugar en este mundo y no merecieran alcanzar la gloria; sólo atravesando diversos escollos llegan éstas a la luz. Mi tiempo habrá de llegar, y entre más tarde llegue más luminoso será. Ésta es una obra cuyo valor e importancia es de tal naturaleza que ni siquiera aquí entre bastidores con mi editor me atrevo a pronunciarla pues de hacerlo no me creería. Lo que puedo hacer es al menos señalarle lo importante que es este asunto para mí y hacerle saber que no guardo ningún propósito ulterior. Si usted decide hacerse cargo de la segunda edición, dejaré a su buen criterio si es que he de percibir dinero por ambos tomos, o ninguno en lo absoluto. En este último caso, usted obtendría el trabajo de toda mi vida gratis, aunque he de decirle que no lo llevé a cabo con una disciplina de hierro hasta mi vejez buscando obtener dinero a

cambio. Por otra parte, sé de sobra que un libro de este volumen implica para usted un costo considerable en impresión y papel, y que sólo habrá de recuperar la inversión con el tiempo. Tengo muy presentes sus quejas sobre las bajas ventas y sus informes sobre la destrucción de varios libros: ambas cosas me han provocado una enorme tristeza. Sin embargo, sé que esto no se debe al libro en sí, sino a la nula capacidad de juzgar del público, y a la socarronería de los profesores de filosofía más influyentes que actúan de acuerdo a sus propios intereses. Mientras las cosas sean así, no quiero que usted padezca por mi causa, a pesar de que usted sea rico. Por este motivo le presento las condiciones de esta manera para que la empresa sea posible. He ganado ya un público pequeño para mis escritos, y cuando éste se vuelva más numeroso, mi libro tendrá más ediciones, aunque ya no esté yo para verlas.

La última revisión del segundo tomo estará lista para impresión en un mes. Mientras imprime el segundo tomo, me gustaría hacer unas pequeñas mejoras al primero: en especial, al apartado de la «Crítica a la filosofía kantiana». Usted verá que son de interés, y no ocuparán más que un pliego.

Espera su respuesta con el mayor de los respetos

Su fiel

Arthur Schopenhauer. Frankfurt, 7 de mayo de 1843.

[A F. A. Brockhaus]

Mi señor

Me ha comunicado en su venerable misiva una respuesta negativa a mi petición, la cual me resulta tan inesperada como descorazonadora. A pesar de ello, debo rechazar los consejos bienintencionados que me hace. Estoy dispuesto a darle un regalo al público, un regalo de mucho valor: ¡pero pagar por dar ese regalo no lo haré ahora ni nunca! ¡Es como si alguien a quien le fuera a comunicar por escrito una muy importante noticia quisiera que yo franqueara la carta! El evidente deterioro de nuestra época ha llegado a tal extremo que las estupideces de Hegel son reeditadas una y

otra vez, y las huecas sandeces filosóficas escritas por la gente más ordinaria son adquiridas por el público y se agotan en todas las ferias de libros, mientras que mi obra, el trabajo de toda una vida, no quiere ser financiada por mi editor; en todo caso, será mejor que se quede guardada y aparezca de manera póstuma, cuando lleguen las generaciones que sepan recibir con alegría cada una de mis líneas: esto no tardará mucho.

Sin embargo, creo que éste no es el estado definitivo de las cosas: quisiera agotar todos los medios para hacer accesible al mundo este trabajo que he completado con tanto amor y dedicación. En primer lugar, le propongo imprimir el segundo tomo sin reimprimir el primero y sin que se me paguen honorarios —a pesar de que esto vaya contra mi propio interés. Usted no debe dudar de que aquellos que tienen el primer tomo querrán tener el segundo; dichas ventas cubrirán los gastos de la impresión. Rumores sobre el valor de mi libro llegarán a los oídos de la gente con toda seguridad. Este segundo tomo, la suma de todos los pensamientos que he escrito en los últimos 24 años —el cual se encuentra dividido en 54 apartados, independientes entre sí— trata distintos temas filosóficos, no con la jerga universitaria, sino de una manera extremadamente clara, viva e intuitiva que raya en lo popular, y que es además agradable y fácil de leer: es por ello que el primer tomo —cuyo contenido supone los conocimientos básicos de mi filosofía— despertará también interés, y con suerte conducirá a una segunda edición. Si usted estuviese aquí, le daría a leer (aquí mismo en mi residencia, pues comprenderá que no dejo que nadie tenga una copia del manuscrito) las 36 páginas que provisionalmente conforman el capítulo de la «Metafísica del amor sexual», donde estudio los fundamentos más profundos de esta pasión con un lenguaje que cuida los detalles más precisos. Apuesto a que después de esto usted cambiaría de parecer.

Si usted decide no aceptar esta segunda propuesta, entonces deberé buscar un editor por todos los medios posibles, el cual, sin lugar a dudas, me preguntará por qué usted no aceptó publicar el segundo tomo. Esto hace las cosas más difíciles. Si no se tratase de un segundo tomo, no me faltarían editores que me publicaran sin pagarme honorarios. Si en su medio no existe alguien impar-

cial y con amplio panorama que pueda convencerlo del valor de mis ideas, le recomiendo entonces que vea cómo habla Jean Paul en su *Estética* de este libro mío que tan mal negocio ha resultado para usted; o lo que dice Rosenkranz en su «Historia de la filosofía kantiana», en el doceavo tomo de su edición de las obras de Kant, donde me coloca junto a Fichte y Herbart en el lugar de honor que me corresponde como filósofo de primer rango; o en la revista «Piloto» de mayo de 1841, donde aparece un ensayo titulado «El tribunal más joven de la filosofía hegeliana», escrito por alguien que no conozco, y quien afirma que, con todo merecimiento, soy el filósofo más grande de esta época. En vista de estas cosas, ¿no cree que soy un hombre cuyos costos de impresión merecen ser sufragados? Sé muy bien que el valor de los escritos va de la mano con las ventas. Al gran David Hume le pasó en un principio lo mismo que a mí: su *Historia de Inglaterra*, que aún después de 80 años vuelve a ser reeditada cada año y es traducida cada vez a más idiomas, sólo pudo vender 45 tomos el primer año, tal y como él mismo lo confiesa. En la «Revista de tertulias literarias» de usted, leí este invierno que Göschen se quejaba de las bajas ventas de la *Ifigenia* y del *Egmont* de Goethe, ¡y afirmaba que las ventas del *Wilhelm Meister* eran mucho peores! Por otra parte, el semanario «Locomotive» vende 8000 ejemplares diarios: ¡es de no creerse!

No crea de ninguna manera que le reclamo hablar desde su propia posición, ya que yo lo hago desde la mía. Sé que uno no puede negociar con cosas de la posteridad. Sólo le pido que medite sobre mi segunda propuesta y los motivos que le señalo, y de ser el caso en que usted la vuelva a rechazar, le pido que me diga cuántos ejemplares conserva de la primera edición. ¿En verdad no quiere tener los derechos completos de una segunda edición?

Con el mayor respeto, espera de usted su favorable respuesta

Su fiel

Arthur Schopenhauer. Frankfurt, 17 de mayo de 1843.

[A su linotipista]

¡Mi querido linotipista! Nosotros somos como el cuerpo y el alma; tal como estos dos, nosotros debemos cuidarnos el uno al otro, de suerte que hagamos un trabajo que sea del agrado del señor Brockhaus. Yo ya he hecho lo que me correspondía, y siempre, en cada línea, en cada palabra, e incluso en cada letra, he pensado en usted, en caso de que usted mismo quiera leer la obra. Ahora le toca hacer lo suyo. Mi manuscrito no tiene una letra grácil, sino grande y clara. Las constantes revisiones y correcciones hicieron que modificara varias cosas e intercalara algunas otras. Sin embargo, todas estas intercalaciones están indicadas de manera precisa, con el propósito de que usted no se equivoque, en el supuesto, claro, de que usted las estudie con atención y compruebe que todo esté en orden al confrontar las marcas y las correcciones. Respete mi ortografía y mi puntuación; no crea que usted comprende esto mejor, pues yo soy el alma y usted es el cuerpo. Al final de cada línea, le he marcado las añadiduras con una pequeña señal, ¡así que no crea que se tratan de taches! Lo que he escrito con letras latinas entre corchetes son indicaciones para usted. Cuando vea una palabra tachoneada, fíjese si no hay una palabra anotada que la substituya; y, sobre todo, no piense nunca que lo que le señalo es un descuido de mi parte. En muchas ocasiones, las palabras que he creído que pueden ser un tanto extrañas para usted, las he repetido con letras latinas en corchetes entre las líneas. Tenga en cuenta que todas estas correcciones que ahora le son fatigosas lo serían aún más si es que me pusiera a corregir el estilo y a hacer mejoras con las pruebas de imprenta.

Las vocales dobles y las palabras cuya «h» no es muda las escribo a la antigua usanza. No coloco comas antes de los «porque», sino puntos. Escribo varias palabras de acuerdo a como se escribían antes; uso diéresis en lugar de diptongos. Hágale saber estas recomendaciones al corrector. Quiero que cada libro y cada capítulo estén señalados del lado izquierdo, y que, inmediatamente, se señale el título del capítulo. Por ejemplo, en el lado izquierdo deberá decir «IV, 43», mientras que en el lado derecho estará el título («Carácter hereditario de las facultades»), y así deberán de estar todos.

Sólo el primer libro se divide en dos mitades. No es necesario dividirlos con una página intermedia; con el simple título bastará.

Arthur Schopenhauer. 7 de septiembre de 1843.

Mauricio BEUCHOT, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Nuevo León: Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León-Ideas mexicanas 2006, 143 pp.

La nueva visión de la hermenéutica analógica

Durante los últimos años, Mauricio Beuchot se ha dedicado incansablemente a la difusión de su trabajo filosófico y más concretamente desde 1995, año en el que se publicara la primera edición de su *Tratado de hermenéutica analógica*. El libro que aquí se reseña es uno más de los tantos que hasta el día de hoy se han publicado en torno a dicha temática. Creo que, concretamente con esta obra, Beuchot nos invita a reconocer su labor de difusión y el trabajo que está siendo redescubierto por muchos pensadores a lo largo y ancho del país, así como fuera de él.

La obra *Lineamientos de hermenéutica analógica* aborda, de manera general, la visión de la hermenéutica analógica, que va desde su oportuno planteamiento funcional y estructural, hasta su aplicación en diversos campos, pasando, por supuesto, por la visión hermenéutica que se da en América Latina, y por el pensamiento de autores como Nietzsche, Peirce, Blumenberg y Enrique Dussel.

Caracterizar el surgimiento de la hermenéutica contemporánea supone ver cómo se ha venido desarrollando dicha actividad filosófica. En el caso que nos ocupa, la hermenéutica analógica «surge como una tentativa de respuesta, como un intento de solución, o quizá de puerta que saque a aires más respirables» (p. 11) a la nueva perspectiva de la filosofía, una que no se encierre ni en lo único ni en lo múltiple para así continuar, desde lo analógico, con el avance del pensamiento contemporáneo. La hermenéutica como disciplina interpretativa abarca sobre todo textos, no únicamente escritos, y además comprende un destinatario y un destinador, es decir, el autor del texto y el lector del mismo. Un aspecto importante de la interpretación está constituido por las denominadas preguntas interpretativas, que a decir de nuestro autor son: «¿qué

dice el texto?, ¿qué quiso decir el autor?, ¿qué me dice a mí ahora?, u otras semejantes» (p. 13), cuestionamientos que necesariamente el intérprete de cualquier texto se hace o debe hacerse.

Al retomar la hermenéutica desde América Latina, Beuchot toma en cuenta tres momentos importantes en su desarrollo. El primero es el del pensamiento analógico de la hermenéutica en la conquista, donde se destacan los casos de Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz: «A Bartolomé de las Casas [el pensamiento analógico] le sirvió para captar el humanismo indígena, y no sólo el humanismo europeo. A Alonso de la Vera Cruz le ayudó a ver al indígena como sujeto de derechos de posesión y de dominio» (p. 45). Con ello observamos la postura hermenéutica del pensamiento en la colonia. Por su parte, en el barroco encontramos como representante de este movimiento a la décima musa, Sor Juana, a decir de Beuchot. Por último, en la época contemporánea nos encontramos con Octavio Paz, ya que a decir de Beuchot «el propio Octavio Paz, pensador y poeta mexicano, es analógico en grado sumo» (p. 52), y esto lo podemos atestiguar desde su obra *Los hijos del limo* y desde el núcleo de lo poético mismo.

¿Qué nos dice Beuchot acerca del planteamiento filosófico de Nietzsche? O más concretamente, ¿qué nos puede decir del Nietzsche hermeneuta, y además analógico? Lo primero que se sostiene es que el superhombre nietzscheano es el *phrónimos* o prudente, que constituía el ideal de la cultura griega (p. 55ss). Más aún, se puede considerar a Nietzsche como el campeón de la hermenéutica por el aspecto interpretativo que pretende desarrollar y, sobre todo, el analógico, que resulta de siete aspectos que trata resumidamente Beuchot en este capítulo: en primer lugar, el rechazo del univocismo gracias a la labor filológica que Nietzsche desempeñaba; en segundo lugar, el privilegio que da a la metáfora sobre la metonimia; en tercer lugar, el debilitamiento de la ontología frente a la aceptación del devenir y el juego; en cuarto lugar, el hecho de resaltar las interpretaciones frente a los hechos; en quinto lugar, su idea de superhombre, que puede entenderse como un excedente de virtud; en sexto lugar, el perspectivismo que sostiene frente al objetivismo y al subjetivismo o relativismo; y, en séptimo lugar, su visión reestructuradora de la religión.

Todo ello coloca a Nietzsche, a los ojos de Beuchot, como hermenauta analógico.

Un semiólogo moderno como Peirce también parece ingresar al juego de la hermenéutica analógica que en este libro desarrolla nuestro autor. De Peirce, Beuchot retoma la temática de los símbolos que él, a su vez, retomó de la 'semiótica' de Locke. Aquí se maneja la analogicidad desde la teoría de los signos a partir de la iconicidad, o del signo icónico, del que se dice que no es unívoco ni equívoco, sino análogo. Esta analogicidad se desarrolla dentro del planteamiento propio de la hermenéutica impregnada de signos, ya que se requiere necesariamente de ellos para poder interpretar. Así podemos decir que Peirce, en su teoría de los signos, maneja la analogicidad, y «la maneja como iconicidad, ya que el signo icónico nunca es unívoco, pero tampoco equívoco, sino siempre analógico» (p. 76).

Retomemos ahora la propuesta de Hans Blumenberg dentro del panorama de la hermenéutica analógica. Comenzaré señalando que Blumenberg es uno de los pensadores alemanes más destacados del siglo XX y que es seguidor tanto de Heidegger como de Gadamer. De este último lo es, sin embargo, más en relación a la historia de las ideas que a la hermenéutica. Lo que se debe destacar, de acuerdo a Beuchot, del pensamiento de Blumenberg, es el trabajo realizado por él en torno a las semejanzas y diferencias entre la edad media y la modernidad. Y es que ello puede servir para hacer el comparativo hermenéutico analógico. Es también importante señalar que para nuestro autor la analogía que se da entre lo medieval y lo moderno se puede señalar o demarcar solamente desde el nivel de lo sacro, y no desde la esfera de lo laico.

Otro aspecto importante de la filosofía de Blumenberg gira en torno al anacronismo de la secularización. Beuchot lo expresa así: «le parece que la tesis de la secularización de la modernidad es algo que está siendo anacrónico. Pero no se trata tanto de desechar la secularización como hipótesis explicativa de la modernidad, cuanto de saber cómo se ha de entender la secularización para que de verdad resulte explicativa de la modernidad» (p. 94). De aquí se puede concluir que lo hace la secularización es darle a la razón humana el estatuto de totalidad que se le había otorgado a lo divino.

El filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, exponente de la filosofía de la liberación latinoamericana, también queda incluido en el planteamiento hermenéutico-analógico de Beuchot, lo que nos muestra que la hermenéutica analógica es un pensamiento trazado desde América Latina. De esta forma se puede sostener que «Dussel, ha sido pues, uno de los antecedentes de la hermenéutica analógica con su pensamiento de la analogía entendida como anafórica, es decir, la analogicidad en la dialéctica o la dialectización de la analogía» (p. 101). Es importante mencionar que la filosofía de la liberación se fundamenta en una ética liberadora, sustento indeleble del mismo planteamiento filosófico de la americanidad del pensamiento, una americanidad que se sustenta en el respeto y la promoción de la vida, no sólo de la vida biológica, sino incluso de la vida simbólica y cultural, que es lo que podemos denominar «la calidad de vida» o, como dirá Beuchot: «calidad de vida, o la vida buena, superar las éticas de la justicia hacia las éticas del bien» (p. 106). Es aquí donde resurge el planteamiento ético de la filosofía de la liberación y de la hermenéutica analógica.

Hay que señalar también un término que Dussel propone para el aspecto libertario de la filosofía de América Latina, el de «transmodernidad». Beuchot afirma que «lo transmoderno no es exactamente lo posmoderno, aunque comparte con él la crítica a la modernidad, que es tal vez lo más sobresaliente de la posmodernidad misma» (p. 108), eso transmoderno es pues un nuevo sistema que intenta dar cabida a todos los desechados, los excluidos, los segregados. Me gustaría concluir este segmento dedicado a Dussel, con palabras del propio Beuchot: «en realidad la analogía, la enelética, es la que nos permite cuestionar, renovar, superar la univocidad reduccionista de lo ya dado y la equivocidad de lo incierto e irreductible. Creo que por eso puede llamarse una propuesta no sólo posmoderna, sino transmoderna» (p. 112).

El último apartado del libro está dedicado a las aplicaciones de la hermenéutica. Consideraré lo más importante de cada una de ellas:

Filosofía: en el ámbito filosófico es donde más se ha desarrollado la propuesta hermenéutica de Beuchot, ya que es desde donde florece el método mismo. La hermenéutica analógica aplicada a la

filosofía nos puede dar una comprensión de los mismos textos que no esté encaminada a lo múltiple ni a lo único, sino a lo mediado.

Pedagogía: en el ámbito pedagógico la necesidad de la hermenéutica se muestra en el aspecto de la acción significativa que se da con los alumnos dentro del aula. Es conveniente decir que el aula puede incluso ser vista como un texto en el cual pueden interpretarse las acciones de los actores involucrados: alumnos y profesores. «Es un texto vivo, en la línea de la acción significativa como texto ya que las acciones y aptitudes que se adoptan en el aula están cargadas de simbolismo» (p. 120). Ello nos da una indicación acerca de la importancia de la hermenéutica dentro del espacio pedagógico.

Derecho: el trabajo hermenéutico analógico se ha dirigido también al ámbito legal. Nuestro autor se centra en concreto en la tesis de Napoleón Conde Gaxiola en lo que respecta al derecho de los menores. La hermenéutica ayuda a la aplicación del derecho, ya que la prudencia tiene el esquema de la analogía, «por lo cual en la jurisprudencia la mayor parte del trabajo es encontrar analogías entre leyes y entre casos» (p. 123). Es ahí donde la virtud de la equidad debe imperar.

Antropología: la hermenéutica analógica tiene relación con la antropología, a raíz de la cultura o, mejor dicho, desde la antropología cultural. En ella se ve al hombre como un animal analógico, idea que se rescata tanto de Ernest Cassirer, con su animal simbólico, como de Luis Cencillo, con su animal hermenéutico.

Es así como el planteamiento hermenéutico analógico del pensador mexicano Mauricio Beuchot intenta recuperar la analogía que se ha venido desarrollando paralelamente al pensamiento del hombre, afín a su racionalidad. Por ello considera que «la analogía ha dado a la hermenéutica la maleabilidad de militar entre lo unívoco y lo equívoco». A partir de lo cual se puede afirmar que *Lineamientos de hermenéutica analógica* es una excelente introducción a la teoría de este pensador mexicano contemporáneo.

Juan José Láriz Durón
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Harry G. FRANKFURT, *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, trad. Miguel Candel, Barcelona: Paidós 2006, 80 pp.

El virus de la charlatanería y la importancia de la verdad

Harry G. Frankfurt, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Princeton, ha logrado popularizar la filosofía moral seria y bien argumentada como quizá nadie lo hacía desde el fallecimiento del británico Bernard Williams. Tras la reciente pérdida de Richard Rorty, Frankfurt se alza sin duda alguna en el actual panorama de la filosofía moral popular como una autoridad. No por nada ganó en 2005 el «Bestseller Award» en la categoría de Filosofía. El texto que le mereció dicho reconocimiento fue la reedición de un viejo ensayo escrito en 1986, publicado en la revista *Raritan*, titulado «On Bullshit» (New Jersey: Princeton University Press 2005). Este breve ensayo o pequeñísimo libro, ha sido traducido al castellano por Miguel Candel en 2006, y publicado en la curiosa y bien cuidada colección «Contextos» de la editorial Paidós.

¿Pero qué nos sugiere el quizá extravagante título *On bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*? El diagnóstico inicial de Frankfurt es acertado: «Uno de los rasgos más destacados de nuestra cultura es la gran cantidad de bullshit (“charlatanería”) que se da en ella. Todo el mundo lo sabe. Cada uno de nosotros contribuye con su parte alícuota. Pero tendemos a no darle importancia. La mayoría confía bastante en su capacidad para detectar la charlatanería y evitar verse afectado por ella. Por eso el asunto no ha suscitado nunca demasiada preocupación ni ha sido objeto habitual de investigación» (p. 9). Sin embargo, a pesar de nuestra aparente capacidad para detectar la charlatanería, ésta abunda y día con día somos o sus víctimas o sus principales promotores. Lo cierto es que carecemos de una valoración consciente de lo que la charlatanería significa para nosotros o, dicho de otro modo, carecemos de una teoría de la charlatanería. Sin dicha teoría resulta

del todo evidente que seremos incapaces de combatirla o siquiera de comprender sus devastadoras consecuencias. El objetivo de *On Bullshit* es claro: «Lo único que pretendo es dar una definición aproximada de “charlatanería” y explicar en qué se diferencia de lo que no es tal. O bien —dicho de manera algo diferente— exponer, más o menos esquemáticamente, su estructura conceptual» (p. 10).

El estudio de Frankfurt es un brillante ejercicio de lo que se suele denominar «filosofía del lenguaje ordinario». A partir del uso que hacemos del término, y por tanto del concepto, de charlatanería, es posible ir delineando su estructura conceptual. En primer lugar, Frankfurt repara en que el uso del término «bullshit» —en castellano vagamente capturado por términos como «charlatanería», «paparruchas», «patrañas»— es sumamente vago. Su sentido es cercano al de falsedad, aunque en otro sentido diametralmente distinto. Otro problema es que la filosofía no ha tratado prácticamente el tema. Por ello, Frankfurt se afianza al único estudio que encuentra sobre el tópico y parte de él para realizar su propio análisis: *The Prevalence of Humbug* de Max Black (Ithaca: Cornell University Press 1985). El concepto de «humbug» («paparruchas») es ciertamente cercano al de «bullshit». Por ello, Frankfurt inicia su análisis a partir de la definición de humbug de Black: «tergiversación engañosa próxima a la mentira, especialmente mediante palabras o acciones pretenciosas, de las ideas, los sentimientos o las actitudes a alguien» (p. 14). Después de un análisis escrupuloso de todos los elementos de la definición de Black, Frankfurt concluye que ésta es insuficiente. Aunque captura algunos rasgos paradigmáticos que solemos atribuirle al charlatán —su carácter falsario, su pretenciosa motivación— la definición de Black no arriba a buen puerto: «La concepción que tiene Black de la paparrucha parece, pues, encajar bastante bien en ciertos paradigmas. Sin embargo, no creo que capte con suficiente exactitud el carácter esencial de la charlatanería. Es correcto decir que la charlatanería, tal como él dice de la paparrucha, está cerca de la mentira y que los que la sostienen dan en cierto modo una imagen falsa de sí mismos. Pero lo que dice Black de esos dos rasgos no viene, desde luego, al caso» (27-28 pp).

A partir de este momento la estrategia de Frankfurt será llevarnos de la mano a través de un par de anécdotas wittgensteinianas para delinear un poco más el concepto de charlatanería. En primer lugar, Frankfurt menciona que Wittgenstein en cierto momento de su vida aseguró que un fragmento del poema de Longfellow podría servirle de lema: «En los viejos tiempos del arte / los creadores trabajaban con sumo cuidado / cada elemento, por diminuto e invisible que fuera, / pues los dioses están en todas partes». Es bien sabido que Wittgenstein fue de los principales combatientes contra los charlatanes. Para Frankfurt, dicho poema-lema explica las razones de ello. Para Wittgenstein, en palabras de Frankfurt, los charlatanes son análogos a los malos artesanos: «¿Acaso se parecen en que la charlatanería siempre es zafia y poco exigente, nunca busca la perfección y en su montaje jamás se presta una atención meticulosa a los detalles a los que alude Longfellow? ¿Es el charlatán (bullshiter), por su propia naturaleza, una persona zafia? Su producto, ¿por fuerza ha de ser desaliñado o basto? La palabra shit (“mierda”) en el equivalente inglés bullshit indica sin duda eso. Un excremento no es objeto de diseño ni trabajo sistemático; simplemente, se deja salir o se echa. Puede que tenga una forma más o menos coherente o puede que no, pero lo que es seguro es que en ningún caso ha sido “trabajado”» (30-31 pp). A pesar de lo sensata —y cómica— que suena esta respuesta, falla en su profundidad. Frankfurt es consciente de que —aunque no lo dice de esta manera— a pesar de que el descuido y la poca exigencia son condiciones suficientes de la charlatanería, no son condiciones necesarias. En otras palabras, aunque un producto descuidado y poco exigente suele ser bullshit, no toda bullshit es descuidada y poco exigente. Los casos paradigmáticos son las relaciones públicas, la publicidad y la política. Sabemos todos que en estos ámbitos abundan los charlatanes, sin embargo no podemos negar la destreza y meticulosidad de su arte.

Por ello, Frankfurt recurre a una segunda anécdota recogida por Fania Pascal en sus recuerdos sobre Wittgenstein. Pascal cuenta lo siguiente: «Me acababan de extirpar las amígdalas y me hallaba en el Evelyn Nursing Home con el ánimo por los suelos. Entonces llamó Wittgenstein. Yo gruñí: “Estoy como un perro al

que acaban de atropellar”. Él respondió con fastidio: “Tú no tienes ni idea de cómo se siente un perro atropellado”». ¿Quién sabe lo que ocurrió en realidad? ¿Qué es propiamente lo que el Wittgenstein de su anécdota encuentra objetable? ¿Acaso no es esta anécdota una simple muestra del carácter neurótico e intolerante del gruñón austriaco? En este momento el ensayo de Frankfurt se estanca en obstáculo difícil de librar. La elección de la anécdota no es la más adecuada. Es una anécdota tan simple y trivial que no alcanza a recoger el núcleo del asunto. Frankfurt, estoy seguro, pudo elegir una mejor. Me viene a la mente aquella que narra su discípulo Norman Malcolm —desconozco si Frankfurt la conoce— respecto a uno de sus paseos por el Támesis. Malcolm nos cuenta que mientras caminaban a lo largo de la orilla del río escucharon a un vendedor de diarios anunciar que los alemanes acusaban a los ingleses de conspirar con el objeto de asesinar a Hitler. Mientras Wittgenstein confesó que eso no le sorprendería, Malcolm indignado respondió que eso resultaba imposible dado el carácter nacional de los británicos, el cual no permitiría que tramaran algo tan sospechoso. Años después, Wittgenstein escribiría a Malcolm que dicho acontecimiento siempre le venía a la cabeza cuando pensaba en él, pues no comprendía cómo un filósofo podía utilizar un lenguaje tan primitivo, superficial y peligroso, propio de los periodistas. Al fin y al cabo, lo que Frankfurt trata de entresacar de la personalidad de Wittgenstein es que los charlatanes, a los que tanto odiaba el filósofo austriaco, hacen gala de su desinterés por decir la verdad, por cuidar sus palabras, por construir sus oraciones —y, por tanto, su pensamiento— con el mayor cuidado y exactitud.

A partir de este punto, el ensayo de Frankfurt goza de una lucidez asombrosa. Los vericuetos a los cuales lo lleva el relato de Pascal, a pesar de ser laberínticos y no prometer salida alguna, lo conducen correctamente a la tesis principal de su ensayo: la naturaleza de la charlatanería. Así lo escribe Frankfurt: «la afirmación de Pascal aparece como ajena a todo interés por la verdad: no le preocupa el valor veritativo de lo que dice. Por eso no se puede considerar que esté mintiendo; pues ella no presume conocer la verdad, por lo cual no puede estar enunciando deliberadamente

una proposición que ella sabe de antemano falsa: su afirmación no se basa ni en la creencia de que es verdadera ni — tal como corresponde a una mentira — en la creencia de que no lo es. Es precisamente esa ausencia de interés por la verdad — esa indiferencia ante el modo de ser de las cosas — lo que yo considero la esencia de la charlatanería» (43-44 pp). A través de esta afirmación, ahora Frankfurt nos conduce por el camino agudo de las flexiones lingüísticas: analiza otros términos que de entrada parecen tener relación con bullshit con el objeto de aclarar aun más su concepto: bull session («tertulia») y shooting the bull («cháchara»). El resultado es magnífico: «Cuando calificamos una charla de “humo”, queremos decir que lo que sale de la boca del que habla no es más que eso: simple vapor. Su discurso es vacío, sin sustancia ni contenido. En consecuencia, su uso del lenguaje no contribuye al propósito al que pretende servir. No se transmite más información que la que el sujeto daría soplando. Existen, ocasionalmente, similitudes entre el humo y los excrementos que hacen que humo parezca un equivalente especialmente adecuado de bullshit. Así como llamamos humo a un discurso totalmente vacío de contenido informativo, así también el excremento es una materia de la que se ha eliminado todo lo alimenticio» (p. 54). Para Frankfurt, el charlatán sólo habla por hablar, quizá por un gusto perverso por escucharse a sí mismo, quizá por llamar la atención. La respuesta a sus motivaciones la dará más adelante.

El siguiente paso será distinguir nítidamente al charlatán del mentiroso. Con ello Frankfurt pretende aclarar con finura la estructura conceptual de la charlatanería y brindarnos un marco conceptual y cultural para comprender sus devastadores efectos. En primer lugar, Frankfurt menciona que nosotros solemos ser más tolerantes con los charlatanes que con los mentirosos, «quizá porque nos sentimos menos inclinados a tomarnos las primeras como afrentas personales. Podemos tratar de distanciarnos de la charlatanería, pero es más probable que nos apartemos de ella encojiéndonos de hombros con impaciencia o cierta irritación que con el sentimiento de afrenta o ultraje que a menudo inspiran las mentiras» (62-63 pp).

La segunda diferencia, más conceptual y menos cultural, que

señala Frankfurt entre la charlatanería y la mentira es su grado de libertad: la mentira se sujeta a las constricciones de la verdad, mientras que la charlatanería se asemeja a un juego libre e imaginativo donde no importa si lo que se dice es verdadero o falso. En palabras del autor: «El embustero debe interesarse inevitablemente por valores veritativos. Para inventar una mentira cualquiera, ha de pensar que sabe qué es lo verdadero. Y para inventar una mentira eficaz, debe concebir su falsedad teniendo como guía aquella verdad. En cambio, una persona que decide abrirse paso mediante la charlatanería goza de mucha más libertad. Su visión es más panorámica que particular. No se limita a introducir una falsedad en un punto determinado, por lo cual no está condicionada por las verdades que rodean dicho punto o intersectan con él» (64-65 pp).

La tercera diferencia que realiza Frankfurt tiene que ver con qué se tergiversa tanto en el caso del mentiroso como en el caso del charlatán. Mientras el mentiroso tergiversa el estado de cosas al que se refiere y las creencias del hablante, el charlatán tergiversa su propósito o intención: «Lo que la charlatanería tergiversa esencialmente no es ni el estado de cosas al que se refiere ni las creencias del hablante respecto de dicho estado de cosas. Son dichas cosas lo que la mentira tergiversa, por el hecho de su falsedad. Dado que la charlatanería no tiene por qué ser falsa, se diferencia de las mentiras en su intención tergiversadora. Puede que el charlatán no nos engañe, o que ni siquiera lo intente, acerca de los hechos o de lo que él toma por hechos. Sobre lo que sí intenta necesariamente engañarnos es sobre su propósito. Su única característica distintiva es que en cierto modo tergiversa su intención» (66-67 pp). De esta tercera distinción se siguen un par de consecuencias interesantes: en primer lugar, si la intención del mentiroso es claramente alejarnos de la verdad, la intención del charlatán, por el contrario, es ocultarnos que la verdad le tiene sin cuidado; en segundo lugar, mientras el mentiroso cree conocer la verdad, y a través de dicho conocimiento ocultárnosla, el charlatán es completamente indiferente respecto al conocimiento de la verdad. De aquí se sigue otra consecuencia enorme en el análisis de Frankfurt: la charlatanería es peor enemiga de la verdad que la mentira. «Tanto al mentir

como al decir la verdad, la gente se rige por sus creencias acerca de cómo son las cosas. Dichas creencias los guían cuando tratan de describir el mundo, ya sea correctamente, ya sea engañosamente. Por esa razón, decir mentiras no tiende a incapacitar a una persona para decir la verdad en igual medida que lo hace la charlatanería. Al recrearse excesivamente en esta última actividad, que implica hacer afirmaciones sin prestar atención a nada que no sea el propio gusto al hablar, el hábito normal de una persona de tener presente cómo son las cosas puede quedar atenuado o perderse. Uno que mienta y otro que diga la verdad juegan, por así decir, en bandos opuestos del mismo juego. Cada uno responde a los hechos tal como los entiende, aunque la respuesta del uno se guía por la autoridad de la verdad, mientras que la respuesta del otro desafía dicha autoridad y rehúsa poner coto a sus exigencias. El charlatán ignora por completo esas exigencias. No rechaza la autoridad de la verdad, como hace el embustero, ni se opone a ella. No le presta ninguna atención en absoluto. Por ello la charlatanería es peor enemiga de la verdad que la mentira» (72-74 pp).

El brillante análisis de Frankfurt concluye con una reflexión en torno a las causas de la charlatanería. Si bien es cierto que siempre ha existido, y que somos incapaces de afirmar que actualmente abunde más que antes, si podemos comprender las causas que la motivan y hoy le dan foro. En primer lugar, Frankfurt menciona que nuestra arraigada creencia democrática en que tenemos la responsabilidad de hablar de asuntos que ignoramos, genera cantidades ingentes de bullshit. En segundo lugar, es determinante el clima generalizado de escepticismo y relativismo contemporáneos. La gente cree que le es imposible acceder a una realidad objetiva o a cómo son las cosas realmente. Hemos dejado de tratar de ser fieles a los hechos y ahora tratamos de ser fieles a nosotros mismos. La última reflexión de *On Bullshit* derroca la preeminencia contemporánea de la fidelidad a uno mismo, pues ¿quién dice que es más fácil ser fiel a uno mismo que a los hechos?: «Pero es absurdo imaginar que nosotros mismos estamos determinados y somos, por tanto, susceptibles de descripciones correctas y de descripciones incorrectas, a la vez que suponemos que la atribución de determinación a cualquier otra cosa se ha revelado un error. Como

seres conscientes, existimos sólo en respuesta a otras cosas y no podemos conocernos en absoluto a nosotros mismos sin conocer aquéllas. Más aún, no hay nada en la teoría, y ciertamente nada en la experiencia, que sustente el extraordinario juicio de que lo más fácil de conocer es la verdad acerca de uno mismo. Los hechos que nos conciernen no son especialmente sólidos y resistentes a la disolución escéptica. Nuestras naturalezas son, en realidad, huidizas e insustanciales (notablemente menos estables y menos inherentes que la naturaleza de otras cosas). Y siendo ése el caso, la sinceridad misma es charlatanería» (pp. 79-80).

Al final Frankfurt ha dejado una tesis en el tintero. Podemos estar de acuerdo en que la charlatanería se caracteriza por un desinterés por la verdad, también podemos aceptar que la charlatanería es peor enemiga de la verdad que la mentira, pero ¿por qué debe importarnos tanto la verdad? ¿Acaso no es un concepto del que podemos simplemente prescindir? Cabe señalar que es en este contexto donde surge naturalmente su segundo ensayo: Sobre la verdad (*On truth*), publicado al año siguiente del éxito editorial de *On Bullshit*.

Mario Gensollen
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Nicolás GRIMALDI, *Breve tratado del desencanto*, trad. José Montelongo, México: Los libros de Homero 2007, 93 pp.

La imaginación, el deseo, y un principio de sabiduría

Acaso ningún saber se encuentra mejor difundido que éste: la realidad siempre es decepcionante. Aquello que nuestra imaginación vislumbra del futuro anhelado y que prometía la felicidad no parece ya ni tan deseable ni tan feliz en cuanto se vuelve presente. Esto inquieta a Nicolás Grimaldi, profesor emérito de La Sorbona e, indudablemente, filósofo.

Este *Breve tratado del desencanto* hace que uno se pregunte si la desilusión es lo único que el futuro nos depara. Y es que, como se señala en el texto, no podemos dejar de esperar: la propia conciencia tiene la forma de la espera, de modo que, cuando no hay nada que esperar, es el tedio lo que nos ahoga. ¿Habrá que decir, pues, parafraseando a Schopenhauer, que oscilamos entre el desencanto y el tedio? Si el futuro imaginado, al devenir un presente real, parece perder su encanto, ello podría hacernos pensar que, en efecto, lo imaginario es más rico que lo real. Pero Grimaldi hace ver que no es así, que lo real es inagotable y lo imaginado depende de lo real (no podemos imaginar nada que no provenga de lo que hayamos vivido antes). Así, la respuesta debe buscarse en la naturaleza del mismo deseo. Hay en ella una contradicción, en efecto, pero no la consistente en que el deseo tienda a su propia aniquilación, sino aquella por la que siempre se desea lo que no puede agotar nunca el deseo. De esta manera, la satisfacción de un deseo en particular no equivaldría a su aniquilación, sino más bien a su prolongación: «desear — dice Grimaldi — es siempre desear lo imposible» (p. 87).

Así, la esencia de la vida es la tendecia, y la de ésta es la inquietud, por lo que Grimaldi no piensa que se deba renunciar al deseo, como lo hacía Schopenhauer, para encontrar la única posible felicidad, a saber, la ausencia de dolor. Nuestro autor encuentra que

nos hallamos empeñados por lo regular en escapar por la rendija cuando la puerta está completamente abierta. Es en lo que no pudimos imaginar donde encontramos esa plenitud de lo real que se pierde con la anticipación. Pero lo inimaginable, lo sorprendente, es infinitamente más que lo que el más imaginativo sea capaz de imaginar.

Así, en el texto Grimaldi nos obsequia, tomándonos por sorpresa, lo que él llama «algunos rudimentos de sabiduría»: en lugar de festejar anticipadamente el advenimiento de lo que imaginamos, podríamos regocijarnos de aquello que fuimos incapaces de imaginar y que, por ende, no esperábamos: «casi todo sería una sorpresa para quien, esperando siempre, sin embargo no esperara nada. Entonces acogeríamos y celebraríamos como una munificencia la gloria de cada instante» (p. 93). Esperar, pues, lo inesperado, como sugería Heráclito, si se quiere ver en lo real un regalo encantador por sorprendente, o esperar lo que se ha imaginado, y no ver en el advenimiento de lo real sino la ausencia de lo que, no habiendo tenido nunca, se ha perdido ya. Tal es el principio de sabiduría con el que se cierra el libro.

Ahora bien, más allá del texto de Grimaldi, es posible pensar en el condenado a muerte que anticipa con minucioso tormento su encuentro con el verdugo o la hoguera. En efecto, él también espera, y acaso la tortura real no sea tampoco como su imaginación anunciaba. Si la anticipación del futuro deseado nos depara desencanto, ¿entonces qué nos traerá la previsión de un futuro no deseado? ¿Una especie de felicidad opuesta a la tristeza de la decepción? Es claro que aquí no cabe hablar de desencanto (tema del ensayo del que aquí se trata), pero sí quizás de su opuesto, que podría ser el tema de un ensayo paralelo al de Grimaldi. Y es que, si la conclusión del *Breve tratado del desencanto* es que lo sabio es no dar rienda suelta a la imaginación, al menos en el territorio que contiene lo que se desea (de forma que la realidad pueda sorprendernos y tener su propio encanto), la conclusión, en cambio, de este otro ensayo que imaginamos apenas, sería en efecto que, al menos en lo que se refiere a lo que no deseamos, o mejor dicho, deseamos que no ocurra, lo más sabio es la espera, es decir, el pesimismo (de forma que la realidad no nos sorprenda y pierda así lo

que la haría insoportable). A su vez, un lector que tuviera a la vista ambos ensayos tendría que llegar, al modo en el que el propio Grimaldi lo hace, al planteamiento de una paradoja: lo mejor es no esperar lo mejor, y esperar lo peor, pues así la realidad parece mejor de lo que, de otra forma, parecería.

Jorge Alfonso Chávez Gallo
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Sobre las colaboraciones

Euphyia es una revista especializada de filosofía, de periodicidad semestral, dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en *Euphyia* artículos de difusión, panorámicos o generales, teológico-apologéticos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

Euphyia no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía, siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

Las colaboraciones deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Euphyia* pueden ser de cuatro tipos:

- a) Artículos, cuya extensión no será mayor de 35 cuartillas ni menor de siete (en tamaño de letra 12 a espacio y medio).
- b) Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas con anterioridad en algún texto científico, de preferencia publicadas anteriormente en *Euphyia*.
- c) Reseñas críticas, cuya extensión no será mayor de ocho cuartillas, ni menor de dos.
- d) Traducciones, que consisten en breves textos (no más de 40 cuartillas ni menos de siete) que estén liberados de derechos de autor y, preferentemente, no se encuentren traducidos aún al castellano.

Euphyia reserva los derechos de todos los textos que sean publicados.

Euphyia sólo recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores en el área de Filosofía. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para su publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores o árbitros permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de dos a cuatro meses.

Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser publicable con sugerencias, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser publicable con correcciones necesarias, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporadas las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación, sin que por ello *Euphyia* se comprometa a publicarlo.

Euphyia recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de cinco líneas (100 palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas al pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía CD por correo ordinario, o vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de la siguiente manera:

a) La primera ocasión que se cite un libro:

Nombre-autor Apellido-autor, *Título del libro*, traductor, lugar-de-edición: editorial año-de-publicación, [volumen] página (edición original).

Luis VILLORO, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo Veintiuno Editores 1982, p. 17.

Stanley CAVELL, *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, trad. Diego Ribes, Madrid: Síntesis 2003, p. 435 (inglés: *The Claim of Reason. Wittgenstein,*

Skepticism, Morality, and Tragedy, New York: Oxford University Press 1979).

Siempre deberá citarse según la primera edición o sucesivas reimpressiones de la misma, salvo el caso en que intencionalmente se quiera citar una edición posterior.

b) La primera ocasión que se cite una revista:

Nombre-autor Apellido-autor, «Título-artículo», *Nombre-revista*, volumen {romano}-número {arábigo} (año), página.

Alan M. TURING, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind* LIX-236 (1950), pp. 433-460.

c) En sucesivas ocasiones basta con poner el apellido del autor y las dos primeras palabras del título (o más si hiciese falta para su identificación):

VILLORO, *Creer, saber...*, p. 17.

CAVELL, *Reivindicaciones de...*, p. 435.

TURING, «Computing Machinery...», p. 444.

Opcionalmente se acepta el sistema de la *APA* (*American Psychological Association*).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.

Euphyía. Revista de Filosofía se imprimió
en la Ciudad de México en octubre
de 2007 bajo el cuidado editorial
de Los libros de Homero.



