





*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Mtro. José Luis Lariz Durón
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITOR

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-III*

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-III*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies 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 de ejemplares individuales. 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.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 8

NÚMERO 15

JULIO-DICIEMBRE 2014

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:
Juan José Láriz Durón
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Centro de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía (Edificio 6 Planta Alta)
Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131
Aguascalientes, Ags. México
e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V.
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 8, Número 15, julio-diciembre 2014 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, Planta Alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editor responsable: Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V., Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en noviembre de 2014, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

Concepções éticas a partir do pensamento de Henri Bergson. <i>Ethical views from the thought of Henri Bergson</i> <i>Adelmo José da Silva</i>	9
Habermas y Levinas: hacia el diálogo desde dos niveles <i>Victoria Tenreiro Rodríguez</i>	25
La Modernidad, cuestión de estilos. Simmel y la necesaria insuficiencia de la concepción estética de la vida <i>José Gaspar Birlanga Trigueros</i>	49
El imperio del hombre-masa en la sociedad del siglo XX según Ortega y Gasset. El caso argentino <i>Mora Perpere Viñuales</i>	75
Metáfora y conocimiento. Estudio de la crítica al conocimiento llevada a cabo por Nietzsche en <i>Sobre verdad y mentira</i> <i>en sentido extramoral</i> y en la <i>Genealogía de la moral</i> <i>Indalecio García</i>	91



*Concepções éticas a partir do pensamento
de Henri Bergson. Ethical views from the thought of
Henri Bergson*

Adelmo José da Silva
Universidade Federal de São João del-Rei
Departamento e Filosofia e Métodos
adelmojs@ufsj.edu.br

A obra de Henri Bergson «As duas fontes da moral e da religião», possui uma marca de independência em relação aos assuntos outrora tratados por este pensador. É também uma obra que mereceu do autor uma atenção e dedicação especiais. É fato conhecido de que este filósofo não se deixou, em nenhum momento de sua elaboração, se tomar pela pressa e ansiedade de concluir a finalização e nem mesmo a conclusão das etapas da supracitada obra.

No período de elaboração até o momento de sua publicação, o filósofo francês dedicou-se a vários tipos de leitura e uma vasta documentação ligada ao assunto por ele tratado na referida obra. Assim, da redação até a publicação, demorou-se muitos anos dedicados ao trabalho, cujo objetivo do autor era elaborar e apresentar algo inteiramente novo, interessante, pertinente e que servisse como colaboração à filosofia de forma geral.

Bergson desejou construir uma tese, demonstrá-la e abrir o espaço necessário para o debate e discussão em torno dos temas ali tratados.

Alguns conceitos, ali presentes, já haviam sido anteriormente apresentados em outra obra de sua autoria, ou seja, na «Evolução criadora». E, em alguns momentos, o filósofo faz menção a esta obra, mas sempre feitas de forma explícita e, possivelmente, para não comprometer e deixar pairar dúvida sobre a sua verdadeira originalidade. Daí a importância de se considerar «As duas fontes da moral e da religião» não fracionada, mas sim na sua totalidade. E também considera-la especialmente como uma obra que possui uma verdadeira autonomia em relação às demais. O mesmo se diz para a forma de se fazer a sua leitura, ou seja, considera-la sob o ângulo da autonomia e independência em relação ao que outrora tinha por ele sido apresentado e discutido filosoficamente.

Ao fazer referências à outra obra de sua autoria, «Evolução criadora», Henri Bergson mostra, de alguma maneira, um certo elo em termos de preocupação e método. O que em nada compromete a autonomia e independência de sua última obra. Observemos que dois conceitos centrais trabalhados por Bergson em a “Evolução criadora”, a saber, duração e espaço, são marcados pela ausência de uma distinção. Isto sugere que, em sua última obra, parece nos que há uma retomada em termos metodológicos do que se enunciou na anterior obra acima mencionada. É como se Henri Bergson retomasse esta bipolaridade conceitual e desejasse dar prosseguimento à esta pesquisa, agora sob um novo foco de investigação filosófica.

Mas o fato é que «As duas fontes da moral e da religião» é uma obra que possui um diferencial marcante, pois se dirige diretamente à vida. Perguntamo-nos, portanto, em que sentido isto se ocorre? Ora, ao tratar da moral, seja ela fechada ou aberta, Bergson sugere e remete à sua fundamentação. Seja ela fechada ou aberta, conforme sua designação, a mesma possui uma base que é onde a mesma se sustenta. Este

fundamento para a moral em suas duas formas e modalidades, não se refere à razão.

O mesmo se diz em relação à sociedade que também não serve como fundamento para a moral. Ou seja, a racionalidade e a sociedade, de acordo com o pensamento de Henri Bergson, não servem com base para a moral em nenhuma de suas formas e modalidades. O fundamento, seja ele fechado ou aberto e que está subjacente à moralidade, ao invés de se referir à razão e mesmo à sociedade, se refere à vida mesma.

A creditamos que esta seja a tese principal defendida por Henri Bergson nesta obra, a saber, o que funda a moral e a religião, longe de ser a razão e a sociedade, não é outra coisa senão a própria vida, naquilo que existe de mais transcendente e absoluto.

Esta é uma colocação apresentada de imediato, sem que o mesmo tenha apresentado a questão supostamente vista como a mais importante.

Ao referir-se à vida, Bergson refere-se à questão dos sentidos a ser-lhe conferido. Não se trata somente da vida de uma maneira geral, mas, de forma mais precisa e particularizada. Diz respeito aos dois sentidos próprios a ela ligados. E que são apresentados, a partir desta última obra, como dois sentidos que se opõem de forma bastante clara e evidente. Cada um se dirige a uma direção nitidamente oposta em relação à outra.

Trata-se de uma experiência imanente à vida e à história dos homens de forma geral e que os colocam sempre numa posição em que os mesmos se percebem diante de situações inteiramente contrárias uma a outra.

Os dois sentidos possuem a capacidade de dar direcionamento à história, não apenas a dos homens em suas individualidades, mas a da história de maneira geral, da sociedade como um todo, da vida, bem como do universo. Porque o

sentido se relaciona como o direcionamento, como o caminho indicado e a ser percorrido em direção a algum objetivo.

E aqui entra a experiência moral vivenciada pelos homens e pelas sociedades. E que está relacionada, à luz do pensamento de Bergson, com a vida em seus diversificados aspectos. É também critério fundamental, quando se trata de distinguir e evidenciar a diferenciação entre o fechado e o aberto no pensamento deste filósofo.

O fechado e o aberto, além de remontar à vida, como geralmente é percebido em um primeiro momento, deve ser visto como elementos eventualmente presente e norteadores da vida em um sentido e dimensão bastante particulares.

Isto sugere nos que, ao se colocar em contato com a experiência moral, a ação do homem que vive esta situação, pode ser identificada, a partir da compreensão e percepção destes dois conceitos antagônicos, o fechado e o aberto.

A experiência moral é apresentada por este filósofo como o centro e referência de quase tudo que é mostrado em «As duas fontes da moral e da religião». Segundo ele, a moral que possui como base a abertura foi partilhada por grandes personagens que se fizeram presentes na história desde a sua antiguidade até os tempos atuais.

Trata-se de uma experiência que encontra-se presente em graus diferenciados nestes mesmos personagens históricos. Isto quer dizer, em alguns o comprometimento moral pautado na abertura se destaca mais em termos de presença, enquanto que em outros é menos evidente. Interessante observar também que sua presença é responsável pelos grandes atos praticados dentro da história humana. Outro aspecto igualmente merecedor de atenção é que a prática moral, onde subjaz a abertura, independe de uma vinculação religiosa, visto transcender inclusive esta experiência.

Henri Bergson faz menção aos homens e mulheres que marcas positivas do ponto de vista moral, dentro da história. Menciona que tais personagens transformaram as situações sempre no sentido do aperfeiçoamento moral e ético.

Imaginamos que alguns fatores determinantes vieram contribuir decisivamente para a estruturação do pensamento de Henri Bergson. Dentre estes fatores externos e decisivos na estruturação de seu pensamento, apresentamos a primeira guerra mundial com suas consequências negativas e traumatizantes para toda a humanidade. Acreditamos, que em um primeiro momento, Bergson tenha acreditado e apostado na capacidade humana de perceber, intuitivamente, o males provocados por uma guerra daquela proporção. E que, mais que isto, ao perceber os males em função deste trágico acontecimento histórico, o homem pudesse intuir sobre a sua negatividade. Que pudesse avaliar as suas repercussões ruins para todos e ser capaz de assumir uma postura moral diante deste quadro. Em outras palavras, se por um lado o racionalismo pudesse apontar no sentido de não aprovar, mas pelo menos admitir a guerra, a intuição estaria ali para resguardar o bom senso e assegurar a importância dos acordos e da paz mundial. Isto considerando que a inteligência e a razão como elementos incapazes de esgotar a totalidade do real em termos de uma percepção total e absoluta da realidade. E, diante desta constatação de limitação da razão em termos de percepção total, estaria ali a intuição que, de uma força inexplicável do ponto de vista racional, seria capaz de transitar em um terreno nada familiar à razão e à inteligência, descortinando uma verdade inacessível por completo à racionalidade.

Esta era a grande aposta deste filósofo francês, apresentado de modo especial na sua obra «Evolução criadora». Assim

Bergson pensou que, num determinado momento, aconteceria a percepção de que o uso somente da inteligência seria percebido como incapaz de encontrar uma solução para a situação de conflito e guerra. E que, no instante desta percepção, se encontraria um lugar a ser destinado à intuição, que, de forma mais abrangente, apontaria cominhos, até então, ainda não trilhados e que conduzissem a soluções pacíficas. Onde, deste modo, o simples uso da força bruta seria interpretado como ineficaz diante do grande desafio que era o de assegurar uma paz mundial e verdadeiramente duradoura.

Em termos concretos, Henri Bergson, apontava os males decorrentes de um eventual nacionalismo exacerbado. Insinuou que isto culminaria numa postura de fechamento em relação aos outros povos. Evidentemente, ele não se pronunciava em direção a uma completa ausência de nacionalismo. Esta não era a sua posição, mas sim a de que um nacionalismo levado ao seu extremo poderia gerar uma série de consequências negativas do ponto de vista da ética e da política. Especialmente se este nacionalismo exacerbado assumisse as feições de um chauvinismo e, conseqüentemente, se voltasse somente para si mesmo, fechando se completamente em relação às demais nações. Que impossibilitasse as relações e diálogos entre os diferentes povos.

Isto era considerado por Henri Bergson como um grave equívoco que poderia ser tomado como o fechamento tão abordado por ele em «As duas fontes da moral e da religião».

Deste modo, ele sinalizava sobre a necessidade de ir mais além das fronteiras e contemplasse o todo, a humanidade de um forma geral. Mostrava a inconveniência de uma atitude que viesse enclausurar as nações em si mesmas numa verdadeira endogenia política.

Isto era apontado como uma possível explicação para os conflitos e indisposições internacionais que, quase sempre, acabavam desembocando em confrontos e guerras, muitas das quais com sérias implicações sociais e políticas para todos os povos.

Numa situação de endogenia política, uma nação envolvida neste quadro, não conseguiria enxergar além de sua próprias fronteiras. Não possuiria condições de visar senão o seu próprio interesse e bem estar. Ficaria impossibilitada de uma visão bem mais abrangente e de um horizonte maior. Precisamente aquela em que os povos são vistos como objetos de uma preocupação por parte de todas as comunidade políticas internacionais. E a questão do bem comum, enquanto aquilo que deva ser partilhado pela humanidade como um todo, ficaria seriamente comprometido e relegado a um outro plano que não fosse o primeiro.

A consideração bergsoniana é de que, aquilo que afeta a integridade do homem em sua constituição humana não diz respeito apenas ao seu país, ao seu grupo, à sua cultura, mas sim à humanidade de forma geral. Pois onde se encontra um só homem, ali está a humanidade em si representada. O mesmo vale dizer que, não contemplar os homens em suas individualidades, significaria negligenciar o aspecto maior. A saber, desconsiderar o conceito de humanidade enquanto totalidade dos homens dotados de direitos que devam ser considerados não apenas nacionais, mas sim direitos que se referem às dimensões internacionais e humanas.

Assim não deveria haver hostilidades e conflitos entre duas ou mais nações, se estas se compreendem como fazendo parte de um conjunto maior que é a humanidade. E o interesse de uma, mais do que um interesse ligado às fronteiras nacionalistas, deveria ser sob um ponto de vista moral,

mais abrangente e estar ligada aos interesses de toda a humanidade. Isto se compara à inteligibilidade racional, onde não há como se pensar em oposição de verdades inteligíveis e racionais.

Uma possível atração por um nacionalismo fechado, portanto, deve ser considerado por Bergson como algo que não apresenta chances de colaboração universal. É visto por ele como algo não condizente com o eticamente desejável e que, eventualmente, possa representar riscos e ameaças para a comunidade universal em sua totalidade. Especialmente quando este chauvinismo se apresenta como absoluto, detentor da verdade inquestionável, sem mostrar chances de diálogo com outros povos. Segundo ele, uma nação fechada não reconhece o diferente em seu variados aspectos. Não abre as possibilidades de diálogo e volta se apenas para si mesma como se a outra realidade não existisse.

O não reconhecimento e a ausência desta visão universal levaria, quase sempre, a pensar o outro como sendo a ameaça. E, enquanto ameaça, acarretaria a ideia de ser algo que precisaria ser exterminada como forma de garantir a sua integridade endógena. É onde o extermínio é pensado como solução e garantia.

Por outro lado, Henri Bergson sugere a necessidade de se pensar, de modo especial, no patriotismo aberto e que se diferencia radicalmente do chauvinismo, do fechamento. Este, ao contrário, por não encontrar se fechado em si mesmo, considera a humanidade como um todo. O interesse pelo homem é sempre visto como um interesse ligado aos interesses da humanidade e, portanto, que deva ser considerado sempre.

Segundo Bergson, o caminho para se conseguir a tão sonhada paz universal passa, necessariamente, pela patriotismo aberto. E só uma adesão a este tipo de postura, levaria as pessoas

a terem uma visão de humanidade que deva ser considerada e tratada com devidos cuidados e eticamente como um todo.

Mas, do ponto de vista histórico, o que se notou é que Henri Bergson, embora tenha sugerido e apostado seriamente na aceitação desta proposta, a guerra foi um fato. E este recebeu dele a consideração de que projetos políticos fechados em si mesmos acarretaram este episódio. Ao invés de se aderirem ao patriotismo aberto com seus benefícios e vantagens em todas as dimensões para a humanidade, as pessoas, especialmente as envolvidas naquele contexto de guerra, optavam pelo fechamento. O que acabava se desencadeando no amor exagerado à pátria, traduzido num radicalismo. E especialmente na desconsideração do que estivesse além das estreitas fronteiras nacionalistas. Com isto Bergson se deparou com um quadro histórico por ele diagnosticado como de nações fechadas em si mesmas e envolvidas num conflito universal. E onde estas não mostravam se outra atitude senão a de hostilidades mútuas e recíprocas.

Isto era visto por ele como um demonstração explícita e cabal do que foi apresentado em «As duas fontes da moral e da religião» e por ele conceituado como fechamento e em oposição à abertura. A consideração bergsoniana, portanto, é de que a hostilidade e o radicalismo resultantes do fechamento fizeram com que os dirigentes nacionalistas radicalizassem mais ainda o conflito.

Henri Bergson entendeu que, naquele momento específico de conflito universal, uma proposta como a apresentada por ele poderia poupar a humanidade de uma série de sofrimentos e outras graves consequências.

Através de sua filosofia, pode ser observado que Bergson é um pensador que aposta na capacidade do homem de perceber, mesmo que seja de forma intuitiva, aquilo que se

apresenta como o bom senso, o razoável e o sensato. Esta capacidade de percepção do razoável e sensato faz do homem um ser diferenciado. E a chance de percepção do que é sensato torna-se ainda mais possível quando se relaciona com a moral pautada na abertura e que pode ser vivenciada pelo homem em diversos graus.

No entender deste pensador, a moralidade pautada na abertura é responsável por conduzir todas as ações humanas em direção ao bem. E isto numa tentativa de fazer acontecer a verdadeira libertação de tudo aquilo que aliena e estigmatiza a existência humana. E como esta moral transcende religiões, raças, cultura, há sempre a possibilidade de a mesma ser partilhado por todas as pessoas de forma indistinta.

Consequentemente, a abertura, onde se inclui o patriotismo aberto, é proposta para ser avaliada por todos os povos e com chances reais de ser aceita e assimilada indistintamente. E isto sem trazer eventuais prejuízos para esta ou aquela manifestação cultural ou convicção política.

Em se tratando especificamente sobre os dois sentidos da vida para o homem, abertura e fechamento, Henri Bergson enfatiza a importância que deve ser dada à prática. Considera ser muito importante e possuir grande mérito a especulação filosófica, bem como a abstração. A filosofia é entendida como possuidora deste lado especulativo, onde se tem suas grandes vantagens.

Mas, igualmente é reconhecido por ele, que a filosofia não pode ficar limitada somente a este aspecto especulativo e abstrato. Ela deve se estender também para o lado prático da vida até mesmo como maneira de poder prestar a sua colaboração aos povos. Este pensador entende que a filosofia tem que provocar implicações na realidade e procurar efetuar mudanças na sociedade e nos indivíduos. Existe uma realidade social,

política e econômica que carece de transformações, e , dentro deste quadro, a filosofia possui o seu papel e tem sempre algo a dizer para esta realidade carente de mudanças.

A partir da colocação acima, Henri Bergson sugere a vinculação entre a teoria e a prática em termos morais. Em «As duas fontes da moral e da religião», ele demonstra que uma moral aberta requer, numa linha de coerência, inspirar atos de abertura. Entre o pensar e o agir é preciso que se tenha uma coerência interna, gerando assim, ações voltadas para a abertura e liberdade.

A leitura que se faz da supracitada obra bergsoniana sugere esta aproximação entre o que se pensa e que se pratica. Donde se poder falar da experiência moral em consonância ou não com aquilo que se pensa e se pratica. Mas também é importante ressaltar a independência entre uma prática eticamente correta e uma eventual vinculação de fé a esta ou aquela religião. Mesmo porque a moralidade aberta, tão abordado por Bergson, não se associa se, necessariamente, às formas religiosas. Não há a necessidade de se professar um credo ou recitar uma profissão de fé para se ter a garantia de que seus atos morais serão sempre em direção ao bem. Para Bergson, é muito importante o agir. E este deve ser sempre pautado na busca do que é bem para a humanidade de forma a mais abrangente possível.

Conclusão

Henri Bergson escreve «As duas fontes da moral e da religião» conferindo à obra um aspecto simples. Também é onde o seu propósito moral é revelado no próprio título de sua obra, onde o mesmo deixa transparecer que seu objetivo que é trabalhar uma questão sempre discutida .

A obra possui um aspecto de retomada de um assunto presente e discutido por vários outros pensadores da história da filosofia, ou seja, qual seria o fundamento da moral e especialmente o que a preside. Ao retomar o assunto, Bergson pretende ampliar esta discussão conferindo a ela aspectos novos e envolventes do ponto de vista filosófico, social e político. O propósito de ampliar e aprofundar a discussão se faz acompanhar de uma outra preocupação que é a de esclarecer conceitos essenciais ao tema. Parece nos também que a retomada está associada ao compromisso de fazer com que o tema tenha implicações diretas na realidade. E que não seja uma discussão desprovida e desvinculada de aplicações concretas na vida das pessoas, da sociedade, sob o ângulo social e político.

As categorias «fechado e aberto» são apresentadas e refletidas como sendo algo que, eventualmente, possam estar presente de forma velada, não necessariamente explícita, em práticas morais e políticas. E assim sendo, necessário se faz que, não somente seja diagnosticadas as presenças destas categorias de maneira implícitas, mas que uma posição seja tomada no sentido de salvaguardar a ética e a moral.

Consideramos ainda que, para Henri Bergson, mais significativo que a distinção de que falamos acima, é uma outra que se faz presente até de certa forma sutil e que subjaz a esta, a saber, distinguir entre o fechado e o aberto. Este é o elemento por nós considerado essencial na compreensão do pensamento deste autor. Quer dizer, só é possível verificar a existência de dois tipos de moral quando se observa que, por detrás, encontra-se o fechado ou o aberto. Este seria o critério caracterizante e aplicado como método responsável pela distinção.

Bibliografía

- Adolphe, Lydie. (1946). *La Philosophie Religieuse de Bergson*. Paris: PUF.
- Bachelard, Gaston. (1989). *La Dialectique de la Durée*. Paris: PUF.
- Benda, J. (1912). *Le Bergsonisme ou une Philosophie de la Mobilité*. Paris: Mercure de France.
- Bergson, Henri. (1991). *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*; IN: Oeuvres. 5^a édition. Paris: PUF, Édition du Centenaire.
- Bergson, Henri. (1991a). *La Pensée et le Mouvant*; IN: Oeuvres. 5^a édition. Paris: PUF, Édition du Centenaire.
- Bergson, Henri. (1991b). *L'Énergie Spirituelle*; IN: Oeuvres. 5^a édition. Paris: PUF, Édition du Centenaire.
- Bergson, Henri. (1991c). *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*; IN: Oeuvres. 5^a édition. Paris: PUF, Édition du Centenaire.
- Bergson, Henri. (1991d). *L'Évolution Créatrice*; In: Oeuvres. 5^a édition. Paris: PUF, Édition du Centenaire.
- Bernard-Leroy, E. (1898), *L'illusion de Fausse Reconnaissance: Contribution à L'Étude des Conditions Psychologiques de la Reconnaissance des Souvenirs*. Paris: Félix Alcan.
- Bretonneau, G. (1975). *Création et Valeurs Éthiques chez Bergson*. Paris: Sedes.
- Brochard, V. (1954). *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris: Vrin.
- Challaye, F. (1928). *Bergson*. Paris: Librairie Mellottée.
- Chevalier, Jacques. (1948). *Bergson*. Paris: Plon.
- Delattre, Floris et al. (1948). *Les Études Bergsoniennes*. Paris: Albin Michel.
- Deleuze, Gilles. (1988). *A Return to Bergson*, IN *Bergsonism*. New York: Zone Books.

- Féarnart, M. (1936). *Les Assertions Bergsoniennes*. Paris: Vrin.
- Silva, Adelmo José. (2001). *A relação entre a moral e o misticismo em Henri Bergson*. Tese de doutorado em Filosofia. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 2001.
- Silva, Adelmo José. (2001a). A fundamentação da moral em Bergson. *Anais de Filosofia*. (8), 45-56.
- Silva, Adelmo José. (2004). *O significado do misticismo no pensamento moral de Henri Bergson*. *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs.

Resumo

Para Bergson, as diversas formas de interpretar a moral e procurar traduzi-la na vida concreta de uma determinada comunidade ou grupo são sempre marcadas pela presença do aspecto fechado ou do aberto. De sorte que, antes de se perguntar pelo tipo de moral que é experimentada por um grupo ou pessoa, há de se perguntar, em primeiro lugar, pelo que está subjacente a ela, o aspecto fechado ou aberto. Isto equivale perguntar pela dimensão ética que preside determinada moral. Nosso objetivo é mostrar este aspecto do pensamento de Bergson no que se refere à moral e à ética e que faz com que o seu pensamento seja considerado de uma grande e significativa atualidade. Pois não se trata de perguntar simplesmente pela forma de moral vigente, mas pelo que está presidindo as relações interpessoais e modos diversos de vida.

Abstract

For Bergson, the various forms of moral and interpret and translate it given concrete life or a community marked are semper group the presence open or closed. Before hair kind of morality that experienced by person or group, is ha of ask first hair is it underlies, closed or open is. It is equivalent ask the dimension presiding determined moral or ethics. Our target display this aspect of philosophy of Bergson do not have moral and ethical referral and that was that what makes his philosophy considered large and significant present. Is not only ask form of moral, but ask what is presiding interpersonal relationships and diverse lifestyles.

Resumen

Para Bergson, las distintas formas de interpretar la moral y buscar traducirla en la vida concreta de una comunidad o grupo en particular se encuentran siempre marcadas por la presencia de aspecto cerrado o abierto. Así que, antes de pedir el tipo de moralidad que es experimentado por un grupo o una persona, en primer lugar, por detrás de ella, cerrado o aspecto abierto. Esto equivale a pedir a la dimensión ética que preside todo moral. Nuestro objetivo es mostrar a este aspecto del pensamiento de Bergson con respecto a la moral y la ética, y que hace que su pensamiento es considerado como un gran y significativo hoy. Porque no es simplemente pedir la forma de la moralidad actual, sino por lo que está presidiendo las relaciones interpersonales y las diferentes formas de vida

Palavras chaves: concepção; ética; moral e política.

Habermas y Levinas: hacia el diálogo desde dos niveles

Victoria Tenreiro Rodríguez
Universitat de Valencia, España
victoriatenreiro@gmail.com

El diálogo es una de las formas de expresión ineludibles de la convivencia y la democracia actual. Su presencia en la vida pública hace posible el paso desde una concepción agregativa hacia una concepción deliberativa de la democracia¹, como un modo de ir más allá de la apariencia de un determinado gobierno, hacia la democratización permanente de las estructuras que lo sostienen.

A través del diálogo, llevado a cabo ante la presencia del otro y mediante el proceso de dar y pedir razones que lo caracteriza, nuestra voluntad se forma y transforma conjuntamente con la voluntad de los demás; después de escuchar a los otros, nadie sale igual a como entró. Se abren, de esta manera, espacios para la formación colectiva de la voluntad y, en consecuencia, para el reconocimiento del bien común.

De esta manera, se amplía el alcance de los principios democráticos hacia las bases de la sociedad. Si bien no conocemos la democracia perfecta, consideramos que el diálogo puede mejorar las condiciones democráticas de muchos de

1 Diferencia expuesta por Cortina (2004: 143-161).

los países del mundo; sin embargo, los contextos no son los mismos. Mientras que en algunos países donde la democracia está enraizada² la tarea consiste principalmente en mejorar las condiciones de realización del diálogo o elevar su calidad, en otros países de regímenes híbridos o, peor aún, abiertamente autocráticos, se trata de hacer posible el inicio de los procesos de diálogo que, a su vez, generen la democratización siempre necesaria de las estructuras sociales.

No todas las teorías sobre el diálogo, la deliberación o la democracia se ajustan necesariamente a todos los contextos sociopolíticos. En este último sentido, nuestro estudio se apoya en la idea de que es necesario cuestionar los alcances de algunas de las más relevantes dentro de los contextos de países en proceso de consolidación democrática.

Por lo tanto, las preguntas que motivan mi trabajo no radican ya en qué hacer para mejorar la democracia o los procesos de diálogo en general, sino que intentan indagar en los supuestos que subyacen a la deliberación³, teniendo como punto de partida contextos que se le hacen esquivos⁴: ¿qué es lo que nos impide dialogar?, ¿qué es lo que nos impide mirar o escuchar al otro?; o desde su formulación positiva: ¿dónde está la fuente que nos empuja a mirar, escuchar y dialogar con el otro?

Hacer explícitos los supuestos o condiciones que hacen posible el inicio del diálogo nos ayudará a profundizar en al-

2 Término traducido de Wolfgang Merkel. Para ampliar el concepto: Merkel, 2004: 33-58.

3 En el presente artículo uso los términos «diálogo» y «deliberación» en el mismo sentido, destacando con ello los procesos dialógicos implícitos en toda deliberación.

4 Si bien por razones de tiempo y espacio no desarrollaré las interpretaciones que me han servido de referencia en este sentido, dejo el nombre de sus autores y obras principales: Moreno, 2008 y González Fabré, 2008.

gunas de sus fuentes y a comprender cuáles podrían ser los factores que orienten o empujen nuestra conducta en ese sentido. Creemos que se trata de cuestionamientos que nos llevan al ámbito de la motivación moral, es decir, al campo donde se reúnen las controvertidas preguntas por las fuentes de la moralidad y la conducta moral.

De esta manera, surge la posibilidad de replantearse el origen de los procesos de diálogo social, procurando mayor pertinencia en el establecimiento de soluciones al problema de la falta o ausencia de diálogo.

En primer lugar, presentaré algunas de las condiciones que hacen posible la deliberación dentro de la teoría habermasiana de la ética discursiva, como un modo de profundizar en las fuentes del diálogo dentro de esta propuesta.

En segundo lugar, presentaré algunas ideas de Emmanuel Levinas, en mi afán de profundizar en un proceso crítico que permita replantear el problema de las fuentes del diálogo como parte de los procesos de motivación moral, repositando las ideas de Jürgen Habermas en este campo.

Finalmente, se exponen nuestras conclusiones sobre lo que planteamos como dos niveles de motivación moral para el diálogo, útiles sobre todo en sociedades que se encuentran en proceso de consolidación democrática⁵.

5 Cabe aclarar que estas ideas han sido desarrolladas de modo exhaustivo en el siguiente trabajo: Tenreiro, V. (2013). *Motivación moral para el diálogo: Aportes desde Jürgen Habermas y Emmanuel Levinas*, presentado en diciembre 2013, a fin de optar al título del Máster en Ética y Democracia de la Universitat de Valencia.

Jürgen Habermas: las fuentes del diálogo desde la perspectiva de la ética discursiva

El planteamiento habermasiano de la *ética del discurso* constituye una referencia importante en la configuración de políticas de acción y formación orientadas al diálogo: la concepción de una *razón* comunicativa –constituida dialógicamente–, la toma de perspectiva mutua, etcétera, constituyen fundamentos para el planteamiento de dinámicas sociales abiertas al reconocimiento del otro, a las prácticas de diálogo argumentativo, a los procesos de dar y pedir razones, etcétera; sin embargo, cuando intentamos leer la ética discursiva motivados por la necesidad de comprensión y aplicación a contextos sociopolíticos que no están consolidados democráticamente nos encontramos con algunas dificultades.

Se trata de sociedades cuyos rasgos no sólo han contribuido al quiebre de las pretensiones de validez de los actos comunicativos, sino también niegan la posibilidad de segundas oportunidades (ver García Marzá, 1992: 50). Dicho en otras palabras, la dinámica social no permite el paso al nivel discursivo en la búsqueda de resolución de los conflictos sociales. Los actos comunicativos no funcionan, y el diálogo tiende simplemente a cerrarse. ¿Significa esto la absoluta inadecuación de la *ética discursiva* a contextos como el descrito? ¿Simplemente cerramos los textos deliberativos y nos remitimos a teorías sobre la guerra? ¿Qué aportes podríamos esperar de la teoría habermasiana en la *motivación al diálogo*?

Parto de la hipótesis de que hay varios supuestos o condiciones que hacen posible el diálogo dentro de la ética discursiva y que muchas veces pasamos por alto. Tales condiciones, como veremos a continuación, no se dan en algunas sociedades, aunque puedan resultar obvias para otros contextos.

Es esta tarea de darles identidad y hacerlas evidentes, por lo menos a algunas de ellas, la que nos ocupa en este momento. Quizás allí podría radicar el porqué de la inadecuación o la poca significatividad de la teoría habermasiana para algunos contextos.

El lenguaje como expresión y construcción de mundo:
el poder *creador* del lenguaje

Estoy convencido de que la deliberación no puede sólo presuponer condiciones democráticas para su realización, sino que debe contribuir a generarlas. De allí el empeño en una posible relectura de la propuesta habermasiana, poniendo el acento en el poder *creador* del lenguaje.

Si asumimos que el lenguaje es sólo un producto de un mundo de vida que en último caso está cerrado a otros mundos, podemos decir entonces que habrá siempre un alcance pobre en los propósitos de diálogo entre personas, pueblos o culturas diferentes; pero si entendemos al lenguaje también como hacedor de mundos y logramos abrir nuestro lenguaje al Otro, creando efectivamente un contexto discursivo común, quizás eso vuelva a llegar a cada mundo de vida y lo reconfigure sobre la base de prácticas comunes. Así, el lenguaje es acción social en dos sentidos: en cuanto expresa, y también en cuanto construye mundos. En el diálogo, el lenguaje puede ser concebido como posibilidad de construir un *topos* común, lugares/mundos comunes y, en este sentido, abre caminos que hasta ese momento podían plantearse inexistentes. A eso me refiero cuando hablo del poder *creador* del lenguaje.

Condiciones que hacen posible el diálogo en la ética discursiva

Apoyándome en la idea de que es en la ética discursiva donde Habermas sitúa la mayoría de las bases o condiciones donde radican la posibilidad del diálogo y la deliberación, he escogido algunas de sus obras representativas sobre el tema. Desde allí, y valiéndome de herramientas de análisis del discurso argumentativo, he llegado a una serie de conclusiones sobre la presencia de las condiciones o supuestos que hacen posible el diálogo. Las expongo a continuación:

- 1) **La referencia a un vínculo en el que ya se está con el otro**, antes de su reconocimiento como interlocutor válido. Escucho al otro y le hablo, si admito su presencia y el vínculo conmigo. Cuando no se le reconoce simplemente como Otro y no se tiene experiencia del vínculo, no hay reconocimiento del otro como interlocutor que sea posible.

Es, para Habermas, un problema que no pertenecería a la ética cognitivista que defiende (ver Habermas, 2000: 193)⁶, en cuanto nos remite a sentimientos, elementos no racionales, imaginativos, emocionales o, peor aún, entra dentro del espacio de la fundamentación existencial que, según el autor, nos lleva a la metafísica y restringe la pluralidad dentro de una visión comprensiva del ser humano (ver Habermas, 2000; 183-205). De esta manera, el autor descarta su tratamiento y desarrollo dentro de la teoría de la ética del discurso, por lo

6 Crítica que desarrolla cuando hace referencia a la «pregunta existencial» de Karl Otto Apel: ¿Por qué ser moral?

menos en principio; sin embargo, insisto, esto no nos puede llevar a desconocer su importancia como condición para que el diálogo y la deliberación sean posibles.

- 2) **La racionalización del mundo de la vida**, esto es, un apalabramiento que dé sentido a los modos de vivir. Se pone en relevancia la necesidad de hacer lenguaje e identificar lo que se vive, convirtiendo las vivencias en experiencias dotadas de sentido y, más que expresarlas, poder comunicarlas. Para Habermas, este apalabramiento implica la capacidad para articular opiniones frente al mundo y dar razones de estas opiniones, favoreciendo la toma de postura. Si no hay apalabramiento, si no hay racionalización, no hay sentido; destacaría: no hay sentido *compartido*.

Esta racionalización va muy vinculada también a la presuposición de:

- 3) Una elevada **conciencia sobre el proceso comunicativo**: En uno de sus textos (Habermas, 2008: 71), el autor enfatiza cómo la conciencia sobre los procesos comunicativos de los que formamos parte son una forma de generar ese *topos* o lugar y, por qué no, «sentir» común que propicia el diálogo. Ante la problemática de cómo hacer que proceda un diálogo frente a concepciones de mundo distintas, una de las respuestas posibles consistiría en procurar la conciencia sobre los presupuestos comunicativos del entendimiento mediado lingüísticamente (presupuestos pragmáticos), y dejando que sea dentro de ese territorio y no en la dimensión sustantiva

de los contenidos donde se identifiquen primeramente las orientaciones comunes. De esta manera se evita el desconcierto que, en un primer momento, puede derivar de la pluralidad y se podría suponer que se suman más fácilmente los distintos actores a la idea de deliberar, mientras la discusión sobre los contenidos va surgiendo ulteriormente. Discutiendo lo uno se abona en el terreno de lo otro y, al mismo tiempo, se van generando campos argumentales comunes.

- 4) Se presupone la **institucionalización de las sociedades** (se presupone sociedad, podría incluso decirse) y, con ello, se le da un peso enorme a las garantías jurídicas de la trama social. Si no hay instituciones, o siendo más complacientes, si no hay un nivel institucional consolidado –esto es, aunque los procesos institucionales puedan ser mejorables–, no hay canales de diálogo. En la democracia deliberativa habermasiana las instituciones juegan un rol clave, incluso en el proceso de formación de la opinión pública.

En conjunción con la condición de racionalización o apalabramiento a la que hacíamos referencia anteriormente, la institucionalización tiene que ver, a su vez, con los procesos de explicitación de las formas de organización efectivamente funcionantes, muy relevantes en sociedades no consolidadas democráticamente. De un modo más preciso, si se promueve la necesidad de explicar e identificar las formas de la organización social que se dan en los diversos contextos, independientemente de que éstas sean coherentes con los pactos constitucionales y las leyes establecidas, se promueven también procesos de institucionalización que reducen los abismos entre estas dos esferas (la de los pactos reales-

funcionantes y la de los pactos formales-institucionales), se inicia un proceso de reconocimiento; esto porque la norma no se pone por delante del sentido que opera en la vida cotidiana de la gente, aunque pueda ser o no su consecuencia.

- 5) Se menciona la posibilidad de que **el encuentro real con la voluntad ajena potencie el paso del uso pragmático y ético de la razón práctica al uso moral**. Ese encuentro resulta, de algún modo, de la posibilidad del cambio en el modo de plantearse los problemas desde la perspectiva ética hacia la perspectiva moral, desde un problema formulado de modo egocéntrico hacia un problema formulado en términos de bien común (ver Habermas, 2000: 124). Esto, personalmente, lo podemos interpretar como un modo en el que se pone en evidencia que el encuentro con el otro real y concreto puede ser detonador, puede ser la fuente, del uso moral de la razón práctica. De algún modo el uso ético y el uso moral, separados en el análisis, se vinculan en el proceso de motivación moral, es decir, en el proceso de generación de la acción moral.

Como lo podemos ver hasta aquí, algunas consideraciones que Habermas deja por fuera en el proceso argumentativo marcado en sus textos –los problemas de las fuentes de la moral– están contenidos como presupuestos o garantías implícitas en su discurso. Si bien entendemos que su intención es sólo sobre entenderlos y no desarrollarlos, quizás porque es un terreno precisamente ambiguo, hacerlos explícitos nos ayuda a definir políticas de acción más precisas para la motivación al diálogo en los casos que hemos descrito.

Emmanuel Levinas:
la relación con el otro y la ética del encuentro

Levinas nos ayuda a pensar el problema de la negación al diálogo desde una propuesta muy clara: el Otro, que tiene en el vínculo su lugar fundamental. Para Levinas, la esencia de un verdadero diálogo está en la relación con el Otro. Pero depende de cómo se entienda esa relación.

De la Totalidad hacia el Otro como infinito

Hay una forma de pensamiento, y con ella una filosofía, que subsume bajo sus parámetros todo lo que se le presenta. Lo que conoce o puede conocer limita, por decirlo así, el tamaño del mundo, como si el conocimiento fuera el único vínculo posible con él, o más aún, como si todos los vínculos pudieran reflejarse en la unidad del conocimiento. Entonces, como personas que pensamos los problemas –como filósofos de profesión, por ejemplo–, corremos el riesgo de reducir el mundo y esos problemas a nuestra comprensión e interpretación, al modo como los pensamos. En eso consiste, para Levinas, el pensamiento de la Totalidad.

Así transcurren las relaciones con los otros, desde esa Totalidad: se subsume al otro bajo los cánones propios –lo que Levinas llama el Mismo– y sólo así se le reconoce. Es una forma de pensar el mundo cerrada a la diferencia, a la alteridad, y en este sentido, totalizadora y anuladora del Otro. Nos hace imaginar a quien va por ahí convencido de que no hay un «afuera» de las fronteras del conocimiento, de la razón.

Pero esto no es todo. Frente a la Totalidad se presenta el Infinito como aquello que la desestabiliza, la quiebra. El infinito es el Otro en su rostro. «El modo por el cual se presenta el Otro,

que supera *la idea del Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro» (Levinas, 1977: 74); no como la manifestación de sus cualidades sino en su expresión, como aquel a quien nunca podré totalizar ni abarcar completamente, en cuanto siempre excederá mis formas de pensarlo, clasificarlo, categorizarlo. Por eso es infinito, porque se presenta como lo absolutamente inasible, impensable. De esta manera, la totalidad se rompe en el Infinito que es el Otro, no en la idea «adecuada» que me hago de él.

La relación con el Otro surge del Deseo de Infinito, un deseo metafísico. Consiste en el deseo desmesurado, de lo imposible, de lo que no puedo siquiera esperar (como la propia esperanza opera, por ejemplo, innumerables veces en nuestra experiencia) y por lo que tiendo, en concreto, al Otro. Porque es el rostro del Otro la cara del Infinito. Siendo un deseo que sucede en mí, nace fuera de mí, en el Otro. Y es un deseo que, frente a la presentación del «objeto» de deseo, no cesa, es permanente; sin embargo, la Totalidad siempre puede pretender abarcar al otro y anularlo, convirtiendo lo trascendente en inmanente, en parte de sí Mismo; como quien reduce el infinito a la idea que se hace de él y no admite un «más allá» de esa idea. La totalidad, en este sentido, es la sustantivación del infinito que, precisamente al sustantivarlo, los despoja de su infinitud.

Surge entonces la necesidad de la crítica. Ante el Otro concreto, el yo retrocede, pues se sabe incapaz de totalizarlo. Surge la conciencia de la arbitrariedad de la propia libertad y la necesidad de liberarla –paradójicamente– de tal arbitrariedad (ver Levinas, 1977: 109). El hombre levinasiano no es libre cuando se afirma en sí mismo, sino cuando se libera de su propia arbitrariedad, cuando se pone coto ante el Otro y asume su responsabilidad. La relación con el otro transcurre, de modo originario, en un ámbito de justicia que va en la dirección de la apertura al Otro. De allí no podemos escapar.

Con Levinas, la crítica y la autocrítica a las propias formas y modos de pensar es fundamental, no por *lo que* pensamos, sino por las *formas que estructuran nuestros modos de pensar* las cosas y, especialmente, los otros.

Pero el lenguaje y la moral también ocupan un lugar en el pensamiento levinasiano. El cara a cara es el modo privilegiado de esa relación metafísica; el rostro del otro destruye la idea que de él podemos hacernos, acabando con las generalidades y neutralidades. Es en ese cuestionamiento, en esa interpelación del otro en mí en donde surge la palabra y surge la conciencia moral (ver Levinas, 1977: 120). No es la palabra el medio por el que surge la relación, sino al contrario, es en la relación con el otro donde se genera la palabra. El modo primario de la relación no es el lenguaje. Incluso la propia moral es posterior; es, como la palabra, secundaria respecto a una relación que transcurre más allá de ella. Levinas reconoce que hablar con alguien es hacer conciencia, y la conciencia es moral en cuanto surge del cuestionamiento de mi libertad y, ulteriormente, del Otro que se encuentra entre muchos otros; sin embargo, el vínculo es previo a la palabra.

El encuentro con el Otro como fuente del diálogo

Partiendo de la interpretación del planteamiento de Emmanuel Levinas como una ética fundada en el encuentro con el Otro, o siendo más fieles a su vocabulario, «ética de la proximidad», surge una serie de consideraciones que expongo a continuación, sobre el problema de las posibles fuentes del diálogo.

- 1) **Es necesaria la autocrítica** a las formas de pensamiento de la totalidad, como formas totalizadoras e incluso totalitarias, que restringen la relación y comprensión del

mundo a vínculos de un solo tipo (rationales). Para dejar paso a otros vínculos, la crítica o ese sano escepticismo del que posteriormente nos habla el autor es fundamental. Incluso la moral, con un discurso positivo y muchas buenas intenciones, puede estar envuelta en esa Totalidad y constituir una farsa.

- 2) **Es el Otro el que nos abre las puertas** a otras formas de pensamiento, pues es su rostro el que nos hace ver que hay otros vínculos, no racionales, preoriginarios. Así como el infinito, siendo en su idea, me empuja a su reconocimiento, así el otro, siendo en su rostro, en la proximidad, me empuja a su reconocimiento. Es la ida hacia adelante ante lo imposible lo que media la relación, es la chispa que pone en relevancia otros vínculos. Es un reconocimiento en el que está implicada la ambigüedad de la relación. La crítica surge de la conciencia de la diferencia entre lo que conozco y la permanente tendencia a lo desconocido; entre la racionalización del mundo y lo que escapa a la razón, entre la totalidad y el infinito.
- 3) Con Levinas parece requerirse la **presencia de elementos no racionales de vinculación con el Otro**. Ante esta necesidad se perfilan dos opciones que ahora sólo mencionaremos y desarrollaremos posteriormente en las conclusiones: o la racionalidad se une a otros elementos no racionales que se constituirían en fuente de la acción moral, y caemos en el debate internalismo-externalismo; o ampliamos las fronteras de la propia racionalidad a estos elementos, lo cual equivaldría a admitir ambigüedades, desestabilizando los parámetros de la racionalidad.
- 4) **Es posible el reconocimiento del otro sin una racionalidad común**. Para Levinas, se puede ser sensible

al rostro del Otro sin que medie primeramente la racionalidad en ello. Lo más importante, para dialogar, es abrirse al otro, ser sensible a su manifestación, mirarlo y escucharlo antes de lo que dice; mirarlo y escucharlo a él, luego sus palabras. La sensibilidad llega a ser punto de partida ineludible; el fortalecimiento de la mirada personal, humanizadora, y no teórica y totalizadora, parece fundamental. Esto es posible en cuanto hay un mundo de vínculos diversos con el Otro, que están a la base del reconocimiento. No todo se agota en la relación mediada por la razón.

Cuando analizamos los supuestos o condiciones que hacen posible el diálogo en la ética discursiva bajo las consideraciones que derivan del enfoque propuesto por Emmanuel Levinas, consideramos que se generan nuevas posibilidades de interpretación sobre el problema de la motivación moral para el diálogo.

Conclusiones generales: hacia el diálogo desde dos niveles

La motivación moral forma parte de los procesos de diálogo y deliberación que surgen como alternativa para la solución pacífica de los problemas sociales que afectan a muchas de nuestras sociedades. En este sentido, la resistencia habermasiana al incluirla como parte de su teoría puede llegar a ocultar una realidad humana y sociopolítica que parece ineludible, sobre todo en sociedades que se encuentran en proceso de consolidación democrática.

Mientras Habermas nos sitúa directamente en el nivel del lenguaje, necesario y fundamental para el desarrollo del diálogo, Levinas llama la atención sobre la necesaria inclusión

de otro nivel: el de los vínculos. Bajo esta doble perspectiva, no abrimos espacio únicamente al desarrollo de un diálogo para el que ya están ganadas las voluntades, sino que contemplamos la posibilidad de que tales voluntades, desde el mismo momento en que se vinculan de diversos modos, empiezan a generar puentes que, ulteriormente, pueden derivar en el establecimiento del tan ansiado diálogo.

El mismo enfoque pragmático del lenguaje que asume Jürgen Habermas es la primera puerta que, desde ámbitos como la psicolingüística, la sociolingüística o la propia teoría de la argumentación, se abre para reconocer la importancia de las fuentes no lingüísticas y en cierto sentido no racionales de nuestras acciones discursivas. Se trata, asumiendo el vocabulario de nuestros autores de referencia, del nivel lógico-pragmático habermasiano, necesitado del nivel metafísico levinasiano; de un orden discursivo radicado en una eticidad fundamental y precedente; sin embargo, debemos tener cuidado cuando nos referimos a ese nivel metafísico. No se trata de un nivel metafísico dogmático, sino al contrario, metafísico crítico, donde la eticidad levinasiana se plantea como condición de posibilidad abierta a la pluralidad de contenido, a todo otro. En este sentido, el vínculo con el Otro es, para Levinas, la plataforma sobre la cual ha de situarse todo hecho comunicativo, lo cual tiene obvias pero retadoras consecuencias para una pedagogía orientada al diálogo.

A continuación, algunas ideas de cierre para la reflexión.

- 1) Reconstruyendo el pensamiento de Habermas desde su concepción de la razón práctica recordamos la importancia de sus fuentes kantianas, donde el uso moral implica la concepción de la persona como ser libre. En este sentido, la ética habermasiana parte de la liber-

tad como uno de sus fundamentos y, desde allí, como la otra cara de la moneda, se eleva el reconocimiento del otro como ser igualmente libre: me reconozco digno, luego puedo reconocer la dignidad del otro. El gran aporte habermasiano a esta tradicional interpretación de la herencia ética kantiana es que tal libertad no implica una racionalidad monológica sino, al contrario, se trata de una racionalidad que se reconoce tal en la dialogicidad que le es propia: soy digno/le hablo, el otro es digno/lo escucho. Por lo tanto, no hay forma de constituirse racionalmente sino en el diálogo con los otros.

Si bien Levinas reconoce la libertad en el hombre, la moral no surge de ella sino, de modo indirecto, de la vergüenza –un sentimiento– que ella como libertad arbitraria produce frente al Otro.

Para Levinas, la libertad centrada en la individualidad y la interioridad del ser comienza siendo arbitraria, y es frente al otro, como exterioridad, donde se transforma en conciencia moral. La moral se funda en el cuestionamiento que se produce frente al rostro del Otro.

- 2) Tanto Habermas como Levinas reconocen, uno desde la libertad individual y otro desde la responsabilidad por el otro, la presencia de la relación en la fundación de la moral. La diferencia está en que, para Habermas, la relación acontece *en* el lenguaje, mientras para Levinas es anterior, incluso a la razón, la palabra y a la propia moral –de allí que podamos entenderla como su fundamento–. Para Habermas el vínculo se constituye con el otro cuando decido dar razones frente a él

y lo escucho; para Levinas, estoy afectado-vinculado con el otro cuando me encuentro frente a él, ya desde el modo humano de estar en el mundo, y desde allí surge la palabra y la moralidad.

La palabra, para Levinas, es como un segundo momento del encuentro frente al otro. En el cara a cara se revela el Otro y en la palabra la relación adquiere sentido y significación dentro del mundo del conocimiento. Lo racional descansa en lo ético en cuanto radica en ese recibimiento del rostro, en el lenguaje que surge en el encuentro.

- 3) Para Habermas, la moral la encontramos al nivel del lenguaje, como construcción argumentativa propia de la racionalidad comunicativa. Para Levinas, si bien la ética está a un nivel previo, metafísico, la moral se presenta igualmente como desarrollo ulterior y, en ello, el lenguaje se hace presente; de hecho, el lenguaje es expresión positiva de esa relación metafísica; sin embargo, a pesar de esta semejanza que no esperábamos encontrar entre los autores, es importante aclarar que una cosa es que la moral se presente como farsa, como discurso totalizador y articulado sobre deberes y derechos de pretensión universalista pero desprovisto de su fuente universal originaria, y otra es que, remitiéndose a sus orígenes, busque construirse y consolidarse desde la relación cara a cara con el Otro, dentro de un proceso crítico de apertura y aceptación permanente de la diferencia. Recordemos que para Levinas la moral es cuestionamiento, «recibir al otro es cuestionar mi libertad».
- 4) En ambos autores la presencia del otro afecta positivamente a la persona, en una dirección favorable a la

motivación para la acción moral. El Otro, para Levinas, como cuestionamiento a la arbitrariedad de la propia libertad; en el pensamiento habermasiano, como voluntad ajena *real* que genera un cambio de problemas, no referidos únicamente al propio ego, sino a situaciones relativas al bien común.

- 5) Para ambos autores somos morales porque tenemos una estructura ética que nos empuja a ello. La eticidad habermasiana se funda en la estructura racional comunicativa, mientras la eticidad levinasiana lo hace en la estructura de la proximidad, del encuentro cara a cara; así, y en consecuencia, mientras la eticidad habermasiana es de origen individual, la eticidad levinasiana es de origen relacional, lo cual nos permite identificarla como una ética del encuentro o la proximidad.
- 6) Consideramos que los autores se pueden trabajar de modo complementario: si bien Habermas se instala en una racionalidad comunicativa y desde allí ve el panorama, no deja de ser cierto que para el propio Levinas esa racionalidad comunicativa es uno de los momentos de desarrollo de la relación con el Otro. Lo que aporta Levinas, bajo nuestra perspectiva, es el sentido crítico de lo no contemplado; en otras palabras, permite cuestionarnos acerca de lo no previsto, lo descartado, lo no incluido –irónicamente– dentro de la teoría *incluyente* de Jürgen Habermas.

Hay países, y sobre todo personas, que no logran hacerse con las herramientas comunicativas necesarias para participar del actuar comunicativo que los incluye y que, a pesar de ello, no merecen ser excluidos. Un modo de excluirlos es pretender que se sabe cuál es su voz; lo que resulta de ello es más ex-

clusión. Esto porque no se les mira, quizás, en su diferencia; aquí Levinas resulta fundamental. Su aporte nos empuja a reconocer la experiencia de los vínculos que nos pueden llevar a mirar y escuchar a los otros con algo más que las razones aceptadas como tales. Finalmente, se trata entonces de procurar una ética y una moral construida desde varias dimensiones de lo humano, y no exclusivamente desde la racionalidad, el lenguaje, las emociones o los afectos. Se trata de ir manio-brando con la participación mayor o menor de estos aspectos, en la crítica y la construcción de teorías morales que puedan responder a situaciones problemáticas diversas, que son al fin y al cabo el motivo fundamental de la ética: hacer más humana la vida y la convivencia de todos.

El problema de la motivación moral parece ser uno de los problemas que más fácilmente pone en jaque el campo de acción de la filosofía moral. La pregunta por aquello que nos impulsa a ser morales o a optar por la moralidad nos pone al filo de campos como la filosofía, la psicología, e incluso la religión. Ello sin contar con disciplinas que apenas me atrevo a nombrar en el presente trabajo, como la neuroética, que también nos abre fronteras, entre otros campos de estudio. Con ello queremos decir que, si bien se pueden asumir respuestas inclinadas a una u otra perspectiva, no resulta sencillo evadir las consideraciones que al respecto de los mismos asuntos se hacen desde otros puntos de vista.

Dentro de la propia teoría habermasiana, que pretende delimitar muy bien el ámbito de la teoría moral, es posible hallar el germen de la necesidad de ampliar la razón comunicativa a otras dimensiones no necesariamente lógico-pragmáticas y, de esta manera, salirse del carácter estrictamente cognitivo de su planteamiento. Surge la necesidad de incluir otros aspectos de la persona; o una razón unida a los sen-

timientos, emociones y afectos, o una razón sentimental o compasiva que los vincule de modo intrínseco.

No estamos seguros de la postura que estamos dispuestos a asumir. La asunción de una posición al respecto parece requerir algo más de investigación en los procesos de motivación moral; sin embargo, si intentáramos calibrar la balanza para hacer juicio de las posibilidades que tenemos, vemos claramente dos de ellas, ya mencionadas cuando me refería a los aportes de Emmanuel Levinas, pero desarrolladas a continuación.

- a) La consideración de la motivación moral a partir de una *razón comunicativa ampliada*: Una razón comunicativa que, sin dejar de ser racional, se alimente de diversos elementos que en principio se entienden como no racionales –emociones, afectos, sentimientos–. Se trata de una racionalidad comunicativa que no se restringe a la cognición sino que la abre a otros elementos. Se aproxima a la respuesta que, ante los límites de la racionalidad comunicativa habermasiana, han elaborado autores como Adela Cortina, donde el concepto de una razón cordial expresa la necesidad de ampliar las fronteras de esa razón comunicativa, reconociendo en ella una parte cordial o compasiva que es el asiento de la condición de la posibilidad del diálogo; es, en otras palabras, la fuente de la motivación moral para el diálogo. La razón comunicativa tiene en estos elementos una especie de condición protomoral que, estando dentro de los márgenes de la racionalidad no representa, aún, la expresión de la moralidad como tal. La motivación moral, igualmente radicada en esos elementos no cognitivos; sin embargo, queda incluida

o integrada a la racionalidad, en una versión más amplia de la misma.

- b) La consideración de la motivación moral a partir de *vínculos diversos* –no sólo racionales– con los otros: se traduce en el reconocimiento de diversas formas de establecer los vínculos con el Otro, donde no es la razón la mediación necesaria, sino, de otro modo, se refiere a un encuentro prelingüístico y precomunicativo donde aparece el otro y desde donde surge la palabra y el lenguaje; es éste el momento levinasiano del cara a cara, de la relación metafísica, de la relación ética en su sentido más fundamental. Desde esta perspectiva, la sintonía con el otro, el querer dialogar y, en resumen, la motivación al diálogo, no se generan en elementos racionales sino en elementos afectivos, emocionales, sentimentales, previos. Desde esta segunda postura, pretender la racionalización de estos elementos podría ser incluso opacar su carácter, apagar la llama que los mantiene encendidos. Habría que ser críticos ante ello.

Cuando se trata, ya no de pensar en el desarrollo de una persona sino en el de una sociedad, creo que la primera postura, la de una *razón comunicativa ampliada*, termina por tener más sentido: ampliar nuestra concepción de la razón y, dentro de ella, incluir elementos que se mantenían fuera de sus márgenes. Eso sí, siempre atentos a las formas de pensamiento en las que estamos, no vaya a ser que, sin darnos cuenta, estemos negando la posibilidad de que otras formas encuentren aceptación en nosotros. No podemos instalarnos sin más en nuestros modos de ver, sentir y pensar el mundo.

Indudablemente los discursos morales, vengan de donde vengan, hacen sus aportes en la consolidación de valores y

modos de vivir cada vez más humanos; de ello no tenemos duda; sin embargo, hay elementos previos a los discursos en los que hay que trabajar. A ello me refiero con todo lo que se desprende del trabajo de Levinas con relación a los modos de juzgar y promover las relaciones entre las personas, con enormes consecuencias para la pedagogía de la moral.

Si sólo hablamos y construimos desde los discursos del bien, apoyados en la propia validez del lenguaje, creyendo que tienen sentido por sí mismos, estamos ignorando el vacío que genera la farsa que emerge en situaciones marcadas por las contradicciones de la guerra –declarada o no–, la marginalización, la falta de voluntad y disposición a la paz. Es importante tejer la moral desde las relaciones del cara a cara, como encuentro fundante en el proceso de conquista de formas más humanas de vivir y convivir.

Bibliografía

- Bohman, J. (1996). *Public deliberation. Pluralism, complexity and democracy*. EEUU: MIT Press.
- Cortina, A. (2011). *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial*. Asturias: Nobel.
- Cortina, A. (2004). Democracia deliberativa. Rubio, J., Salmerón, M. y Toscano, M. (eds.). *Ética, ciudadanía y democracia. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Colección Monografías.
- García Marzá, D. (1992). *Ética de la Justicia. J. Habermas y la ética discursiva*. Madrid: Tecnos.
- Gonzalez Fabrè, R. (2008). Desafíos socioculturales de la vida pública en Venezuela. En Virtuoso, Francisco (coord.).

- Una mirada sobre Venezuela. Reflexiones para construir una visión compartida.* Caracas: Centro Gumilla.
- Habermas, J. (2008). *La inclusión del Otro.* Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso.* Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez.* Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2006). Ética como Filosofía Primera. En *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 43, en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>, consultado en junio 2012.
- Merkel, W. (2004). Embedded and defective democracies. *Democratization*, 5(11), pp. 33-58.
- Moreno, A. (2008). *El aro y la trama.* Miami: Convivium Press.

Resumen

A continuación presento las conclusiones de una investigación motivada por la necesidad de crear condiciones para el diálogo en sociedades no consolidadas democráticamente. Planteo una relectura de la ética discursiva habermasiana desde las críticas que hace Emmanuel Levinas a la filosofía de la Totalidad y, desde allí, propongo una serie de aportes, incluso complementarios, entre los autores. El diálogo se hace posible, pero implica la consideración de otros niveles de análisis que en principio no están contemplados en la teoría de Jürgen Habermas.

Palabras clave: ética, razón comunicativa, democracia deliberativa, totalidad, infinito, otredad.

Abstract

These are the conclusions of an investigation prompted by the need to create conditions for the dialogue in societies with defective democracies. I suggest a reading of Habermas's discourse ethics from the criticisms of Emmanuel Levinas's Philosophy of Totality and from there, I propose a series of contributions, even complementary, among the authors. The dialogue is possible, but involves considerations of other levels of analysis that are not addressed, in principle, in the theory of Jürgen Habermas.

Keywords: ethics, communicative rationality, deliberative democracy, totality, infinity, otherness.

La Modernidad, cuestión de estilos. Simmel y la necesaria insuficiencia de la concepción estética de la vida¹

José Gaspar Birlanga Trigueros
Universidad Autónoma de Madrid
josegaspar.birlanga@uam.es / birlanga@gmail.com

I

Analizar y abrazar la vida, pensarla e intuir la simmelianamente nos permitirá abordar la cuestión de los distintos modos y estilos de vida, y muy en particular del estético, pero sobre todo propiciará tomar conciencia de la vida: de ser y de hacernos vida. Hacemos nuestro también el punto de partida y planteamiento que Simmel mantenía en su *Intuición de la vida: también nosotros hacemos un ensayo para comprender la vida como tal*. Y ello es especialmente relevante en los tiempos modernos en los que lo planteaba Simmel.

En éstos, el suelo nutricio de la tragedia de la cultura, existencia y vivencia moderna es precisamente el conflicto permanente entre vida y forma, entre alma y mente, entre el flujo continuo de la individualidad y la tendencia a la estandarización, que caracteriza a la cultura moderna. Esta

1 Cabe aclarar que este artículo se encuentra también publicado, por el mismo autor, en: Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL, III Simposio Internacional: Concepciones de lo real y estilos de vida (Salamanca, 7-10 abril). En: investigacionfilosofica.usal.es/Eventos.html.

irreconciliable oposición entre individuo y sociedad, entre subjetividad y objetividad, creaba, y crea aún hoy, un malestar cultural difuso y penetrante². Pero en esa misma situación advertimos también, con Simmel, algo que se manifiesta cada vez con mayor insistencia: el deseo del individuo por alcanzar una zona segura, más allá de la zozobra y la fragmentariedad de la existencia cotidiana, para escapar a la complejidad de la vida y a la zozobra constante. Busca, en definitiva, un ámbito en donde sea posible una concepción unitaria de la vida. Adelantamos ya que para mucha gente, dice Simmel, *«ese anhelo cobra carácter estético»*, y así, parecería poder encontrar, en esa concepción artística, la ansiada liberación respecto la fragmentariedad y la angustia de la vida real³.

La vida se expresa palmariamente para Simmel en un proceso, ininterrumpido y creador: no puede ser contenida en formas u objetos. El acabamiento y la estaticidad es más bien un reclamo para abandonar y destruir los diques de la vida; para *rebasar*, cualquier forma que se presente como definitiva pero sólo para cristalizarse otra vez en nuevas formas. Ésta es la antinomia básica de la vida: que se convierte, no tanto en una patología, cuanto en la tragedia misma de la cultura, cuando separa el ámbito subjetivo del objetivo, indicando que en este proceso y entre aquellos límites que marca

-
- 2 Cuesta no reconocer la «similitud» –deuda– de los *postmodernos* para con Simmel. Éste ya indicó, como dan cuenta sus textos, cómo lo social y lo cultural son ámbitos inseparables, aunque es necesario reconocer que parte de los últimos debates sobre la postmodernidad parten del reconocimiento de la modernidad como un fenómeno sociocultural. Ciertamente que no fue sólo Simmel, también, entre otros, Marx, Weber o Durkheim, mostraron las conexiones no ya sólo entre lo cultural y lo social.
- 3 En el fondo, el fin supremo del *«art pour l'art»* consistía precisamente en aquella representación de la totalidad de forma y vida mediante un itinerario exclusivamente estético, aunque como veremos la postura de Simmel es bien distinta y no sólo en el fondo.

la propia vida, hay mucho en juego respecto al individuo y su destino. El individuo produce distintos y muy variados objetos culturales, con distintos fines a los de mantener su vida y desarrollar sus potencialidades. Así, no sólo debe emplear la totalidad de los productos humanos que pertenecen al ámbito del espíritu/cultura objetivo/a, sino que, además, ha de intentar al menos interiorizarlos y reintegrarlos en la corriente de su vida. Así pues, una vida que:

[...] rebasa constantemente los límites que la separan de su más allá, teniendo su propia esencia en este rebasamiento; el ensayo de hallar en este trascender la definición de la vida, y, aún ateniéndonos a lo cerrado de su forma de individualidad, lo hacemos solamente considerando que ésta es quebrantada en un proceso continuo (Simmel, 1950: 32).

Reintegración y rebasamiento sin cesar. Los elementos del espíritu objetivo, como formas acabadas, disociadas del torrente vital, alcanzan entonces su propia dinámica. Se hacen autónomos y se desarrollan de acuerdo con su lógica interior, ya no como medios, sino como fines en sí mismos. De tal suerte que se produce una inversión en el proceso, que bien pudiera expresarse diciendo que si al principio el hombre quiere conocer para vivir, después algunos hombres viven sólo para acumular, en el mejor de los casos, más conocimientos, cuando no se conformen simplemente con objetos. De ahí que términos como <inquietud>, <desencanto> y <ansiedad> que se traducen en el de <malestar> sean aquellos que marcan magistralmente, y no sólo por Simmel, a la cultura y existencia modernas. La consecuencia es clara: el hombre es dominado y esclavizado por sus propios productos; es decir, *El conflicto de la cultura moderna*. Conflicto, patología y trage-

dia, que hunde sus raíces en la condición misma de la vida y en su tensión con las formas, en las que aquélla, inevitable y necesariamente, se expresa. Hacernos cargo, desde una concepción de la vida, de semejante conflicto entre vida y forma en su tragedia se presenta como la *conditio sine qua non* para asumir y lograr el nuevo estilo de vida moderno, para constituirnos.

Se trata, por tanto, de producirnos, de constituirnos en protagonistas de nuestra vida, a través de la continua superación de las formas de esta vida con otras formas de existencia, cada vez más alejadas de la mera experiencia y más cercanas a la intimidad de la vivencia. Y, para ello, nos queda sólo el superarnos a nosotros mismos, asumiendo nuestras limitaciones y contradicciones. Pero para ello se impone la necesidad de un estilo de vida que pueda permitir semejante empresa: reinsertarnos de nuevo en el vértigo de la vida, en su frenético devenir, para comenzar *nuevamente* a transitar vitalmente cultura subjetiva y objetiva, vida y forma, pues «solo al hombre le es dado, frente a la naturaleza, el ligar y el desatar, y ciertamente en la sorprendente forma de que lo uno es siempre la presuposición de lo otro» (Simmel, 1986: 29).

II

La vida personal de Simmel fue también reflejo de su concepción filosófica al respecto⁴. Querer ser *más vida*, aspirar

4 Aunque para abundar, sobre esta cuestión, remitimos especialmente a los trabajos de David Frisby y Esteban Vernik, y a la revisión contemporánea del Simmel «sociólogo» que coordinó Olga Sabido Ramos, publicada por Anthropos-UAM-Azcapotzalco en el 2007. Conviene tener mínimamente presente que la consolidación académica en la vida docente universitaria no fue fácil para Simmel. De hecho sólo le llegó al final de su vida y además en

a ser *más-que-vida*: así podría resumirse su concepción de la vida: «La vida halla su esencia, su proceso, en ser precisamente más-vida y más-que-vida, su positivo como tal es ya su comparativo que en este punto se llegue al estrato en que las circunstancias lógicas imponen irremisiblemente silencio, porque es aquel de donde se nutre la raíz metafísica de la lógica misma» (Simmel, 1950: 32).

No lo fue menos su vida intelectual en la que destacó más como alentador que como sistemático, más como intérprete de la modernidad que como académico de la misma. A Simmel le delata desde luego su estilo: la evocación, la sugerencia, pero no más que sus fuentes. Entre ellas, desde luego, como él mismo reconoce ya en los mismos títulos de dos de sus libros, *Kant y Goethe*, 1906; y *Schopenhauer y Nietzsche*, 1907. Frente al idealismo y a la epistemología positivista, y en tanto que antecedente de la fenomenología, como Adorno lo reconoce, Simmel se autoexigía llegar a las cosas mismas –que ecos en nuestro Ortega–, pero ya no desde el espíritu de la estaticidad-objetividad de antaño. Por eso también su pensamiento y hacer filosófico es centrífugo: será desde esa vida desde dónde se analizará, en todo su dinamismo, la modernidad, sacando a la luz la totalidad de las direcciones de la vida moderna, fragmentarias y centrífugas. Por contrapartida, y muy

una Universidad no deseada por él, muy lejos de su siempre añorada vida berlinesa. Fue en la Universidad de Estrasburgo, y cuatro años antes de su muerte, donde logrará la cátedra de Filosofía. La vida se le fue, y ello a pesar del reiterado e incondicional apoyo de los hermanos Weber, de Troeltsch y del reconocimiento académico que le concedía E. Husserl, H. Rickert, H. Vaihinger, pero también personalidades culturales como H. Keyserling, Stefan George, incluso Lou-Andreas Salomé, esa descubridora de talentos, y desde luego por los miembros de su *privatissimo*, como solía llamarse a los amigos que se reunían en el salón de su casa, R. M. Rilke, S. George, A. Rodin, Paul Ernst, Gundolf entre otros, además de algún que otro alumno próximo, como Bloch y Lukács, que no reconocieron, como debieran, la influencia de su maestro.

coherentemente, no puede lograrse el principio concéntrico, la idea central, pues, como Simmel recuerda, vivimos en una *época sin Rey*, sin mayúsculas, sin idea central, sin estilo incluso que contenga el rebasamiento continuado de la vida: el sujeto necesita ajustarse continuamente al devenir vital –¿perspectivismo orteguiano?– y ello implica serle necesariamente, en algún momento, infiel al estilo que uno adopta: «en un sentido tanto inmediato como simbólico, tanto corporal como espiritual, somos a cada instante aquellos que separan lo ligado o ligan lo separado» (Simmel, 1986: 29).

La importancia concedida a la vida, desde luego también junto a otros elementos que, como veremos, concurren en esa consideración, fue determinante para que Simmel no se postulara como sociólogo a pesar del éxito que supuso su *Sociología* (1986c). La moderna vida individual se vive ineludiblemente con otros, es, pues, también social. Por eso Simmel estudia las formas de socialización, es decir, los modos que adoptamos para ser la vida personal en sociedad. Pues bien, esas mismas formas de socialización se desarrollan conforme a otras mayores y menores, y más o menos intuitivas, pero siempre más personales e igualmente eficaces para reconocernos, y para ser reconocidos, en nuestras formas menores de vivir la vida que constituye lo que ha venido en llamarse los *estilos de vida*. No ha de extrañarnos, pues, que la insuficiencia manifiesta de una Sociología-sin-vida aparezca criticada de múltiples maneras en la obra de nuestro autor.

Resulta reveladora la crítica que ha recibido su *Sociología*. Ha sido calificada como a-sistemática pero rica, brillante aunque no sistemática; algunos dicen que carece de valor por su recurrente dispersión, aunque no pueden dejar de reconocer la brillantez de sus sugerentes ideas; hay quienes la critican por su incapacidad para hablar de la sociedad como

de un todo coherente, sin embargo, reconocen que se detuvo muy fecundamente en aspectos de lo social verdaderamente inusitados. Otros, en fin, que aunque intuitiva e impresionista, su *Sociología* descuidaba la sistematización de los materiales... En este breve repaso de algunas de las caracterizaciones realizadas falta, a nuestro entender, la de «coherente», pues propone una sociología en donde la concepción de lo vital pesa mucho más que la de lo social. O, dicho de otra manera, donde los estilos o formas de vida priman sobre los estilos o formas de socialización, que quedan subordinadas a aquellos. Por ello, coherentemente, Simmel ofreció una configuración absolutamente nueva de las ideas sociales, sustituyendo el estilo y los temas academicistas por el ensayo y la atención al carácter fragmentario de la vida moderna, que requiere seguir siendo pensada como filosofía de la cultura, del arte, desde la reflexión estética, pero sobre todo como filosofía de la vida.

Es indudable que los resultados producidos por la actividad estética, intelectual, práctica o religiosa, forman esferas particulares, regidas cada cual por sus leyes; cada uno de ellos produce en su lenguaje, a su manera, el mundo o un mundo; pero esta autonomía de nuestros distintos mundos solo se refiere a su contenido cuando se lo considera con independencia de su producción. Y solo en cuanto que este contenido se piensa en abstracción separado y se escinde de las energías reales de la vida espiritual, solo así considerado puede parecer que todas aquellas corrientes de la vida corren unas al lado de las otras sin comunicación (Simmel, 2005: 85).

No podía ser de otra forma, pues para Simmel todo ello emerge de una concepción y filosofía de la vida que, frente a la infertilidad de la objetividad, entiende que su principio no puede ser otro que la autotranscendencia: «Lo uno o lo

otro: aceptas el principio de la *Selbsttranszendenz* [autotranscendencia] o lo rechazas. Si lo aceptas, no puedes ya, no debes ya detenerte: serás simmeliano y vitalista hasta el final» (Jankélévitch, 2007: 22).

Así pues, qué y quién mejor que el ensayo sobre *El problema del estilo* (1908) y Georg Simmel para comenzar a mostrar la necesidad de un estilo de vida, también en relación con el arte y la estética, que pueda hacer frente a la oposición constante entre lo individual y lo colectivo, entre la cultura objetiva y la subjetiva, que atraviesa y constituye la modernidad. Quién mejor que el amplio registro cultural que Georg Simmel ofrece: sociólogo, filósofo de la cultura y de la vida, *de la economía y del dinero*, esteta y filósofo del arte, pedagogo y antropólogo. Qué mejor que el variado campo de pruebas de sus escritos para valorar la riqueza de su filosofía de la vida: metafísica, estética, arte, música⁵, psicología, sociología, historia, epistemología, moral, religión, economía, filosofía de la cultura. En definitiva, Simmel propone toda una filosofía de la vida afín a los tiempos modernos, una filosofía de la vida que la haga visible hasta en los elementos más insospechados (el asa, los Alpes, la coquetería, la moda, el viaje). La concepción de la vida en Simmel es toda una convocatoria a *virar con/hacia* la vida, entendida en las *formas (sic)* más dinámicas y versátiles en las que pueda ser pensada. De esta manera, como se defenderá, el viraje hacia la vida es ya el modo de ser moderno: estar pendiente de ella, vivirla a flor de piel. El estilo de vida moderno asume como imperativo vivir la vida como vida, sin otra categoría que la subsuma, aligere o esconda: subjetividad, conciencia –individual o de

5 Para abundar sobre el modo en que la música incide y se relaciona con la concepción, en este caso, simmeliana de la vida puede consultarse (Birlanga, 2013).

clase–, pero también, espíritu o naturaleza, sociedad o Estado, ninguna de ellas puede o debe aligerar la concepción de la vida moderna.

Pero, ¿qué cabe entender por vida para Simmel y desde este contexto de modernidad? La influencia de Nietzsche en este punto también es incuestionable:

El concepto de vida en Nietzsche muestra una reunión semejante de los fenómenos interiores en un fin común, al que están subordinados todos los fines individuales. En él, la vida se destaca como un valor absoluto, que es lo absolutamente significado en las manifestaciones diversas de la existencia. El querer –y lo mismo el conocer y el sentir– no es más que un medio de intensificación de la vida; ésta comprende en su concepto irreductible a todas nuestras funciones particulares. Es interesante notar que, así como en Nietzsche el proceso de la vida se apodera de la voluntad como de su órgano y medio, en Schopenhauer, por el contrario, la voluntad adquiere aquel significado absoluto según el cual la vida misma no es más que una de sus manifestaciones, un medio de expresarse a sí mismo y de hallar su camino (Simmel, 2005: 86).

Desde luego no es una vida ni plena ni máximamente biológica, pues la vida requiere de una conciencia que la viva; de hecho, en alemán se delimita muy bien al distinguir *erleben* de *leben*. El animal vive, pero no vive *su vida*, el hombre, además de vivir, *vira del* vivir para vivir *su* vida. En Simmel, ese *vivir su* vida apela al viraje: a vivir la vida desde una concepción no biologicista, pero tampoco espiritualista, aunque sin preterir a ninguna de ellas. Veámoslo. Puede decirse que para vivir es necesario que *leben* y *erleben* se muevan para no quedar fijados. Desde el punto de vista de la experiencia estética, como

veremos, esa actitud vital sugiere, y Simmel es un epígono de ello, una apelación a cambiar el punto de referencia, desde la experiencia [*Erffahrung*] hasta la vivencia [*Erlebnis*]; desde el ver hacia el mirar, del arte a la estética, augurando ya la estetización del mundo que se avecinaba.

La naturaleza humana, y muy especialmente en la modernidad, solo puede ser entendida en relación con ese *autorebasamiento de sí* [*Sich-Selbst-Ueberschreiten*], en esa *autotranscendencia*. Así, la vida tiene continuamente que superarse a sí misma tanto en la dirección biológico-vital de ser *más-vida* [*Mehr-Leben*], la dirección de la experiencia, como en la dirección más subjetiva y cultural, más propiamente humana, como *más-que-vida* [*Merh-Als-Leben*], la dirección de las vivencias. Aunque Simmel reconoce la contradicción lógica que ello supone –quien se sobrepasa a sí mismo, es el que sobrepasa pero, al mismo tiempo, lo que se sobrepasa– entiende que en el devenir vital de la modernidad las dualidades, las dicotomías dejan de ser insalvables pues: *el yo es derrotado venciendo y vence derrotando*. Era necesario cambiar la concepción de la vida para llegar a comprender y asumir la profunda tragedia que residía en el hecho de que para que la vida pueda existir, deba convertirse, primero y recurrentemente, en no-Vida. Que la cultura subjetiva solo puede edificarse de nuevo sobre la objetiva, o, en relación a *El problema del estilo*, que el hecho de que las personas tiendan a generar un estilo en su vida y hogares en un punto equidistante entre la unicidad de un solo estilo y un estilo individual y único, es una analogía que utiliza Simmel para, yendo más allá, plantear tanto el papel del sujeto en la sociedad, cuanto para sondear la relación de autonomía del primero respecto a la segunda. Ciertamente:

Desde hace mucho tiempo se ha dicho que la existencia práctica del hombre se desenvuelve en la lucha ente la individualidad y lo colectivo, es decir, que en casi cada momento de nuestra existencia la obediencia a una ley que sea válida para todos –sea de naturaleza interna o externa– entra en conflicto con la determinación interior pura de nuestra existencia, con la individualidad personal que sólo obedece a su propio sentido de vida (Simmel, 1988: 319).

La *vida viva* necesita de aquel autorebasamiento; y él explicaría tanto como fundamentaría la necesidad de un estilo desde y con el que afrontar y dar forma a la vida, conteniéndola, hasta su inevitable rebasamiento. De ahí también la necesidad del estilo y de la infidelidad a él. Ser fiel a un estilo no sería sino una restauración del canon, del clasicismo, de la quietud y del reino del estatismo del ser y la sustancia, y ello es indeclinable en las condiciones en los que devienen los tiempo nuevos. Este proceder es sin duda trágico porque necesitamos de un estilo/ forma de vida, pero ser fiel a esta última, requeriría renunciar a un solo estilo, se es infiel al estilo que quiere postularse como único, o excluyente, porque la vida no puede contenerse y menos en una única, inmutable, parmenídea, forma/ estilo de vida. Necesitamos del estilo de vida, pero necesitamos que este estilo sea superado, desbordado por la vida.

Lo que empuja con fuerza al hombre moderno hacia el estilo es la exoneración y el revestimiento de lo personal, que es en lo que consiste la naturaleza del estilo. El subjetivismo y la individualidad se han agudizado hasta llegar al punto de quebrarse, y en las formas estilizadas, desde las del comportamiento hasta las de la decoración de la vivienda, se produce una suavización y un atemperamiento de esa personalidad aguda hacia lo general

y su legalidad. Parece como si el yo ya no pudiera sostenerse a sí mismo o al menos ya no se quisiera mostrar, por lo que se envuelve en un atuendo general, más típico, en una palabra, estilizado (Simmel, 1988: 325).

III

En su *Intuición de la vida* Simmel se refiere al hombre como el ser *que menos seguro está de su teleología*. Pues bien, esta inseguridad sería otro motivo para «serle infiel» al estilo, incluso serle constitutivamente infiel. Ello, por contrapartida, permite al individuo el mayor radio de acción, fijar sus límites con la mayor independencia del automatismo vital de su cuerpo (de su más vida). Le permite, en fin, la condición vital para el rebasamiento (más que vida).

Ahora bien ¿es posible un ámbito en donde ese finalismo sea burlado?, ¿puede el arte ofrecer un estilo de vida afín a la concepción moderna de la vida?, ¿cabe, en definitiva, algún tipo de experiencia que permita quebrar la concatenación teleologizante de la existencia?, ¿cabe concebir cómo vivir la vida y no sólo vivirla?, ¿cabe un estilo de vida que, como ocurre con los estilos artísticos, con-forme a la vida de manera que nos alivie de esa necesaria infidelidad continuada? «La significación interna de los estilos artísticos se puede interpretar como una consecuencia de la distancia distinta que establecen entre nosotros y las cosas. Todo arte transforma la perspectiva en la que, originaria y naturalmente, nos situamos frente a la realidad» (Simmel, 1977: 597). ¿Cabe, en fin, algún estilo en el que quepa cierto descanso y quietud sin que deje de haber vida?

La vida del hombre moderno, del metropolitano, se ve invadida por objetos «de diseño». La profusión consumista de los mismos sin que ninguno de ellos agote su necesidad,

indicaría, en negativo, una búsqueda que no cesa. El urbanita así alcanza finalmente lo contrario de lo que se proponía, un *aprimionamiento en las cosas*. Por eso Simmel ve en *las corrientes vivas del arte*, los movimientos de vanguardia artística a los que asiste en esos días:

[...] la búsqueda de estilos nuevos, del estilo en general, el simbolismo, incluso la teosofía, son síntomas de una necesidad nueva de dar a las cosas un significado más profundo, ya porque cada una obtiene una significación más valiosa y más espiritual, ya porque obtenga esta significación de la creación de una conexión, o a través de la liberación de su atomización (Simmel, 1977: 504).

Efectivamente, también aquí, cabe hablar de esa reestructuración de sentido que lleva a cabo el sujeto en sus creaciones, resta por saber ahora si será capaz de aplicar la misma configuración significativa a su vida y al mundo en el que la vive. Y desde luego que en este punto el ámbito estético continúa gozando, en palabras de Simmel, de un encanto impresionante.

La totalidad del todo se encuentra en lucha perpetua contra la totalidad del individuo La imagen estética de esto es especialmente impresionante porque el encanto de la belleza se vincula siempre a una totalidad, ya tenga una viabilidad inmediata por sí misma, ya a través de la fantasía, como sucede con lo fragmentario. El sentido del arte consiste en configurar una totalidad autónoma, un microcosmos que no precisa nada del mundo exterior a partir de un fragmento casual de la realidad, que, por razón de su falta de autonomía, se encuentra unido con ésta por mil hilos. El conflicto típico entre el individuo y el ser supraindividual se puede representar como el impulso

irreconciliable en ambos por alcanzar una imagen estéticamente satisfactoria (Simmel, 1977: 626).

El resultado obtenido, como consecuencia de esa retirada hacia nosotros mismos sería, escribe Simmel, «una relación más íntima y auténtica con las cosas» (Simmel, 1977: 599); y aunque ello pudiera ser efectivamente realizable, nos toparíamos con la siguiente realidad que *nuestra alma, con sus efímeros impulsos, con su fragmentario poder, no puede configurar ninguno de estos mundos hasta la totalidad que exige idealmente*. Por todo ello, no es posible el ideal perseguido desde el ámbito estético, allí donde se producen las

[...] actividades vitales más profundas. Pero precisamente el hecho de que estas imágenes del mundo carezcan de la autosuficiente redondez de su contenido objetivo produce actividades vitales más profundas y conexiones anímicas, pues cada una de ellas impele a lo siguiente, a crear a partir de la otra, impulsos, contenidos, tareas, que en una elaboración interna sin lagunas encontraría en sí misma (Simmel, 1986: 173).

Simmel asiste a la vorágine de la sucesión de vanguardias históricas, distintos estilos y programas que tenían como uno de sus principales objetivos el devolver el arte a la vida, y acabar así con la duplicidad de mundos estructurados en función de, enunciado de un modo simmeliano, una cultura subjetiva y otra objetiva. Ello puede leerse como síntoma de la insatisfacción del propio arte a la hora de lograr esa imagen global de la existencia. Lo mismo acontece si realizamos una visión más microscópica del fenómeno estético al aplicarlo a la estetización general de la vida que sufre el urbanita, y en la que también hoy estamos inmersos. De ahí la urgencia del estilo de vida.

En el anhelo por superar la zozobran­te existencia moder­na, pero no por ello sin dejar al tiempo de ser, o propiamente subsistir, en la satisfacción de la existencia empírica Simmel siguiendo a Schopenhauer sugiere al respecto una concep­ción de la vida, y salida, de marcado sesgo estético:

Schopenhauer enseña que el intelecto tiene de cuando en cuando la posibilidad de liberarse de la esclavitud de la voluntad; pero entendiendo aquí por intelecto [...] la esfera de conciencia en que se forma el cuadro intuitivo del mundo en general. [...] En estos momentos de absoluta contemplación estamos de tal modo saturados de la imagen de la cosa, que desaparece la condición de la voluntad y la causa del tormento que nos proporciona el sentir que el yo y su objeto se oponen, que están separados por un abismo insondable de carácter espacial y temporal (Simmel, 2005: 86-87).

La experiencia estética, pues, puede procurarnos un estilo con el que parece posible una liberación del finalismo. La obra de arte para Simmel se caracteriza por su carácter cerrado, aislado y por su unidad objetiva, por su autosuficiencia [*Selbstenügsamkeit*] y su aislamiento [*Fürsichsein*]:

De esta suerte se encuentran en una total contradicción con la obra de arte, la cual está soberanamente encerrada en sí misma, cada una constituye un mundo propio, un objeto de sí misma, simbolizando con ese marco, que rechaza cualquier participación al servicio de los movimientos de una vida práctica, que se encuentra fuera de ella (Simmel, 1988: 322).

La experiencia estética, en una sociedad excitada y neurasténica, cumple también la función de moderar, purgar, los des-

equilibrios. Permite un modo o estilo de vida adecuado. La obra de arte acapara privilegiadamente esta función, siquiera tan sólo, por lo siguiente: son los vehículos con los que se transmiten, forman y legitiman las normas morales que rigen el devenir vital del individuo y de la sociedad a la que pertenece. Su extensión no debiera sorprendernos:

El principio de la tranquilidad, que debe estar en la base del entorno doméstico del hombre nos ha conducido con una precisión práctica maravillosa hacia una estilización de ese entorno: de todos los objetos de uso, los muebles son sin duda los que muestran de forma más consecuente ese carácter de un “estilo” definido (Simmel, 1988: 324).

Esta necesidad de recuperar fuerzas para la vida es todavía más necesario en las grandes ciudades. La vida espiritual, también y especialmente la metropolitana, requiere de ese aventurarse. Pues solo así la vida podrá soportar, asumir y superar (efímeramente) no ya el movimiento sino la febrilidad, no solo la inquietud sino la modernidad, tan angustiante como vibrante.

La obra de arte, que cuelga de la pared en un marco o que descansa en su pedestal o que se encuentra sobre el escritorio, muestra con esta delimitación espacial, que –al contrario de la mesa y del vaso, la lámpara y la alfombra– no participa en la vida inmediatea, que no puede prestar a la personalidad el servicio de «una cosa secundaria necesaria» (Simmel, 1988: 324).

Por eso el arte delata al moderno, el arte con su forma cerrada enfatiza la rotundidad del aislamiento [*Fürsichsein*]. Por eso también esa objetividad aplastante requiere de la transforma-

ción de un sujeto: que el sujeto en su aventura se trans-figure para salir al encuentro de la obra de arte que pueda detener por un instante la vida.

El estilo de vida moderno afecta a nuestra vida y a la consideración de los objetos. Así puede entenderse que, a medida en que nos alejamos de la obra de arte, se vaya desvaneciendo su relación con nosotros y la obra queda cerrada de nuevo como objeto, a la espera de que otro *aventurero* la salve de nuevo de la rotundidad de la objetualidad. El estilo de vida moderno también ha puesto de manifiesto esto: que el marco de relaciones ha dejado de ser unilateral [*einseitig*], ahora las relaciones son recíprocas [*Wechselwirkung*]. Sólo así cabe entender la experiencia estética como aventura.

El arte delata al moderno también en otro sentido: manifiesta la prioridad que éste concede al arte sobre la ciencia y la filosofía academicistas, porque, ante la obra, la vida es más-que-vida, y deja de ser sólo vida, acontece entonces ese «más» que permite la disolución del tiempo, del espacio, del sí mismo, de la objetividad, para acceder a una forma de experiencia que aunque efímera es privilegiada.

El arte no deja de ser –y tal vez no deba dejar de serlo– una invitación a concebir la vida de otra manera, como aventura, pues para que haya experiencia estética es necesario que el hombre rebase los límites de su individualidad aventurándose a la raíz de la vida, o por decirlo con Schopenhauer, a ser «puro ojo del mundo».

Tal es el sentido del arte, tanto para el que lo crea como para el que lo disfruta, que nos eleva más allá de nuestras propias circunstancias y de las del mundo dependiendo su valor de si hemos superado tales circunstancias, que actuarán como algo que ya no existe. Y cuando decimos que el encanto en el que vive la

obra de arte no es más que la reminiscencia de aquél sentimiento autóctono, de aquella excitación originaria del alma, reconocemos que lo específico de la obra de arte no radica en aquello que es común a la forma inmediata y a la estética del contenido sentimental, sino el nuevo matiz que contiene a la última una vez que se ha disipado la primera (Simmel, 1977: 154-155).

IV

Parecería posible que la estética consiguiera dotar de sentido la existencia, que ella pudiera satisfacer la necesidad de sentido global del hombre. Sin embargo, no sucede así en el caso de Simmel: la estética es una forma de expresión perteneciente a la cultura objetiva y, como tal, está sometida a ese proceso de extrañamiento cada vez mayor del individuo para con ellas⁶. Todas las aspiraciones que el individuo pretenda realizar a partir de ellas acabarán siendo fagocitadas objetivamente, o, lo que es lo mismo, una vez fuera de nuestro sentimiento, ya no son el vehículo de expresión de nuestro sentido vital, ya nos son extrañas, ya no nos reconocemos en ellas. Aquella posesión que, gracias al distanciamiento propiciado por el arte y la religión, habíamos conseguido traer al alma deja de ser *sumamente íntima y autoevidente*. Si la obra sólo fuese una copia de la realidad, entonces, dice Simmel: «el interés se transformaría repentinamente en indiferencia, porque en este caso la obra de arte ya no se diferenciaría de la realidad y perdería la justificación de su existencia» (Sim-

6 En *Cultura, religión y religiosidad en Georg Simmel* (Birlanga, 1996) se estudia si es posible asumir y soportar la tragedia de la cultura moderna adentrándose en el ámbito íntimo para reconocer si la religiosidad puede ser la salvaguardia del individuo y su libertad, si desde ella, en fin, puede el individuo satisfacer definitivamente sus anhelos de sentido.

mel, 1977: 172-173). Éste es uno de los motivos fundamentales que llevan a Simmel a criticar el realismo artístico: por «la abolición de la distancia que media entre nosotros y la realidad; porque olvida que también él ordena y transforma la inmediatez de la impresión merced a determinados presupuestos y exigencias», y además afirma:

Este principio vital de todo arte, es decir, aproximarnos de tal manera a las cosas que nos colocamos a cierta distancia de ellas, reza también –muy a su pesar, añadimos nosotros– para el arte naturalista, cuyo sentido exclusivo parecería ser la abolición de la distancia que media entre nosotros y la realidad; puesto que tan sólo un autoengaño podría hacer olvidar al naturalismo que también él es un estilo, es decir, que también él ordena y transforma la inmediatez de la impresión merced a determinados presupuestos y exigencias, lo que se demuestra de modo irrefutable por medio de la evolución artística histórica, en el sentido de que, lo que una época consideraba la imagen verdadera y exacta de la realidad, una posterior lo trataba como un conjunto de prejuicios y falsificaciones, siendo ella la que iba a representar las cosas como son en verdad. El realismo artístico comete la misma falta que el realismo científico cuando cree que puede pasarse sin un «a priori», sin una forma que, nacida de nuestras disposiciones y necesidades, puede dar una nueva y distinta a la realidad sensorial (Simmel, 1977: 597-598).

Ello no supone, sin embargo, la negación de esa función liberadora que el arte tiene respecto a la contingencia de la existencia; nos libera, sí, pero no definitivamente. Alcanzar el sentido de la existencia así nos obligaría a extender ese proceso liberatorio al infinito, a partir de todos y cada uno de los aspectos de la realidad. Ello subraya aún más la nece-

sidad de no olvidar que estamos transidos esencial y constitutivamente por la finitud; lo cual lo hace simplemente imposible. O como dice Simmel: «todas aquellas realidades conservan una última y profunda extranjería frente a nosotros; e incluso entre nuestra alma y la de los otros, nuestro deseo de dar y de recibir encuentra una desesperante insuperabilidad» (Simmel, 1986: 164).

Pero Simmel reitera que este itinerario estético sólo nos conduce a un escape de la realidad; que, en la medida en que se desarrolla en, desde, y, hacia la temporalidad, en ningún caso puede ser definitivo. Al estar constituido desde la esfera de la cultura objetiva, pues cualquier creación subjetiva pasa a ser considerada casi inmediatamente en la esfera objetiva, difícilmente, pues podrá la estética dotar de sentido unitario a nuestra existencia. Esa imposibilidad no es óbice, sin embargo, para que Simmel continúe manteniendo como objeto del análisis del presente a los fenómenos cotidianos, los aspectos que encontramos en nuestra experiencia diaria tanto individual como social; en fin, la capacidad «para experimentar el fenómeno individual, con todos sus detalles, la plenitud de su realidad. Para ese fin [...] es necesaria cierta retirada respecto del fenómeno para recuperar desde un punto de vista más elevado, su realidad más plena y profundamente» (Simmel, 1977: 179).

Así pues, si bien desde la estética no se puede alcanzar ese sentido global, sí al menos, y en tanto que nos permite liberarnos de la esclavitud de lo inmediato, podemos recurrir a ella como un apoyo más para que, liberándonos de lo inmanente, podamos alcanzar lo trascendente; tornando lo inhabitable en el lugar de la «vivienda vivencial», en fin, de eliminar, escribe Simmel, *la frialdad ajena del mundo exterior*. Todavía hoy la reflexión sobre el carácter liberatorio, además

de libertario que tiene la experiencia, sigue siendo objeto incuestionable.

La liberación mediante la experiencia estética puede cumplirse sobre tres planos: la conciencia en cuanto actividad productora crea un mundo que es su obra propia; la conciencia en cuanto actividad receptora capta la posibilidad de renovar su percepción del mundo; finalmente –y aquí la experiencia subjetiva desemboca sobre la experiencia intersubjetiva– la reflexión estética adhiere a un juicio exigido por la obra, o se identifica con la norma de acción que ella esboza y que toca a sus destinatarios proseguir la definición (Jauss, 1978: 130).

Pero Simmel vuelve a sus fuentes y reconoce en el *sábado de la voluntad* de Schopenhauer, el anhelado descanso de la misma cuando se encuentra ante la obra de arte. La voluntad se repliega sobre sí ante ella, y deja ya de fatigarse en la satisfacción de sus necesidades porque ha encontrado aquello que satisface sus anhelos, o que los lleva al plano de lo secundario y preterible. Nuestra vida, ante la obra de arte, siente ya satisfechas sus necesidades; así, por fin, la voluntad descansa. La obra al ser aurática, no sólo está también cerrada; más bien da un portazo tras de sí al mundo, y se queda a solas con el yo, que deja de ser voluntad en tanto que entra en contacto con la obra bella, cerrada sobre sí y cerrada ante el mundo. Síntesis y antítesis al mismo tiempo: «Cuanto más profunda y única es la impresión que nos causa la obra de arte, menos suele ocuparnos la pregunta acerca de la cuestión del estilo de la obra» (Simmel, 1988: 319).

Pero este bálsamo es transitorio, la vida no se detiene más allá de lo que dura el sagaz engaño estético y se reactiva más volitivamente si cabe a la busca desesperada de una

nueva puerta que cerrar tras de sí, al encuentro de una nueva obra de arte que oficie la transmutación.

Por ello, para Simmel cualquier experiencia estética es una invitación para ser infieles al estilo, tráfugas de las formas de vida que ya no nos satisfacen a la hora de vivir la vida. La obra de arte, pues, lo delata. Ese carácter autónomo, cerrado, de la obra es signado por Simmel como «centrípeto». Si la obra es *centrípeto*, el hombre debe ser pues *centrífugo* para llegar a ella, debe vivir. La obra de arte es en este sentido y como dice Simmel en otro de sus ensayos una propuesta de vida, un aventurarse en ella, una *aventura*. La realidad insular del arte está a la espera, sin mezclarse con los objetos de la utilidad, medios para la satisfacción del yo en tanto que voluntad siempre insatisfecha hasta que alcanza la obra de arte. De ahí que Simmel distinga entre las bellas artes y las artes útiles, aunque en ambas hay siempre un rastro para la aventura.

Pero inexorablemente llega un momento en el que hay que parar, en que nuestra voluntad y nuestro espíritu exigen reposo. Pero Simmel niega esa quietud. La fuga estética nunca será definitiva.

Y desde el punto de vista de la estética, cabe añadir además que, si bien el arte es una forma de acercamiento a la realidad, captando así *la relación inmediata con su sentido propio y más íntimo y, tras la frialdad ajena del mundo exterior, nos deja atisbar la viveza del ser, a través de la cual éste nos resulta próximo y comprensible*, por otro lado, otro aspecto característico de él, y fundamental para nuestra intención, es reconocer, al mismo tiempo, que «todo arte implica un alejamiento de la inmediatez de las cosas, hace que se reduzca su carácter concreto de los atractivos e interpone una especie de velo entre éste y nosotros» (Simmel, 1977: 587).

Insistimos, esa aventura sólo puede ser una aventura: el arte y lo bello cautivan, si bien sólo temporal, efímeramente. Por ello la concepción de la vida debe ser modificada en la dirección de la aventura, es decir, se ha de virar continuamente para permanecer en esa actitud de estar-en-fuga de la determinación/condicionamiento de la existencia, burlando el finalismo. En el arte, la vida, como *configuración siempre limitada que constantemente rebasa su limitación*, aparca momentáneamente ese adverbio. La experiencia estética nos libera de la vida, de la satisfacción de sus necesidades, nos libera para *hacer-nos más-que-vida*. El estilo de vida estético nos des-embaraza, al menos por un momento del apremio continuado de la vida. Efectivamente se trata, aunque efímeramente, de un desinterés, como decía Kant, de una finalidad sin fin. (En otro lugar me atrevía a continuar escribiendo: «todo un kit-Kant (*sic*)» (Birlanga, 2009: 45).

Así, la contemplación de la belleza nos emancipa de la sola vida y, en esa medida, celebramos «*el sábado de la voluntad*», pues también llena nuestro espíritu desde un fragmento de la realidad. De esta manera, la experiencia estética es para el artista, como para el recién llegado hombre moderno, un acceso a lo esencial de lo dado más allá de cualquier relación teleológica: los contenidos están allí, en lo eterno del arte, ajenos a los juicios que regulan las relaciones entre los hombres y las cosas, en el mundo de la representación objetiva; es decir, libres de cualquier determinación. Así pues, Simmel postula con su viraje una doctrina valiente y seductora, que acrisola, no sin complejidad, distintas influencias y que se encuentra presente en *El problema del estilo*, y de la vida, pues:

Finalmente, el estilo es el intento estético de solucionar el gran problema de la vida: cómo una obra única o un comportamiento

único, que constituye una totalidad, cerrada en sí misma, puede pertenecer al mismo tiempo a una totalidad superior, a un contexto unificador más amplio (Simmel, 1988: 326).

En conclusión, no sólo en el fondo de la tragedia de la cultura moderna reside nuestra concepción de la vida. El estilo en que ésta se vive, es decir, la concepción moderna de la vida pasa por la comprensión de la que la negación de la vida es inherente a la misma. Por eso no podía ser solo *más vida*. Paradójicamente, la vida en su flujo, en su devenir continuado, genera en sí misma las formas que la asfixiarán y ello de manera inevitable, de ahí la tragedia: la muerte es inmanente a la vida. Parece pues que vivir modernamente no puede ser sino vivir trágicamente, es decir, sin síntesis final: *más-vida* y *más-que-vida*, escapando de la alternativa dogmática movilidad o reposo. Vivir modernamente es dejar que la vida *viva*, es decir, vérselas en un cuerpo a cuerpo con aquello que niega la vida y en lo que sin embargo se reencuentra viviendo –el estilo, entre otros–, en vías de una nueva negación.

Bibliografía

- Birlanga, J.G. (2013). G. Simmel: la búsqueda de una tierra no pisada. *Scherzo. Revista de Música*. Año XXVIII – N° 287, 76-80.
- Birlanga, J.G. (2009). G. Simmel: transfuguismo como rebasamiento. El kit-kat de la experiencia estética. *Despalabro: Ensayos de humanidades*, 3, 41-45.
- Birlanga, J.G. (1996). Cultura, religión y religiosidad en G. Simmel. *Religión y cultura*. Vol. XLII – N° 196, 55-86.
- Jankélévitch, V. (2007). *Georg Simmel, filósofo de la vida*, A. García Castro (trad.). Barcelona: Gedisa.

- Jauss, H. R. (1978). *Pour une esthétique de la réception*. París: Gallimard.
- Simmel, G. (2005). *Schopenhauer y Nietzsche*, F. Ayala (trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Simmel, G. (1988). El problema del estilo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 84, 319-326.
- Simmel, G. (1986a). Puente y puerta. En Salvador Mas (trad.). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1986b). El cristianismo y el arte. En Salvador Mas (trad.). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1986c). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, J. R. Pérez Bances (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero*. R. García Cotarelo (trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G. (1950). *Intuición de la vida: Cuatro capítulos de metafísica*. J. Rovira (trad.). Buenos Aires: Nova.

Resumen

La pluralidad de estilos y la deslealtad del hombre hacia ellos son para G. Simmel característico de la Modernidad y del desmoronamiento de las mayúsculas clásicas que guiaron nuestra existencia. Los estilos de vida también se impregnan de esta moderna *época sin rey*, trágica para la cultura y el individuo. La concepción estética de la vida, y el intento del arte de burlar la impersonal teleología, pudiera ser la alternativa, pues la experiencia estética nos libera del encadenamiento a la vida objetivada, a la satisfacción de sus necesidades; nos des-embaraza del apremio de la vida, pero solo efímeramente: se revela así *tan necesaria como insuficiente*.

Palabras clave: modernidad, estética, vida, estilo, Simmel.

Abstract

According to G. Simmel, the diversity of styles and mankind's disloyalty towards them are representative of Modernity and the collapse of classic capital letters that have guided our existence. Lifestyle is also pervaded by this modern *kingless era*, a tragic era for culture and individuals. The aesthetic conception of life and art's attempt to outwit the impersonal theology could be the alternative, since the aesthetic experience releases us from this shackle of objectivized life, of the fulfillment of its necessities; it rids us of life's urgency, but only ephemerally: it reveals itself *as necessary as insufficient*.

Key words: modernity, aesthetic, life, style, Simmel.

El imperio del hombre-masa en la sociedad del siglo XX según Ortega y Gasset. El caso argentino

Mora Perpere Viñuales
Universidad de Salamanca
mperpere@usal.es

Introducción

En su crítica a las sociedades modernas, Ortega y Gasset¹ manifestaba una particular preocupación por la irrupción de las masas en la vida pública, que había sido facilitada por las grandes transformaciones sociales sufridas durante esta época. Esta irrupción del hombre masa en el escenario social no era para él un fenómeno privativo de los pueblos *viejos*, sino que se trataba de un fenómeno que demostraba cómo todas las sociedades modernas parecían conducirse en la misma dirección. En ese sentido, aun con su temprana edad, Argentina también se presentaba ante sus ojos como una sociedad donde dominaba el hombre masa (en este caso, representado por los inmigrantes que en gran número habían llegado al país hacia principios del siglo XX). Las minorías que hasta hacía poco tiempo habían conducido a la sociedad aun en

1 Se han realizado diversas ediciones de las Obras Completas de Ortega y Gasset. En el presente trabajo, las obras se citarán por la edición de la Fundación Ortega y Gasset/Taurus (2004-2010), Madrid, 10 vols., indicando el tomo en números romanos y en arábigos la(s) página(s).

formación no podían ahora hacer frente al avasallamiento de estas multitudes ignorantes que parecían gobernarlo todo.

Ortega realiza entonces un llamado a los argentinos, una incitación a buscar la autenticidad como único modo de crecer como nación. Para lograr esto, lo que a su juicio la Argentina necesitaba era una reforma moral que permitiera que los mismos argentinos se hicieran cargo de su circunstancia como nación: la circunstancia de ser un pueblo joven colmado de posibilidades por delante, pero que requería de gran esfuerzo para poder alcanzar cualquiera de ellas.

En la presente comunicación me propongo, en primer lugar, hacer un repaso de algunos de los principales elementos que se destacan en la crítica orteguiana a la sociedad de masas, para así, en la segunda parte, poder ver la aplicación de estas ideas en su análisis de la sociedad argentina, tema al que dedicó gran atención durante sus viajes a este país y que despertara no pocas polémicas con sus intelectuales.

El problema de las masas en el siglo XX

El problema de la autenticidad, tanto a nivel individual como social, se encuentra presente en la obra de Ortega desde sus primeros escritos². Él insiste constantemente en la necesidad de que el individuo se mantenga fiel a lo que verdaderamente es, de que se haga cargo de su vida individual y tome las decisiones necesarias para no traicionar su destino. Pero el

2 Un repaso de este tema se puede encontrar, entre otras obras, en *Meditaciones del Quijote* (OC I: 747), *Personas, obras, cosas* (OC II: 9), *España Invertebrada* (OC III: 423), *El tema de nuestro tiempo* (OC III: 559), *La rebelión de las masas* (OC IV: 349), *Misión de la Universidad* (OC IV: 531), *Goethe desde dentro* (OC V: 109), *Ensimismamiento y alteración* (OC V: 527), *En torno a Galileo* (OC VI: 371), *El hombre y la gente* [Curso de 1939-1940] (OC IX: 281).

problema de la autenticidad no se remite a lo estrictamente individual sino que también abarca la vida colectiva. Es decir, las sociedades también tienen el deber de llevar una existencia auténtica, haciéndose cargo de las tareas propias de su generación.

Cuando Ortega se refiere a este programa generacional, deja en claro que una generación es mucho más que un grupo de hombres que conviven en una determinada época. Se trata, en cambio, «un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada» (1923: 563). Las generaciones nacen así unas de otras y cada una debe desarrollar sus gérmenes interiores, teniendo en cuenta sus propias características y circunstancias.

En este programa, la presencia de una minoría selecta es fundamental. Es esta minoría la que debe guiar a su generación a conocer y cumplir su vocación propia, su misión histórica. Cuando tanto las generaciones como los individuos dejan de lado esa vocación, se ven presos en ideas e instituciones que carecen de afinidad con su temperamento. Reciben estas creaciones culturales de la generación anterior de manera automática y acrítica, sin reparar en que muchas veces éstas no les permiten llevar adelante una vida auténtica y acorde a su circunstancia. Esto es lo que sucede cuando la minoría selecta ha dejado de lado su misión y es en cambio el hombre-masa quien gobierna la sociedad.

Cuando en 1930 Ortega publica *La rebelión de las masas*, lo hace con la certeza de estar viviendo una época con estas características. La generación del siglo XX, principalmente la de la década de 1930, no reconoce a los autores de las formas culturales heredadas y las recibe como verdades absolutas, como si existieran desde siempre. El hombre-masa –que go-

bierna todo— tiene la psicología del niño mimado, principalmente por la ingratitud con la que se enfrenta a todo aquello que ha hecho posible la facilidad de su existencia. Si se ha permitido la expansión de sus deseos vitales, su ingreso desmedido al escenario social, su acceso a las facilidades que le aportan el desarrollo de la técnica y la tecnología, en suma, si ha llegado hasta donde está en este momento es porque ha habido un pasado extenso y unas generaciones colmadas de inspiraciones y esfuerzos que han colaborado para que esto sucediera. Precisamente, esto es lo que el hombre-masa no reconoce. Ha recibido tantas facilidades que llega a creer que sólo él existe y se acostumbra a no contar con los demás y a no considerar que pueda existir alguien superior a él. Esto lleva, no sólo a que las masas no reconozcan que esta organización social tiene un inicio que supuso esfuerzo para su creación y manutención, sino, sobre todo, a que no reconozcan que pueden tener un fin si no se las sostiene con el mismo esfuerzo y la misma cautela con que se les dio lugar.

La falta de conciencia histórica es signo de una época en donde impera la vulgaridad del hombre-masa. Se vive siempre al día, sin un proyecto de vida o programa. La sociedad no se conduce hacia ningún lado, sino que se encuentra siempre a la deriva. El llamado de Ortega es entonces a la autenticidad de la sociedad. Y esto significa que las masas y muchedumbres reconozcan y se dejen conducir por aquella minoría selecta autoexigente, que con esfuerzo personal busca acumular sobre sí misma tareas, dificultades y deberes.

La sociedad de masas en una Argentina en construcción

Ortega realiza su segundo viaje a la Argentina en 1928, invitado por la Sociedad de Amigos de Arte³, con el concurso de la Institución Cultural Española en Buenos Aires⁴ y el respaldo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En esta oportunidad, realiza un llamado de atención a la sociedad utilizando esta misma clave de interpretación en su análisis de la sociedad argentina. Tal como había sostenido en *España Invertebrada*, y esta vez ante un auditorio que se sorprendía ante sus palabras, Ortega sostenía firmemente que la sociedad, si efectivamente quería hacer realidad ese futuro promisorio con el que contaba, debía ser aristocrática. Pero con esto no se refería a antiguas herencias coloniales, y mucho menos a una división de la sociedad en términos económicos. Este llamado no hacía más que insistir en lo que Ortega ya venía proclamando desde años anteriores, y que seguiría haciendo luego, principalmente, como hemos visto, en *La rebelión de las masas*. Lo que se requería era un tipo de hombre, aquel hombre que se exigía a sí mismo excelencia y estaba listo para la conducción. Se necesitaba de hombres que tuvieran un alto conocimiento de las áreas esenciales de la vida de la nación, como el ámbito jurídico

3 La Asociación Amigos del Arte fue una sociedad que se creó por iniciativa de los representantes de las elites culturales argentinas, con el objetivo de «fomentar la obra de los artistas y facilitar su difusión, a la vez que propender por todos los medios a su alcance al bienestar material de los artistas argentinos», tal como se expresa en el primer artículo de estatuto de la Asamblea Constitutiva, firmado el 15 de junio de 1924. La Sociedad desarrolló sus actividades durante casi dos décadas, desde 1924 a 1942.

4 Institución fundada en junio de 1912 para honrar la memoria del ilustre Marcelino Menéndez Pelayo. Esta Institución creó cátedras en la Argentina, la primera de las cuales estuvo a cargo del español Ramón Menéndez Pidal. Con el tiempo, la Institución se convirtió en centro de la polémica acerca de la herencia española en América.

y social, para conducir a la Argentina a consolidarse como nación. Estas mismas áreas en manos del hombre masa parecían poner en peligro la democracia (Ver Campomar, 2009).

Tras sus conferencias en Amigos del Arte, Ortega emprende un viaje hacia Chile, viaje que lo lleva a atravesar en tren la Pampa argentina. En este viaje, advierte cómo ese paisaje despoblado refleja el perfil de la vida criolla. La monotonía de esta llanura, que no cuenta con un primer término en el cual el espectador pueda centrar su mirada, invita a que el argentino viva con los ojos puestos en el horizonte. Es allí donde se carga de embriaguez y abundancia, y desde esa existencia ilusoria gobierna su vida actual. Olvida así el argentino su miseria real. La pampa se mira comenzando por su fin, por su órgano de promesas. Porque «acaso lo esencial de la vida argentina es eso: ser promesa. [...] El que llega a esta costa ve ante todo lo de después» (1929a: 731).

El argentino nunca siente estar donde realmente está, sino siempre por delante de sí mismo. Y es desde ese futuro aún no cumplido, desde la pura promesa, que lleva adelante su vida presente. Cuando ese futuro promisorio no se cumple, cuando se advierte que esa creída abundancia es en realidad una mísera y vacía realidad, el argentino queda sumido en la melancolía. Y este fracaso no se debe a la incapacidad para llevar adelante un proyecto, sino al hecho de que no ha vivido, no ha atendido a su propia circunstancia ni se ha esforzado por alcanzar esa promesa que desde siempre creyó cumplida. En palabras de Ortega, el argentino «siente dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca» (1929a: 732).

Tal como le sucede a la mirada del espectador en el paisaje pampeano, también el Estado argentino va siempre por

delante de la realidad social. Ortega menciona que en su primer encuentro con la Argentina, en 1916, esperaba hallar un Estado blando, indeterminado y poco consolidado debido a sus pocos años de historia. Pero sorprendentemente encuentra un Estado sólido, fuerte y autoritario. Este Estado no reflejaba la sociedad; por el contrario, estaba separado por completo de ella y se le volvía en contra. La estructura estatal argentina subsistía casi como una ficción. Había un claro desequilibrio entre el grado de madurez que había alcanzado el Estado por un lado, y la realidad social por otro. Los pocos años de historia de la nación no permitían que el Estado argentino fuera efectivamente la concreción de viejos proyectos, planes, hazañas. Se trataba más bien del reflejo de un proyecto; de una idea o voluntad.

Esta negativa a asumir la propia circunstancia permitía que las masas invadieran el plano social, que ocuparan incluso puestos estatales y de gobierno que hasta hacía poco tiempo habían estado reservados a las minorías selectas. Ortega llama la atención sobre el fenómeno de la inmigración en Argentina. En los últimos años, miles de inmigrantes habían llegado al país sin otro objetivo que el bienestar individual. El afán de riqueza y ascenso social eran algo inherente a estos hombres. Extranjeros que ya no eran ni italianos, ni españoles, ni sirios, sino seres abstractos que habían «reducido su personalidad a la exclusiva mira de hacer fortuna» (1929b: 743).

Este hombre llegaba a una Argentina que no miraba al pasado. Con la mirada puesta siempre en el porvenir, el país se exigía un futuro soberbio que reflejaba la alta idea que éste tenía de sí mismo. Esto había provocado que en muy poco tiempo, como si fuera un proyecto para concretar con urgencia, se hubieran creado cátedras y oficios públicos en forma desmedida. El problema era que esos cargos debían cubrirse,

y esto favorecía el ingreso de masas que no estaban preparadas para ocupar aquel puesto o rango. No es que a estos hombres les faltara capacidad, sino que no se adscribían a su tarea, no la tomaban como su destino vital. Su tarea nunca era definitiva sino siempre transitoria, con el objetivo de lograr aquello para lo que sí ponía empeño: acumular fortuna y ascender en la jerarquía social.

En una sociedad que crece a una velocidad mayor a la que puede asumir, las cátedras y puestos públicos ya no exigían las competencias necesarias para cubrir esos cargos. No se trataba ya de puestos reservados a minorías exigentes y adscriptas a su vocación, sino asequibles al hombre masa que no buscaba la excelencia ni distinguirse de los demás. De esta manera, el hombre que ocupaba estos cargos sabía que se hallaba siempre en peligro de que otro pudiera arrebatárselo. No sentía su conciencia tranquila respecto a la formación y preparación con que contaba para ocupar aquel rango. Por esta razón, en lugar de vivir su cargo y de realizar su trabajo de la mejor manera posible, lo actuaba. Y mientras intentaba convencer a los demás de su puesto y de lo merecedor que era de éste, se convencía también a sí mismo. Su empeño en subrayar y defender su papel público se daba «porque es un papel, precisamente porque el hombre no es auténticamente lo que pretende ser» (1929b: 745). Este hombre vivía centrado en lo visible. En lugar de vivir su posición social real, mostraba esa posición como si fuera un monumento; y por vivir del puro gesto, de lo externo, la vida se le escapaba de las manos. Vivía centrado en un futuro al que de hecho podía llegar si intentaba llevar adelante su proyecto, pero que de ninguna manera concretaría si pensaba ya haberlo alcanzado.

En este hombre había entonces un divorcio, y era allí donde radicaba su carácter de *hombre a la defensiva* para Ortega.

De un lado, nos encontrábamos con su *yo* interno –auténtico y real–, y del otro con su *yo* externo –la pura apariencia–. El primero no aparecía nunca, el segundo aparecía sobremanera.

Nuestro interlocutor adopta una actitud que, traducida en palabras significaría aproximadamente esto: «Aquí lo importante no es eso, sino que se haga usted bien cargo de que yo soy nada menos que el redactor jefe del importante periódico X; o bien: Fíjese usted que yo soy profesor en la Facultad Z; o bien: ¡Tenga usted cuidado! Está usted ignorando u olvidando que yo soy una de las primeras figuras de la juventud dorada que triunfa sobre la sociedad elegante porteña. Tengo fama de ingenioso y no estoy dispuesto a que usted lo desconozca» (1929b: 742).

Ésta era la situación del argentino entonces para Ortega. Y si bien sus palabras eran sumamente críticas, terminaba este segundo ensayo con una concesión. Manifestaba que el argentino, inmerso en la vanidad que lo caracterizaba, no era sin embargo un hombre egoísta. El egoísta es un hombre sin ideales, y el argentino era en cambio un idealista, vivía exclusivamente en función de un ideal. El problema era que tomaba ese ideal como realidad. Lo que faltaba entonces era alguien que encaminara esa idea de grandeza, que la convirtiera en una verdadera proyección, y que no permitiera que nadie se quedara en el simple gesto que impedía la espontaneidad y paralizaba al individuo en la imagen vacía. Era necesaria una minoría selecta, como diría en *La rebelión de las masas*, que condujera a los argentinos a la acción, a no quedarse en la representación de un papel social, sino a tomar su proyecto como su destino vital y a ponerse en movimiento. Sólo de esta manera, construyendo una cultura acorde a su circunstancia, es que podrían construir la nación que idealizaban.

Como era de esperar, los ensayos de Ortega sobre la Argentina no pasaron en absoluto desapercibidos. El caudal de reacciones periodísticas que desataron, puntualmente entre fines de 1929 y mediados de 1931, mostró la gran perturbación que los mismos habían provocado en la opinión pública argentina. Si bien en algunos de ellos se le realizaron ciertas concesiones, lo que se percibió en líneas generales fue un alto grado de hostilidad hacia quien se consideraba «un artista de la meditación»⁵, o alguien que había olvidado su filosofía «en el hall del Plaza Hotel»⁶.

El diario *La Nación* ofrecía entonces a Ortega la posibilidad de réplica a estas innumerables críticas y diversas reacciones que había recibido tras sus ensayos. En *Por qué he escrito <El hombre a la defensiva>*, publicado en 1930, encontramos su respuesta personal destinada a calmar los ánimos argentinos y a «contestar las primeras andanadas de ataques e insultos» (1930a: 301) que los jóvenes escritores e intelectuales del país le dirigían con hostilidad. Esta respuesta, aunque por momentos intentaba ser conciliadora, revelaba en su mayor parte la indignación de quien sentía haber buscado colaborar con el crecimiento de una nación y que, a cambio, debía soportar el insulto.

Ortega aceptaba que su planteo podía haber sido drástico, enojoso, antipático, pero alegaba que esto se debía justamente a que buscaba ser un llamado a fondo de la intimidad de los argentinos. La Argentina debía alcanzar su ser inexorable, y para esto necesitaba una reforma moral. Los jóvenes literatos debían dejar de lado las gesticulaciones y posturas narcisistas, y poner el hombro en ese difícil momento de su

5 Martínez, 1969. Unas líneas más adelante: «Meditando se puede alcanzar la noción de Dios en su absoluta pureza, pero no explorar las selvas del Chaco».

6 Palabras de Pablo Rojas Paz citadas en Biagini, H.E. (1985).

historia. Sólo así podrían llevar adelante esta reforma y lograr hacer de su pueblo una formidable nación.

Esta concepción que tiene Ortega de la Argentina perdura en el tiempo y vuelve a hacerse presente en 1939 durante su tercera visita al país. Allí, frente a un auditorio perturbado en la Universidad de La Plata, Ortega volvía a llamar la atención a los argentinos para que por fin se ocuparan de construir su país, que se pusieran en acción, que se dejaran de promesas incumplidas y buscaran finalmente la coincidencia entre formas y vida.

Ortega se refería a la Argentina, en esta oportunidad, como un «pueblo joven» (1939: 262), categoría que buena parte del auditorio sintió como una descalificación. Pero claramente la intención del filósofo no era la de herir sino la de despertar al argentino de su sueño narcisista para que entonces sí pudiera llegar a ser un pueblo adulto con una base sólida. Era evidente que la sociedad argentina tenía menos edad que la europea, y mientras no se aceptara eso —la circunstancia propia del país—, el crecimiento y progreso serían imposibles. Casi en términos simmelianos, Ortega insiste en que las instituciones y formas de organización social estaban desprendidas de la auténtica realidad del país. Las nuevas generaciones no se estaban ocupando de encontrar las formas en las cuales se expresara la propia vida, aquella acorde a la etapa que se atravesaba.

Los pueblos viejos tienen ante sí todas sus vidas posibles ya desnucadas. El argentino, en cambio, como pueblo joven, tenía ante sí todas las posibilidades, pero al no adscribirse a su tarea, permanecía en esta dimensión de lo posible sin lograr el progreso. Circunstancia y decisión eran para Ortega los elementos fundamentales de que la vida de cualquier nación se componía. Pero mientras que entre el horizonte de posibilidades no se eligiera y se trabajara para alcanzar el modo efectivo

que se deseaba para la existencia de la nación, la Argentina nunca daría el salto magnífico que era capaz de dar.

Conclusión

Ortega y Gasset concibió el siglo xx como un momento en que el advenimiento de las masas en el poderío social iba poco a poco conformando el carácter definitorio de la época. Pero no se trataba de una concepción puramente teórica ni de un llamado de atención desde la pura meditación. Esto se puede ver, particularmente, en la preocupación orteguiana por la conformación de la Argentina como nación en medio de esta época de cambios.

Como vimos, la Argentina se presentaba ante los ojos de Ortega como un país con un alto potencial para constituirse como nación, pero que a causa de su inmadurez política y social retrasaba su avance hacia aquella gran nación que tenía capacidad de ser; sin embargo, sus palabras no eran críticas gratuitas, sino la expresión de una profunda esperanza en un país que, joven e idealista como era, podía constituirse en una gran nación. Esto fue quizás lo que muchos intelectuales y estudiantes argentinos que habían escuchado sus palabras no lograron entender acabadamente: que el discurso de Ortega no expresaba desprecio sino que era fruto de su individual necesidad de contribuir a la conformación de este país.

El llamado de Ortega es un llamado constante a la autenticidad de los argentinos. A dejar de lado el gesto superfluo y a finalmente abrirse el pecho a las cosas, a ocuparse de ellas en lugar de vivir a la defensiva. Para esto, como en cualquier sociedad, la minoría selecta debía tomar las riendas para la conducción, que se encontraban ahora en manos de la masa de inmigrantes, movidos únicamente por el afán de riqueza.

Es cierto que Ortega describe a la nación argentina como una nación narcisista que vive contemplando la sublime imagen de aquello que cree ya ser. Pero tal como termina concediendo:

No se olvide que todo ese deplorable mecanismo va movido originariamente por un enorme afán de ser más, por una exigencia de poseer altos destinos. Y esto es una fuerza radical mucho menos frecuente en las razas humanas de lo que suele creerse. El pueblo que no la posee no tiene remedio: es lo único que no cabe inyectar en el hombre (1929b: 755).

La idea de grandeza es un motor irremplazable en los pueblos, y para Ortega el pueblo argentino claramente la tenía. Sólo había que encauzarlo para convertirla en una meta real que diera lugar a la acción y permitiera así el verdadero crecimiento.

Bibliografía

- Biagini, H.E. (1985). Ortega en la Argentina. *Todo es Historia*, 220, 191-197.
- Martínez Estrada, E. (1969). *Leer y Escribir*. México: Ed. Joaquín Mortiz.
- Campomar, M. (2009). *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset.
- Sánchez Cámara, I. (1987). El intelectual y la política en la obra de Ortega y Gasset. *Revista de Occidente*, 72, 98-112.
- Ferreiro Lavedán, I. (2005). *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Madrid: Biblioteca Nueva (2ª edición revisada).

- García Pinto, R. (1984). Los pasos de Ortega en la Argentina. *Revista de Occidente*, 37, 74-98.
- Ortega y Gasset. (2009). *Obras completas, IX (Obra póstuma, 1933-1948)*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus.
- Ortega y Gasset. [Curso de 1949-1950]. *El hombre y la gente*, OC, X, p. 139.
- Ortega y Gasset. (1939a). *Ensimismamiento y alteración*, OC, V, 527.
- Ortega y Gasset. (1939b). *Meditación del Pueblo Joven*, OC, IX, p. 262.
- Ortega y Gasset. (1933, curso). *En torno a Galileo*, OC, VI, p. 371.
- Ortega y Gasset. (1932). *Goethe desde dentro*, OC, V, p. 109.
- Ortega y Gasset. (1930a). *Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»*, OC, IV, 301.
- Ortega y Gasset. (1930b). *Misión de la Universidad*, OC, IV, 531.
- Ortega y Gasset. (1930c). *La rebelión de las masas*, OC, IV, 349.
- Ortega y Gasset. (1929a). La Pampa... promesas. *Intimidaciones*, OC, II, 728.
- Ortega y Gasset. (1929b). El hombre a la defensiva. *Intimidaciones*, OC, II, 728.
- Ortega y Gasset. (1923). *El tema de nuestro tiempo*, OC, III, 559.
- Ortega y Gasset. (1922). *España Invertebrada*, OC, III, 423.
- Ortega y Gasset. (1916). *Personas, obras, cosas*, OC, II, 9.
- Ortega y Gasset. (1914). *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 747.
- Osés Gorraiz, J.M. (1989). *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos.
- Tzvi Medin. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Resumen

El presente trabajo buscará, en primer lugar, repasar los aspectos principales de la crítica orteguiana a la sociedad de masas propia del siglo XX, sociedad donde a su juicio impera el hombre vulgar que ocupa las altas esferas del poder público y vulgariza la sociedad. En segundo lugar –y a partir del punto anterior–, repensar la lectura que realiza Ortega y Gasset de la Argentina en su segundo viaje a este país, reflexionando acerca de la exigencia que realiza a los argentinos de alcanzar una vida auténtica como único modo posible de crecimiento como nación.

Palabras clave: Ortega y Gasset, hombre-masa, minoría selecta, vida auténtica, Argentina.

Abstract

In the present work I propose, first, to review the main aspects of Ortega's idea from twentieth century mass society, in which in his opinion prevails vulgar men who occupy the highest levels of government and vulgarize society. In second place, rethink the interpretation that Ortega y Gasset makes from Argentina during his second voyage to this country, considering the demand that he makes to the Argentines in order for them to achieve an authentic type of life as the only possible mode of growing as a nation.

Keywords: Ortega y Gasset, mass-man, elite, authenticity, Argentina.



Metáfora y conocimiento.
Estudio de la crítica al conocimiento llevada
a cabo por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira
en sentido extramoral* y en la *Genealogía de la moral*

Indalecio García

Uniminuto

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Departamento de Filosofía

indalecio.garcia@uniminuto.edu

Introducción.

Nociones de inteligencia y verdad tradicionales

En general, en filosofía se ha pensado la inteligencia como una facultad que en el caso del hombre permite la contemplación de la realidad y, correlativamente a esta contemplación, el conocimiento de la verdad. Esto implica, por un lado, que el hombre conoce las cosas sin introducir en ese conocimiento modificación alguna –sólo contempla, ve– y, por otro que, debido a que en ese conocimiento no habría ninguna intervención humana, es posible conocer las cosas tal y como son –es posible conocer el *en sí* de las cosas–. Pero ¿qué permitiría al hombre tener certeza sobre la no modificación de lo conocido por parte de su inteligencia?, ¿qué garantiza que lo conocido es el *en sí* de las cosas?¹

1 A estos interrogantes se ha dado respuesta, tradicionalmente, acudiendo a las nociones de sujeto y objeto. La inteligencia no modifica lo que conoce

Una de las críticas más fuertes a esta comprensión tradicional de la inteligencia la lleva a cabo Nietzsche, quien, ya en escritos tempranos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, o en obras escritas en su madurez como la *Genealogía de la moral*, se opone a la posibilidad de conocer lo *en sí*.

Teniendo en cuenta algunos pasajes de estos textos, es posible ver cómo el filósofo alemán muestra que inteligencia y verdad no se refieren al conocimiento de realidades trascendentales, sino que serían mecanismos de acuerdo con los que el comportamiento humano es configurado: el comportamiento humano estaría basado en la transformación de ciertas imágenes (dadas por el sistema nervioso) en verdades inmutables.

Inteligencia y metáfora según Nietzsche

Es patente que los animales distintos del hombre emplean su inteligencia con miras a la supervivencia: gracias a su inteligencia el animal conoce ciertos modos de conseguir el alimento o de resguardarse del peligro, por ejemplo. Todas las

debido a que es una facultad propia de un sujeto que se distingue de entrada de lo conocido: lo que sea el sujeto cognoscente no se mezcla con lo conocido. Por su parte, el objeto de conocimiento –las cosas en el mundo– también es un algo con características propias. Además, tanto al sujeto como al objeto, se los piensa como permanentemente separados y, también de modo permanente, poseyendo ciertas propiedades. De ahí que lo que se manifiesta a la inteligencia como distinto del sujeto cognoscente ha de ser algo propio de las cosas: el sujeto conoce el objeto sin, por así decir, mezclarse con éste. Si esto ocurre, si las cosas se manifiestan tal como son a la inteligencia, y las características propias de esas cosas y de quien las conoce son permanentes, entonces cabría pensar en la posibilidad de alcanzar verdades completas acerca de cosas determinadas o, con el paso del tiempo, la verdad absoluta acerca de lo existente.

Respecto de esta tematización de la inteligencia han surgido problemas debido a que parece dejar a un lado la vida cambiante del hombre, quien no se experimenta a sí mismo por medio de sus sentidos como un algo –sujeto– separado del mundo, ni experimenta que éste posea características permanentes –que sea un objeto.

veces la inteligencia animal opera con miras a algo que favorece al organismo que la posee. Por su parte, la inteligencia propia del hombre realiza también la determinación de cuáles son los modos adecuados de comportamiento, pero además, se supone, puede conocer las cosas sin más, alcanzar la verdad; sin embargo, para Nietzsche, relacionar la inteligencia con la verdad no hace más que encubrir su origen en impulsos en el sistema nervioso humano, que serían del todo similares a los de cualquier otro animal. Hablar de «verdad» sería sólo un intento de encubrir el carácter metafórico de lo que consideramos conocimiento. Pero esto se puede ver más de cerca teniendo en cuenta lo afirmado por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y en la *Genealogía*.

En el primer caso, en un pasaje de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche muestra los pasos en los que la verdad ha sido establecida:

¡Transponer, ante todo, una excitación nerviosa en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen es transformada en un sonido! Segunda metáfora. Y cada vez este salto total de una esfera a otra, completamente distinta y nueva [...]. Así como se toma el sonido por figura de arena, así también la X enigmática de la cosa en sí es tomada una vez por excitación nerviosa, luego como imagen, y finalmente por sonido articulado. (Nietzsche, *Sobre verdad*, 1).

Así, el proceso en la creación de la verdad sería a grandes rasgos el siguiente:

- i) Se ha tomado un impulso nervioso y se lo ha vinculado a una imagen.
- ii) Se ha tomado esa imagen y se la ha vinculado a un sonido (palabra).

- iii) A partir de estos sonidos se habrían originado los conceptos.

Como se ve, Nietzsche da a entender que cada uno de estos pasos es metafórico, pues, como lo explica un poco más adelante en su texto, los tres harían parte de un proceso en el que se niegan las diferencias con el fin de postular *formas primordiales* en la naturaleza. Es más, el filósofo alemán habla de un «salto mortal de una esfera a otra», dando a entender que en estos pasos se unen dos ámbitos que no poseen ninguna relación intrínseca (un impulso nervioso es de distinta naturaleza a una imagen, por ejemplo).

Si esto es así, se haría inviable para el conocimiento humano conocer el *en sí* de algo, pues todo nuestro conocimiento tendría carácter metafórico (en el sentido de estar basado, por una parte, en la vinculación arbitraria de ámbitos que no poseen características comunes y, por otra, en la postulación de *formas* en la naturaleza).

Por su parte, si se tienen en cuenta algunos pasajes de la *Genealogía de la moral*, se hace patente lo que buscaría el animal humano al constituir esas metáforas. Es más, lo dicho por Nietzsche en la *Genealogía* acerca de la inteligencia puede ser tomado como una crítica general al conocimiento.

Nietzsche parece dejar a un lado el modo como tradicionalmente se había entendido la inteligencia humana para mostrar que ésta siempre tiene que ver con la consecución de ciertos fines vitales y que ninguna de las veces opera desinteresadamente. Además, descarta también que esa inteligencia pueda conocer verdades absolutas, e incluso descarta la existencia de este tipo de verdades. A partir de algunos

pasajes de la *Genealogía*, es viable afirmar que Nietzsche se distanciaría de estas consideraciones (ver Nietzsche, 2002: 13, 15, 60, 197).

Uno de los propósitos que persigue el filósofo alemán con la *Genealogía de la moral* (GM) es el de llevar a cabo un estudio crítico de la moral. Esa crítica abarcará también la inteligencia y la supuesta verdad conseguida a través de ella, en cuanto inteligencia y verdad, según el filósofo alemán, serían inescindibles de la moralidad.

Para Nietzsche el que el hombre hable de realidades «en sí» sería sólo una parte del artilugio para dominar a los poderosos, pues en definitiva no *conocería* algo del mundo como tal –del mundo en sí– sino que *constituiría* voluntariamente esas características y las extrapolaría a lo real. Nietzsche critica la posibilidad de conocer algo «en sí»: el hombre dice conocer lo bueno en sí y lo malo en sí, y este conocimiento más que adquirido por la inteligencia directamente depende de ciertos intereses vitales propios del organismo que es el hombre.

Por una parte, según el filósofo alemán, más que la supervivencia o la protección, lo que la inteligencia garantizaría para los animales sería el prevalecer de unos respecto de otros: de acuerdo con la inteligencia se establecerían ciertas relaciones de poder. Lo que seguiría en juego, a pesar de que la supervivencia no fuese lo que determinara primordialmente la relación entre los animales, sería el que todo comportamiento se daría por interés: interés en el poder². Por otra parte, entre la inteligencia propia de los animales distintos del hombre y la que es propia de éste, no habría una diferencia radical como

2 «[...] lo que llamamos «realidad» se constituye siempre desde una interpretación particular, es decir, desde determinados intereses vitales» (Gamma, 2002: 186).

la que se ha planteado tradicionalmente, simplemente en el caso del hombre la inteligencia se habría aguzado mucho más que en otros animales, y habría generado modos de imponerse –modos de poder– más complejos: es a partir de la inteligencia que permite que un animal se imponga sobre otro que surgiría la ficción, según Nietzsche, de una inteligencia que puede ser empleada sólo en la contemplación³.

Para el filósofo alemán, entre los hombres, como en general entre lo existente, se establecen relaciones de poder: los más fuertes se imponen a los más débiles; sin embargo, parece no haber relaciones de poder definitivas o permanentes, y en la *Genealogía*, Nietzsche describe cómo, después de haber sufrido durante mucho tiempo la imposición de los fuertes, los débiles lograron imponer su moral como medio de dominio sobre los fuertes. Esta imposición se habría dado gracias a la agudización de la inteligencia en el caso de los débiles.

La génesis de lo *en sí* como verdad

A grandes rasgos, el proceso que llevará al triunfo de la moral de los débiles inicia con la imposición –física– por parte de los fuertes respecto de los débiles. El ser vencidos genera en éstos rencor hacia los fuertes y ánimo de venganza. Ahora bien, materialmente no podrían haberse impuesto a quienes los subyugaron, por lo que emplearon algo que no requirió de fuerza física: la inteligencia (ver Nietzsche, 2002: 13).

3 «Whereas knowledge had been traditionally conceived as standing in essential opposition to the instinctual impulses, for Nietzsche it comes to be viewed as <actually nothing but a certain behavior of the instincts toward one another> (FW: 333). Ultimately, this <certain behavior> is the struggle for mastery: each instinct has its own perspective which it seeks to establish as a norm for conceptual judgment (see WM: 481)» (Schrift, 1987: 94).

Se ha de tener en cuenta que los hombres fuertes –también llamados por Nietzsche hombres nobles–, por lo menos en la antigüedad, han actuado sin realizar una consideración moral acerca de sus actos, es decir, no los han estimado como buenos o malvados, debido a que no se consideraban «sujetos libres», esto es, sujetos que escogen qué hacer o dejan de hacer. Si de algún acto realizado por un hombre fuerte se seguía algo malo –en el sentido de adverso a la finalidad que se buscaba con ese acto–, esa maldad era adscrita a la fatalidad. Por el contrario, los débiles, al verse dominados por los fuertes, juzgaron las acciones de acuerdo con la inteligencia: tal acción es buena, y tal otra es malvada. Por razón de que este tipo de juicios tenía por finalidad subyugar a los fuertes, en general las acciones consideradas como malvadas fueron las acciones de ese tipo de hombres; sin embargo, para imponer la moral y, por tanto, el dominio de los débiles, no bastó con juzgar como malvadas las acciones de los fuertes, sino que se debió dar al juicio del obrar, al juicio moral, carácter absoluto: algunas acciones son buenas en sí y otras son malvadas en sí. Si lo en sí existe y, más concretamente, si lo moralmente bueno en sí o malo en sí existen, entonces, la acción de ningún hombre escapa a los juicios morales promulgados por la inteligencia tal como es empleada por los débiles.

Por consiguiente, la inteligencia habría encontrado una verdad moral absoluta, la verdad propia de lo *en sí*. Para la explicación tradicional de la inteligencia esto habría sido el hallazgo, por parte de una inteligencia contemplativa, de aquella realidad permanente a la que ha de hacer referencia la verdad. Según Nietzsche, esto no ocurrió. ¿Por qué esa verdad no fue *hallada* por los fuertes?, ¿de qué modo, extraño a los fuertes, emplearon los débiles la inteligencia para encontrar la verdad? Siguiendo a Nietzsche, es viable afirmar que los fuertes no *hallaron* la verdad debido a que no existía tal verdad: la

verdad no era necesaria para la vida de los hombres fuertes o nobles. En el caso del débil, no hubo otra salida para la vida que emplear la inteligencia, pero no con miras a *descubrir* sino con el fin de *crear* un tipo de ficción o metáfora: la inteligencia crea un modo de imponerse, un modo de poder, una metáfora a través de la que el débil pudo dominar al fuerte⁴.

De acuerdo con lo dicho, es posible enumerar tres características de la inteligencia según Nietzsche. En primer lugar, el filósofo alemán no la restringe a ser una propiedad humana, pues habla de animales –e insectos– que también actuarían de acuerdo con ella –lo que ocurriría en el caso del hombre es que la inteligencia se presenta de modo más agudo– (2002: 60)⁵. En segundo lugar, más que relacionarla con el conocimiento en general, Nietzsche relaciona la inteligencia con el modo de vida del hombre: de acuerdo con la inteligencia se juzgaría que una acción es buena o mala, o se afirmaría que ha sido realizada por un «sujeto libre» (2002: 107). En tercer lugar, la asignará a los hombres débiles en cuanto que, no contando con otro modo de sobreponerse a los poderosos, la utilizarían como artilugio para convencer a éstos de que sus acciones son moralmente malas:

Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser más inteligente que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: como la más importante condición de existencia, mientras que, entre

4 «Ya en la temprana *intempestiva* sobre la historia, Nietzsche pone de manifiesto la necesidad de hacer del conocimiento una fuerza activa, potenciadora de la vida, y no un mero pasatiempo teórico» (Gama: 192).

5 La continuidad entre la inteligencia animal y la inteligencia humana, de acuerdo con la cual se entiende esta última como un complejo estado de evolución de la primera, la indicaría Nietzsche también al utilizar el término *klugheit*, que puede traducirse también como «sagacidad», al referirse la inteligencia del hombre.

hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento: –en éstos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia [...] (2002: 52) (ver también Nietzsche, 2002: 60)⁶.

A continuación se intentará precisar cuáles son las razones que sigue Nietzsche para sostener que postular el conocimiento de una verdad absoluta es un sinsentido.

Perspectivas e invención de la verdad

Quizá el pasaje de la *Genealogía* que muestra de modo más patente la postura de Nietzsche ante la verdad es el párrafo 12 del tratado tercero. En este párrafo, además de mencionar qué es lo que la filosofía –moderna– termina por considerar como verdad, el filósofo alemán expone lo que él considera el modo adecuado de entender el conocimiento.

Con la generalización de la moral de los débiles, la crueldad propia del actuar del hombre, ya que no se puede volcar externamente en tanto esto equivaldría a realizar un acto malvado, se vuelca sobre el hombre mismo: el hombre ya no busca dominar lo que tiene a su alrededor, sino que busca dominarse a sí mismo –dominar sus instintos, pero ante todo la fuerza de la vida que en ellos se expresa–, y lo hace con medios crueles para sí (ayuno, mortificación, sacrificios)⁷.

6 Se ha de tener en cuenta que en la consideración nietzscheana de la inteligencia, ésta se encuentra supeditada a la voluntad, en tanto que opera de acuerdo con la voluntad de poder.

7 «Ya se habrá adivinado qué es lo que propiamente aconteció con todo esto y por debajo de todo esto: aquella voluntad de autotortura, aquella pospuesta cruel-

Este autotorturarse del hombre lo llama Nietzsche «voluntad de contradicción y de antinaturalidad», y en el párrafo 12 describe cómo está presente esta voluntad en el filosofar: a pesar de que en la filosofía –moderna– se afirma que la verdad existe, a la vez se excluye que la razón pueda llegar a conocerla. Esto lo habría considerado Nietzsche como muestra de la crueldad hacia sí mismo por parte del hombre ya que, al tiempo que se determina como finalidad de la razón humana el conocimiento de la verdad, se niega la posibilidad de que esa finalidad sea alcanzada⁸.

Ahora bien, incluso si considerar la verdad como inalcanzable sigue siendo consecuencia del triunfo de la moral de los débiles, Nietzsche considera a favor de esta postura el que ha cambiado la perspectiva desde la que se pensaba la verdad: ésta pasa de ser algo que se manifiesta a la inteligencia humana, a algo que es inaccesible a ella. El filósofo alemán parece no estar de acuerdo con ninguna de las dos posturas, pero alaba en la segunda el vuelco que da a la consideración de la verdad. Y es a partir de este cambio de perspectivas desde el cual Nietzsche introducirá su tematización de lo que sería el conocimiento⁹.

dad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo, encarcelado en el «Estado» con la finalidad de ser domesticado, que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo, después de que la vía más natural de salida de ese hacer-daño había quedado cerrada, este hombre de la mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y acritud» (Nietzsche, 2002: 118-119).

8 «Denegar la fe a su yo, negarse a sí mismo su «realidad» -¡qué triunfo!-, triunfo no ya meramente sobre los sentidos, sobre la apariencia visual, sino una especie muy superior de triunfo, una violentación y una crueldad contra la razón: semejante voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el autoescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: «existe un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón está excluida de él! [...]» (Nietzsche, 2002: 153-154).

9 Al hablar del cambio de perspectiva establecido en la filosofía moderna respecto a la verdad, Nietzsche afirma: «[...] ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo es una no pequeña disciplina o preparación del intelecto para su futura objetividad [...]» (Nietzsche, 2002: 154).

Nietzsche critica las posturas ante la verdad, e ilustra su propia postura por medio de una imagen: un ojo que mira las cosas, de acuerdo con la cual se puede colegir la postura del filósofo alemán ante la tematización tradicional de la verdad¹⁰. En esa tematización, por una parte, se afirma que es posible alcanzar una verdad de una cosa referente a lo que esa cosa es en sí, esto es, alcanzar una verdad completa de la cosa –o cosas–. Pero una verdad de este tipo equivaldría a pensar en un ojo que puede ver en totalidad, sin orientarse a un punto y, para Nietzsche, esto implicaría que ese ojo no viera nada, debido a que sólo se ve algo en tanto la visión es orientada hacia ese algo. De ahí que Nietzsche considere que plantear una verdad completa sea un sinsentido: el hombre, de hecho, conoce siempre desde una perspectiva determinada, conocer una cosa en totalidad habría de ser una ficción¹¹.

Por otra parte, en lo que comúnmente en filosofía se habría entendido como verdad, se ha postulado la existencia de un sujeto cognoscente, separado de las cosas del mundo e intemporal, pero a través de la imagen del ojo Nietzsche parece mostrar la dependencia de quien conoce en cuanto a la orientación que tenga respecto del objeto, lo cual indicaría que no existen sujetos cognoscentes separados sin más de los objetos¹².

10 «Nietzsche holds that knowing is like seeing in that both are essentially dependent on perspectives: interests or affects in the former case; distance, angle, background conditions, and so on in the latter» (Leiter, 1994: 344).

11 «[...] aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo» (Nietzsche, 2002: 154-155).

12 «A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un «sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo» [...]» (Nietzsche, 2002: 154).

De otro lado, Nietzsche habla de algunos aspectos de lo que considera es el conocimiento: i) conocer (ver) es un conocer perspectivista –el ojo siempre ve orientándose a alguna parte–; ii) lo conocido depende de afecciones (afectos) que son tenidos en cuenta por la razón; iii) si es mayor el número de perspectivas, o afectos, que se tienen en cuenta, también será mayor la «objetividad» del concepto que se tenga de la cosa; iv) por «objetividad» se entiende «la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra sujetos a nuestro dominio y de poder separarlos o juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos» (2002: 154).

De acuerdo con lo dicho, se hace viable indicar nuevamente que la descalificación por parte de Nietzsche del *en sí* de la moral postulado por los débiles, se basa en precisar que no es posible que los débiles hayan conocido lo bueno o lo malo en sí, como si pudiesen conocer algo libres de toda perspectiva. Teniendo en cuenta el parágrafo 12 del tratado tercero, no tener ninguna perspectiva es no conocer nada, pues sin una perspectiva no se conocería un algo concreto. Por tanto, si los débiles postulan lo bueno en sí o lo malo en sí, postulan una invención, para la cual se han valido de su inteligencia¹³.

13 Al indicar el carácter ficticio de lo *en sí* como verdad, Nietzsche muestra que la de los débiles es una perspectiva más entre otras posibles, lo cual impediría sostener que toda actuación habría de ser juzgada desde lo planteado por los débiles: «[...] ¿qué sentido tendría *nuestro* ser todo, a no ser el de que en nosotros aquella voluntad de verdad cobre conciencia de sí misma *como problema?*[...] Este hecho de que la voluntad de verdad cobre conciencia de sí *hace perecer* de ahora en adelante -no cabe ninguna duda- la moral [...]» (Nietzsche, 2002: 203).

Conclusión

Intentando librarse de las opciones que respecto a la verdad se habían propuesto hasta su época –bien fuera la de buscar una verdad alejada de la vida a la que se había de contemplar; o bien fuera la de asumir la imposibilidad de alcanzar una verdad existente–, Nietzsche parece hacer a un lado el carácter de ‘descubridora’ dado a la inteligencia, para asignarle, en lugar de ese carácter, el de ser creadora, instaurado de metáforas, y metáforas que serían instrumento de la vida misma.

Se ha de considerar que al hablar de metáforas y perspectivas, Nietzsche parece diferenciarse de lo que se podría llamar el idealismo moderno, pues mientras éste continúa sosteniendo la existencia estable de algo fuera de la mente humana, Nietzsche afirmará que este tipo de afirmaciones son sólo engaños, pues tal hecho –que exista algo permanente fuera de la mente– no es posible que lo conozca el hombre debido a la naturaleza de su conocimiento¹⁴.

En definitiva, en la *Genealogía* Nietzsche se encamina a ejercer una crítica de la moralidad de los débiles, la cual basa a su vez en la crítica que desarrolla respecto de la inteligencia y la verdad: la razón humana –a la que están referidas inteligencia y verdad– no está dirigida a conocer un mundo fuera del que se manifiestan los sentidos, el verdadero fin de

14 Schrift se refiere a este modo de entender el perspectivismo de Nietzsche: «[...] Nietzsche's perspectival account provides a description of what we can <know> and not of what there <is>. As such, it is offered as an alternative to the traditional epistemological conception of knowledge as a possession of some stable, eternal <entities>, whether these be considered <truths>, <facts>, <meanings>, <propositions>, or whatever. [...] Nietzsche views these <entities> as beyond the limits of human comprehension and, whether or not they exist (a question which Nietzsche regards as an <idle hypothesis> [see WM 560], we are surely incapable of <knowing> them» (Schrift, 1994: 92).

la razón es permitir al hombre conseguir sus fines vitales en el mundo cambiante en el que se encuentra.

De este modo se ha entrevisto la imbricación de la inteligencia con la supervivencia orgánica del hombre, que sería, por así decir, comandada por la primera. En ningún caso la inteligencia sería, según Nietzsche, un algo separado de la vida física del hombre –tal como se la habría entendido al pensarla como dirigida hacia algo en sí no dependiente del devenir de lo natural.

Bibliografía

- Gama, L.E. (2002). Genealogía y hermenéutica: los caminos abiertos del pasado. En *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad*. Comp. Miguel Rujana. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Leiter, B. (1994). Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals. En *Nietzsche, Genealogy, and Morality: Essays on Nietzsche's "On the Genealogy of Morals"*. California: University of California Press. 334-357.
- Nietzsche, F. (2002). *Genealogía de la moral*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Pablo Oyarzun (trad.). Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS. Texto en línea (consultado en enero de 2014): <http://www.philosophia.cl/biblioteca/nietzsche/Nietzsche%20Verdad%20y%20Mentira.pdf>.
- Schrift, A. (1987). Between Perspectivism and Psychology: Genealogy as Hermeneutic. En *Nietzsche Studien*, 16, 91-111.

Resumen

En la ponencia se intentará mostrar, por un lado, en qué sentido según Nietzsche el conocimiento tendría carácter metafórico y, por otro, cómo esas metáforas al cabo determinarían nuestro comportamiento. Lo primero a través del análisis de algunos pasajes de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y lo segundo por medio del estudio de la *Genealogía de la moral*.

Palabras clave: conocimiento, metáfora, perspectiva, Nietzsche.

Abstract

The aim of this paper is to show, first, in what sense Nietzsche affirms the metaphorical character of knowledge and, second, how that character is something that determines our behavior. We will analyze some texts from *On truth and lies in a nonmoral sense* and *On the Genealogy of Morality*.

Keywords: Knowledge, metaphor, perspective, Nietzsche.

Sobre las colaboraciones

Euphyía recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, alemán, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de diez líneas (ciento cincuenta palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas a 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 correo electrónico, en algún formato compatible con PC o MAC.

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 utilizar el sistema de citado de la APA (*American Psychological Association*). Para ello, es indispensable que cada colaboración cuente con una bibliografía ordenada de la siguiente manera:

Cuando se trate de un libro:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación). *Título del libro*, nombre-traductor (trad.). Lugar de edición: editorial.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo veintiuno Editores.

Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Diego Ribes (trad.). Madrid: Síntesis.

Cuando se trate de una revista:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. *Nombre-revista* número {arábigo}(volumen {arábigo}), páginas.

Turing, A.M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 236 (59), 433-60.

Cuando se trate de un artículo o capítulo en un libro:

Apellido-autor, Inicial-nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. Nombre-editor (ed.). El *título del libro*. Lugar de edición: editorial.

Smith, D.W. (1995). Mind and Body. En B. Smith & D.W. Smith (eds.). *The Cmbridge Companion to Husserl*. Cmbridge: Cmbridge University Press.

El orden de las obras en la bibliografía será alfabético. En caso de presentarse dos o más obras de un mismo autor, se ordenará de manera cronológica descendente, esto es, del más reciente al más antiguo:

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.

Si existen dos obras del mismo autor con la misma fecha de edición, se distinguirán los años con el abecedario:

Aristóteles. (2000a). *Acerca del alma*, T. Calvo (trad.). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2000b). *Ética Nicomaquea*, J. Pallí (trad.). Madrid: Gredos.

Después de la cita textual, en el cuerpo del texto, se señalará entre paréntesis el año del libro en cuestión, la página y, en caso de ser necesario, el apellido del autor:

«La pregunta de qué sea la verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (Zubiri, 1980: 230).

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.





euphVía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2014
en Servimpresos del Centro S. A de C. V.
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

Se imprimieron XXX ejemplares

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento
Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes

