

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euph^νía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

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

Mtro. Juan José Lariz Durón
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITOR

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

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

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 9

NÚMERO 16

ENERO-JULIO 2015

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.

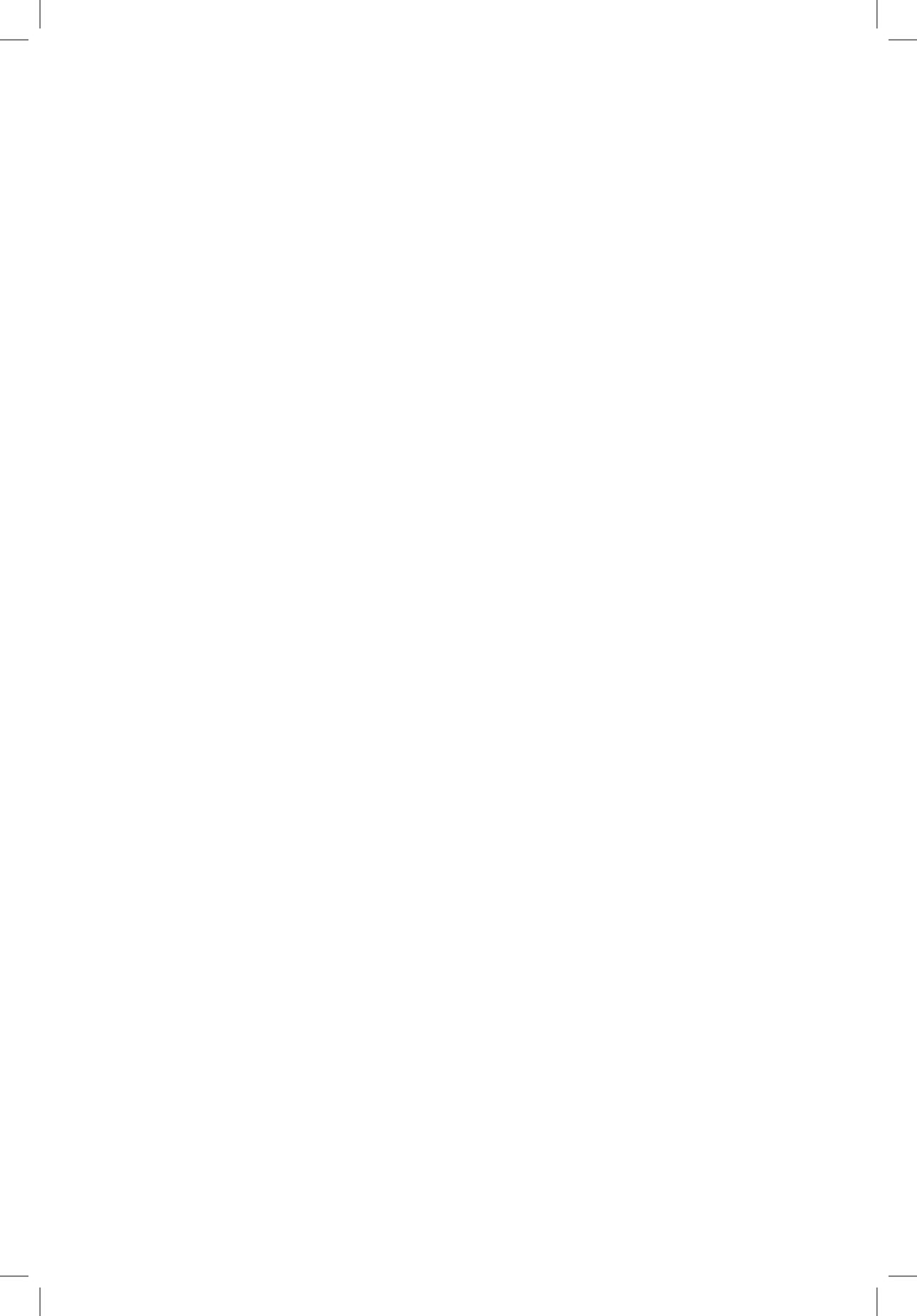
EUPHYÍA, Año 9, Número 16, enero-julio 2015 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, Planta Alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, 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 junio de 2015, 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

Dilthey: de la mundaneidad a la metafísica <i>Francisco Javier Cortés Sánchez</i>	9
La hermosa locura y el vértigo de los puentes de Königsberg Friedrich Hölderlin <i>Luis Alfonso Gómez Arciniega</i>	31
Poder y neutralidad en la era de la tecnociencia* <i>Íñigo Galzacorta</i>	63
Nietzsche: enfermedad-escritura. Hacia una terapéutica del futuro <i>Víctor Berríos Guajardo</i>	81
El estado civil como fenómeno de la facticidad: repensando la libertad y la justicia <i>Nora E. Nolasco Quiroz</i>	95



Dilthey: de la mundaneidad a la metafísica

Francisco Javier Cortés Sánchez
Universidad de Salamanca
francortes@usal.es

Preámbulo

Heidegger dice echar de menos una ontología en el pensamiento de Dilthey porque es lo que le hubiera proporcionado la fuerza total a su pensamiento y lo expresa de la siguiente forma:

El modo de ser del «presentarse», el sentido de ser del «dentro», la relación de ser de la conciencia con lo real mismo, todo ello está necesitado de una determinación ontológica. La omisión de esta última se debe, en definitiva, a que Dilthey dejó sin diferenciar ontológicamente la vida, esa vida «más atrás» de la cual ciertamente es imposible ir (Heidegger, 2005:231).

Por otro lado, Julián Marías señala lo siguiente: «En la obra de Dilthey se unen y traban de modo peculiar la metafísica, la psicología y la historia; de manera tan sutil y poco explícita, que durante mucho tiempo no se ha advertido la presencia de la primera y sólo se ha considerado su aportación capital a las dos últimas» (Dilthey, 1988:26).

Es por ello que en este trabajo he desarrollado tal hipótesis: el proyecto de Dilthey es una metafísica que va elaborando a lo largo de su trayectoria y que es sustento de todo su quehacer. Para ello, he dividido en dos el trabajo.

Primero, Dilthey y el sentido de la metafísica (donde pretendo esclarecer el sentido y significado del término «metafísica» en este autor, para mostrar por qué quiere desligarse de tal concepto y así mostrar cómo su ciencia de lo real es una metafísica).

Segundo, fundamentos de la metafísica de Dilthey (en el cual expongo el proyecto de Dilthey como una protofenomenología y una protoontología hermenéutica de la facticidad).

Dilthey y el sentido de la metafísica

Según Aristóteles, la ciencia que se ocupa de lo real es la metafísica, ya que es aquella ciencia de las ciencias, es decir, la ciencia primera y cuyo «objeto» es el ente en cuanto ente aunque también se expresa como la ciencia que se ocupa del ser en cuanto es.

No obstante, nosotros como individuos nos encontramos con una pluralidad de metafísicas, un pluralidad de ciencias y todas ellas reclaman como suyo el patrimonio de lo real. Lo que está en juego es la validez de esta ciencia como saber universal. La oposición que se experimenta entre la manifestación plural, diversa y divergente de dichas ciencias de lo real frente al reclamo de la conquista de lo real y su constitución como saber universal de cada manifestación particular puede abrir un brecha de escepticismo o relativismo.

Pero la cuestión acerca de lo real, desde la experiencia de la pluralidad de ciencias de lo real, hace que nos cuestionemos la realidad de las ciencias de lo real. Si el objeto de estudio de la metafísica ha sido el ser en cuanto es, tras la experiencia de la pluralidad de ciencias de lo real, éstas también pasan a ser objeto de estudio de la ciencia de lo real porque las distintas metafísicas también forman parte de la realidad.

En este sentido, el objeto de estudio se amplía así como también lo hace la idea de experiencia, ya que ésta no sólo se

reduce al ente sino que comprende el pensamiento objetivado acerca del ente.

Esta experiencia aquí expuesta queda recogida bajo la potencia de la conciencia histórica y nos sirve para situarnos intelectualmente, ya que se trata de una experiencia similar a la vivida por Dilthey cuando piensa su momento.

Para ser lo más claro posible, comenzaré por una distinción simplificada, pedagógica, de lo que se concibe como real en algunas metafísicas para mostrar una primera pincelada de lo real en Dilthey y así conseguir una primera aproximación.

Para algunas metafísicas como son las materialistas, fisicalistas o corporeistas, lo real es aquello que es material, físico o corpóreo y, en este sentido, las ideas son ficciones o ilusiones.

Para otras metafísicas el peso de lo real lo tienen las ideas en cuanto éstas surgen de la conciencia y es en la conciencia donde se encuentra la certeza y la seguridad. Este tipo de metafísicas podríamos decir que son idealistas, racionalistas o intelectualistas.

En ambas posturas la relación del conocimiento mantiene una estructura lineal que va del objeto al sujeto o viceversa. Pero desde la experiencia de la historia –o más bien se podría decir desde la conciencia histórica–, esta estructura cambia y pasa de ser una línea a tener forma de círculo, ya que se comprende que todas estas posturas metafísicas –independientemente de sus objetos y de la realidad de los mismos– ellas mismas también forman parte del conjunto de lo real. En este sentido, cabe preguntarse por la génesis y desarrollo de las mismas.

Si bien en la Edad Moderna se produce un giro hacia la subjetividad y se formulan los problemas desde una perspectiva del sujeto del conocimiento, en la Edad Contemporánea

nea se produce un giro hacia la historia. Esto supone partir de una nueva idea del hombre, Dilthey lo expresa así: «La teoría del conocimiento, lo mismo la empírica que la kantiana, ha explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho correspondiente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual» (I, 6).

El problema con el que se encuentra Dilthey es que hasta el momento, como dice él, no se ha puesto en la base del filosofar al hombre en su totalidad. Así, Dilthey nos dice:

[...] mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporciona el percibir, el representar y el pensar (I, 6).

Y es que lo que se había llevado a cabo era tomar la parte por el todo. Se había partido de la capacidad intelectual a través de un proceso de abstracción dejando sólo la actividad representacional y, en este sentido, se pensó el conocimiento como relación entre una mente y su objeto, pero Dilthey nos advierte diciendo: «La inteligencia no es un desarrollo en el individuo aislado y que sería comprensible desde él, sino que constituye un proceso en el desarrollo del género humano, y éste es el sujeto en el que se da la voluntad de conocimiento» (VIII, 436).

Este acercamiento pedagógico sobre la cuestión de lo real en las metafísicas sólo nos acerca a la superficie de la problemática. Para resolver tal cuestión hemos de adentrarnos en el sentido y significado que adquiere el vocablo «metafísica» en Dilthey.

Antes que todo, decir que la relación de Dilthey con la metafísica es compleja. Por un lado, las críticas expresadas de Dilthey a la metafísica son claras, y en esto coincide con el contexto cultural en el cual desarrolla Dilthey su trabajo, que se caracteriza por el descrédito de la filosofía de la historia hegeliana, el auge de la escuela histórica junto con el espíritu positivista y, a todo ello, se le añade la caída del romanticismo que había empapado a la filosofía germana. Por otro lado, a lo largo de su vida se ve cómo intenta constantemente elaborar lo que él denomina una «ciencia de lo real, una filosofía de la realidad y de la vida». Claramente, si consideramos que la metafísica es una ciencia de lo real –como dijo el Estagirita– lo que está elaborando Dilthey es una metafísica. Es por ello que, dada esta tensión interna en el pensamiento de Dilthey, nuestra tarea consista en el esclarecimiento del sentido y significado de la metafísica en dicho filósofo.

Pues bien, la metafísica para Dilthey es «el sistema natural que surge de la subordinación de la realidad a la ley del conocer» (I, 147). En otra ocasión dice lo siguiente: «[La filosofía] En la medida en que busca un conocimiento objetivo de la conexión cósmica, separándolo de la vida en la cual esta conexión se da, la denomino metafísica» (VIII, 70). No obstante, otra característica de la metafísica es su pretensión de validez universal como indica en *Teoría de las concepciones del mundo* y en *La esencia de la Filosofía*; sin embargo, lo problemático de la metafísica para Dilthey lo encuentra sobre todo en lo relativo a la Filosofía de la Historia y la Filosofía de la Naturaleza. Respecto a la Filosofía de la Historia, Dilthey

llega a decir que es «un nuevo tipo de alquimia» (VI, 438) ya que contiene una metafísica de fondo según la cual el desarrollo histórico es un desarrollo racional.

Cuando Dilthey habla de las Filosofías de la Historia, podemos decir que el caso más relevante es Hegel, y más cuando leemos estas palabras: «No podemos señalar un fin supremo o incondicionado, pues éste tiene como supuesto el establecimiento de un valor absoluto, y la regla del obrar, que se halla contenida con validez universal en la vinculación recíproca de las voluntades, no permite derivar los fines de los individuos o de la sociedad» (VIII, 240). Otros modelos de la comprensión del mundo social, como fueron algunos tipos de sociología, concebían la sociedad como mecanismo o como organismo, ideas que estaban sustentadas en analogías de las máquinas y de los cuerpos vivos, convirtiéndose estas analogías en el sustento fundamentador de la explicación de lo real. En este sentido, Dilthey nos dice lo siguiente: «La conexión de la sociedad que se deriva de esta consideración empirista resulta ser una construcción a base de elementos abstractos en no menor grado que las que ofrecen las escuelas especulativas. La sociedad ni es un mecanismo ni, como otros pretenden como fórmula más distinguida, un organismo» (I, 146).

Hay dos cosas, por tanto, que verdaderamente le molestan a Dilthey. Por un lado, el abuso de las analogías cuando éstas traspasan el orden de su acotación óptica. Por otro lado, los rígidos *a priori* con caracteres absolutos que establecen ciertos pensadores para la explicación de lo real. A todo pensamiento que realiza tal operación Dilthey lo llama metafísica, y esta palabra, por tanto, adquiere un sentido peyorativo. Es por este motivo por el cual, considero, Dilthey no contempla la opción de otro tipo de metafísica (como la suya propia) que precisamente intenta superar el idealis-

mo intelectualista y, en este sentido, pretende desligarse de ese tipo de actividad filosófica denominando su proyecto «ciencia de lo real».

Por otro lado, las filosofías de la vida que existían en su época cumplían, para Dilthey, un papel similar que el de los filósofos de la naturaleza y los filósofos de la historia. Al respecto, Dilthey dice lo siguiente: «La filosofía de la vida de las personas mencionadas [Schopenhauer, R. Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck] pretende expresar, de un modo definitivo, aquello que actúa oculto en nosotros [...]. De esta suerte se convierten en colegas de los metafísicos» (VIII, 288-289).

¿Quiénes son los metafísicos? ¿De qué metafísica nos está hablando? Nos está hablando de aquellas metafísicas que invierten el orden de lo real, nos está hablando de un tipo de idealismo cuyo denominador común es la subordinación de lo real a lo racional, de lo óntico a lo lógico y estas filosofías de la vida no hacían sino una operación similar, pero de contenido inverso; es decir, en lugar de subordinar lo real a lo racional subordinaban lo real a lo irracional. Por ello y frente a este panorama y con la exigencia de una ciencia de lo real, Dilthey se propone considerar al hombre entero, al hombre en su totalidad, y para ello utiliza el concepto de «vida». Su ciencia de lo real, por tanto, es una metafísica positiva cuyo propósito es dar cuenta de la totalidad de lo real.

El problema con el que se encuentra Dilthey es que nunca se ha puesto como base del filosofar al hombre entero y verdadero, como dice él, y en este sentido la noción de experiencia que se ha estado manejando en el mundo filosófico es una noción reduccionista. Lo expresa de la siguiente manera: «hasta ahora no se ha puesto como base al filosofar la experiencia total, plena, sin mutilar, es decir, toda la realidad

entera y verdadera» (VIII, 435). Esta noción de experiencia es más global y no se reduce a la mera representación. En este sentido el término «experiencia» cabe comprenderlo como «vivencia». La ciencia de lo real ha de englobar tanto el ser como aquello que piensa el ser y, por tanto, lo pensado sobre el ser; porque tanto el objeto de conocimiento como quien lo piensa y lo pensado forman parte de una realidad y todo ello es real. Por ello, la experiencia no se puede reducir a lo relativo al objeto, sino que incluye toda la experiencia vivida por el individuo, por ello es vivencia.

Esta filosofía de la vida de Dilthey, que está incluida en su ciencia de lo real, supone una vía distinta a la tomada por los «metafísicos» –como él los denomina–. Esta vía no parte de un rígido *a priori*, ni de una abstracción mental para la posterior construcción del sistema. Dilthey dice lo siguiente: «No vamos del sistema a la vida, sino que partimos del análisis de la vida» (VII, 302) y en este sentido, «la vida es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo» (I, 171). Es ahora cuando cabe preguntarse, ¿qué distingue a las metafísicas de la ciencia de lo real de Dilthey?

El problema de la metafísica es la subversión de las relaciones de lo real donde han primado las relaciones lógicas frente a las relaciones epistemológicas relegando a un papel secundario lo óntico frente a lo lógico. Y de ahí la importancia de la filosofía de la vida de Dilthey como parte de la ciencia de lo real: «La fuerza de esta filosofía de la vida radica en que su referencia directa a la vida, sin prejuicios metafísicos, intensifica toda la capacidad de visión y de expresión artística» (VIII, 288). Y en este sentido, engloba a las distintas metafísicas que se han desarrollado a lo largo de la historia, las comprende y explica dentro del curso histórico. La ciencia de lo real de Dilthey, por tanto, junto con la filosofía de la

vida sólo se pueden comprender bajo la conciencia histórica. Dilthey dice lo siguiente:

La conciencia histórica nos lleva más allá de esa dirección de los metafísicos hacia un sistema unitario de validez universal, más allá de las diferencias, condicionadas por tal dirección, que separan a los pensadores, y, finalmente, más allá del ordenamiento de estas diferencias en clasificaciones. De este modo, se convierte en objeto suyo la pugna efectivamente existente entre los sistemas en su íntegra constitución (VIII, 150).

En este sentido tenemos un mundo, el mundo humano, que es histórico, que cambia a lo largo del tiempo. La ciencia de lo real de Dilthey implica lo siguiente: «Somos, en primer lugar, seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo» (VII, 304).

Tanto los sistemas metafísicos como las ciencias empíricas parten de la relación con el ente. Si bien Dilthey critica de los sistemas metafísicos los rígidos *a priori*, también realiza críticas a las teorías del conocimiento que parten de una abstracción del hombre real tomando la parte para la explicación del todo. Por otro lado, tanto los sistemas metafísico como las teorías del conocimiento que intenta explicar el conocimiento científico de las ciencias de la naturaleza, parecen olvidarse de que dichos conocimientos son producidos por los propios humanos. Lo que está en juego es la idea antropológica que sustenta dicha idea del hombre. Es por ello que Dilthey, en un texto que llama «Más allá de Kant» reclame el estudio de los conceptos de la naturaleza en relación a su génesis y desarrollo, ya que éstos son productos humanos.

Lo que quiere decir esto es que la relación entre el ente y el sujeto es mediada por un sistema lingüístico que contiene una

concepción del mundo. En la medida en que no hagamos un ejercicio autognóstico, no podremos comprender hasta dónde llegan dichas mediaciones.

La ciencia de lo real y la filosofía de la vida de Dilthey tienen una misión exégeta en tanto en cuanto muestra las deficiencias de las metodologías de la metafísica. En este sentido Dilthey practica una fenomenología que le permite descubrir el origen de los conceptos y principios metafísicos. «Toda la fenomenología de la metafísica nos ha mostrado que los conceptos y principios metafísicos no se originaron de la pura posición del conocer con respecto a la percepción, sino en el trabajo del conocer dentro de una conexión creada por la totalidad del ánimo» (I; 435).

Lo real, por tanto, se ensancha. Comprende tanto el ente como lo pensado en torno al ente, al igual que quien lo piensa. Esta relación, sin embargo, no se puede pensar desde una lógica parmenídea, porque la realidad no es estática. Puede parecer que esta ciencia de lo real entra en un círculo vicioso donde es necesario establecer un fundamento con progresión lineal para la claridad del sistema. Dilthey pensó en ello y dice así:

Este círculo es inevitable; pero si el análisis nos pudiera mostrar que toda forma y toda ley del pensamiento puede derivarse de la combinación de las experiencias con funciones elementales, tendríamos entonces que, prescindiendo de cualquier explicación genética, esta reducción lógica retrotraería la legitimidad del logismo a la de la experiencia y las operaciones lógicas elementales, y podría, por consiguiente, encontrarse en éstas (VIII, 295).

La distinción entre realidad y mundo, por tanto, está en que lo real es lo dado mientras que el mundo es lo producido por el hombre. No obstante, ese mundo –que es producto

del hombre— es también real. Sin embargo, el modo en como intentamos aprehender lo real es a través del pensamiento lógico y según Dilthey: «La realidad misma no puede ser en última instancia explicada lógicamente, sino sólo entendida» (VIII, 419).

Para Dilthey la lógica no es una ciencia que produzca conocimientos, sino que es una especie de instrumento que ordena los contenidos de los conocimientos. En este sentido, podemos hacer la distinción entre relación lógica y relación epistemológica del conocimiento. Y en este sentido, la ciencia de lo real reclama el peso mayor de lo epistémico frente a lo lógico, porque es lo que nos permite un acercamiento a lo óntico.

Es ahora, quizás, cuando mejor se comprenda el rechazo por lo que Dilthey denomina metafísica, porque lo que Dilthey identifica como metafísica hace referencia a aquellos idealismos racionalistas que subordinan lo real a lo racional y Dilthey quiere recalcar que lo real no se deja apresar por las reglas de la lógica. Dilthey utiliza para caracterizar este sentido el adjetivo de «inefable» e incluso «incognoscible», ya que sobrepasa lo lógico. Sin embargo, esto no significa que no haya un acercamiento por parte del entendimiento a la comprensión de lo real, ya que ése es el propósito de la ciencia de lo real.

Dado que el pensamiento surge en la vida y la inteligencia no es algo que se dé aislado de la misma, se afirma que el conocimiento surge dentro de ese entramado vital y dentro del desarrollo histórico. La ciencia de lo real, por tanto, entra dentro de ese entramado vital y desarrollo histórico que, aunque pretenda trascenderlo, se torna imposible. Por este motivo, la tarea de una ciencia de lo real todavía continúa, porque quien la realiza —el hombre— es histórico.

Esta ciencia de lo real de Dilthey nos introduce el elemento de la historicidad tanto en el sentido ontológico como epis-

temológico. Las relaciones del conocimiento aumentan pasando a ser tres: lógica, epistémica e histórica. El enfoque de esta ciencia de lo real supone la posibilidad, por tanto, de desarrollar una metafísica positiva. En este sentido, el proyecto diltheyano supone un giro más aquende de la metafísica.

Fundamentos de la metafísica de Dilthey

Ya hemos visto cómo lo real en Dilthey se ensancha, frente a los modelos ahistóricos por lo menos. Pero cabe pensar cuál es la base, el fundamento, de su ciencia de lo real. Y en este sentido el fundamento lo encontramos en una ontología del hombre. En este sentido es fácil entender el reproche que llevan a cabo las filosofías antecedentes al partir de la abstracción de las capacidades intelectuales para la explicación del conocimiento. Pero otro de los errores que encomienda a dichas filosofías es la del solipsismo cognoscitivo y el problema que conlleva, que es acerca de la realidad del mundo exterior.

Cuando Dilthey realiza esta afirmación del hombre real, del hombre contemplado desde su totalidad, está pensando a su vez en el problema que se le presenta a la filosofía al pensar el mundo partiendo de la conciencia representativa. El problema de la existencia de un mundo exterior es algo que se plantea, sobre todo, a partir de la filosofía de Descartes. Dilthey, afectado por tal problemática considera que el problema filosófico planteado realmente es un pseudo-problema, que sólo tiene sentido cuando se realiza la abstracción de partir del mero representar. Al respecto, dice lo siguiente:

Para la mera representación el mundo exterior no es más que fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con

tanta seguridad que éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales quieran sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como representación (I, 7).

El hombre con el que trata Dilthey es un ser que se encuentra en un mundo y cuya manera de relacionarse con éste es a través de la representación, volición y afección. Este ser se encuentra en una diversidad de fuerzas. Este hombre es mucho más complejo y, en este sentido, el problema del conocimiento también se torna más complejo. Si antes la problemática acerca del conocimiento tenía que ver con la representación del sujeto cognoscente, ahora la problemática crece y el estudio toma una doble vertiente: psicológica e histórica. Para comprender la formación de las concepciones de lo real se ha de partir tanto del individuo en su perspectiva psicológica como la del género humano en su perspectiva histórica.

Este enfoque supone concebir que el entendimiento tiene su origen en la vida práctica. Dilthey lo dice así: «La comprensión surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En ella, las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender, una tiene que saber lo que la otra quiere» (VII, 231). Por ello:

Contamos siempre con interpretaciones de ademanes, gestos, acciones o grupos conexos de tales cosas; semejantes interpretaciones se llevan a cabo por conclusión de analogía, pero nuestra comprensión va más lejos: el trato, la vida social, el oficio y la familia nos ayuda a dirigir nuestra mirada en lo interior de los hombres que nos rodean, para saber hasta qué punto podemos contar con ellos (VII, 235).

Esta comprensión del otro es pre-consciente e incluso se adquiere de manera in-consciente. La naturaleza del humano está abocada a la comprensión, es así como:

[...] [el] niño crece dentro del orden y las costumbres de la familia, compartiéndolos con los otros miembros de ésta, y las disposiciones de la madre aquí son ya aceptadas por él dentro de esta conexión. Antes de que aprenda a hablar, está ya totalmente sumergido en un medio de cosas comunes. Y los gestos, ademanes, movimientos, exclamaciones, palabras y frases aprende sólo a comprenderlos porque le salen siempre al encuentro como los mismos y con la misma relación a lo que significan y expresan. De este modo, el individuo se orienta en el mundo del espíritu objetivo (Dilthey, 2000:167).

En este texto podemos ver claramente que la comprensión es una parte constitutiva del ser del hombre, como dijo con posterioridad (respecto a Dilthey) Heidegger.

En este sentido, cabe tener en cuenta las siguientes palabras: «El pensamiento hace su aparición en el proceso de la vida; así, pues, en lo que se refiere a su fundamentación, hay que remontarse hasta este último. Descripción del mismo» (Dilthey, 1986:181). Dilthey está partiendo de la vida fáctica porque es en la vida donde surge el conocimiento, que es una forma de pensamiento.

Vemos que para la comprensión del conocimiento no podemos apelar a la razón pura sin más, sino que hay que contar con la razón histórica, ya que el conocimiento surge en el proceso de la vida. Vida tanto en el sentido individual (aspecto psicológico del proceso) como en el sentido amplio del término que incluye al género humano (aspecto histórico del proceso). Aquí vemos que se enlazan la ciencia de lo real

y la filosofía de la vida de Dilthey, ya que ambas están en conexión.

El concepto de «vida» en Dilthey, por tanto, no cumple la función de principio regulativo de la metafísica, sino que es un concepto que designa un proceso. Este concepto surge como oposición a las concepciones estáticas de lo real y engloba tanto al individuo como al conjunto del género humano. «La vida es el nexo de las interacciones entre las personas que se producen bajo las condiciones del mundo externo, cuando ese nexo se concibe en su independencia frente al cambio de lugares y tiempos» (Dilthey, 1986:222). En este sentido, desde el plano individual está la psicología que explica la génesis y el desarrollo de las facultades del hombre concreto y, desde el plano de la comunidad humana, está la hermenéutica que permite comprender la génesis y el desarrollo de los productos humanos. El concepto de «vida», considero, supone un giro en la metafísica y es en este sentido como podemos comprender mejor la relación de Dilthey con la metafísica y su ciencia de lo real.

Avanzando en esta dirección hacia la metafísica o ciencia de lo real de Dilthey, nos topamos con las categorías. Dilthey denomina «categoría» a los conceptos que designan los modos de captación de lo real (VII, 216). Ninguna categoría es *a priori*. No existen categorías que sean previas a la experiencia, éstas se encuentran radicadas en la realidad, es decir, en la vida. Distingue dos tipos de categorías: categorías formales y categorías reales. Las categorías formales son conceptos que designan relaciones, mientras que las categorías reales son aquellas que tienen contenido acerca de la esencia de las cosas. Algunas de estas categorías, señala Dilthey, son capaces de captar el mundo espiritual.

En la vivencia surgen predicados generales de la conexión vivencial de un individuo determinado; al aplicarse en el comprender a las objetivaciones de la vida y a todos los sujetos de predicación científico-espiritual, se amplía el círculo de validez, hasta que se ve que, en todas partes donde se da vida espiritual, le corresponden un nexo efectivo [...]. Así reciben estos predicados generales la dignidad de categorías del mundo espiritual (VII, 216).

En este sentido cabe mencionar la ruptura que supone respecto a Kant –como bien indica Antonio Gómez Ramos (Dilthey, 2000:134)– ya que, mientras Kant considera las categorías como la estructura de condiciones que hacen posible para el sujeto la experiencia del mundo donde dicha estructura radica en el sujeto cognoscente, Dilthey lleva a cabo una teoría de la realidad y no una teoría del conocimiento, por lo que las categorías reales hacen alusión a la estructura de la realidad misma. Es en este sentido –pese a que muchos siguen viendo a Dilthey desde una perspectiva kantiana– por el cual Dilthey lleva a cabo una distinción entre categorías reales y formales. La ruptura con la filosofía trascendental es clara puesto que las categorías surgen de la vida y el hombre no puede trascender su propia existencia, es así como las categorías quedan limitadas en la inmanencia.

Pues bien, la primera determinación categorial –como dice Dilthey– y que es la base fundamentadora de todas las demás, es la temporalidad. La categoría <temporalidad> surge de la vivencia del tiempo, Dilthey lo expresa así: «En esta vivencia el tiempo se experimenta como el avance incesante del presente, en el cual lo presente se está haciendo constantemente pasado y lo futuro presente» (VII, 217). El carácter de este presente es que nunca es <vivable>, «El presente no se da nunca; lo que nosotros vivimos como presente encierra

siempre el recuerdo de aquello que acaba de ser presente» (VII, 218). Lo que se da en la vida psíquica son conexiones constantes donde el llamado <presente> sólo adquiere significado a partir del pasado: «Esta índole de la vida real tiene como consecuencia que el curso del tiempo no sea <vivable> en sentido riguroso. La presencia de lo pasado sustituye a la vivencia inmediata» (VII, 219).

Es así como la categoría <temporalidad> hace referencia a la realidad de la vida. Esta vida, que es continuo devenir, es una gran estructura donde el todo está conexionado con las partes. La «relación del todo con las partes» es la categoría que engloba todo tipo de conexión. Así, esta «relación del todo con las partes» es la categoría formal que engloba la categoría conexión con la de temporalidad. Es conveniente recordar una noción principal tanto para la vida psíquica como para el espíritu objetivo y es la noción de estructura, noción a su vez, que no puede separarse de la noción desarrollo. «Si su estructura se extiende, por decirlo así, a lo ancho, podríamos decir que el desarrollo se extiende a lo largo [...]. Las dos clases de conexión se condicionan mutuamente» (VI, 303). Son las conexiones las cuales conforman las estructuras tanto en la vida psíquica como en los productos engendrados que quedan realizados en lo que llamamos espíritu objetivo.

Es a través de la relación del todo con las partes cuando las partes adquieren un significado «la trama del curso de la vida no puede ser aprehendida más que por medio de la categoría del <significado> de las partes singulares de la vida respecto a la comprensión del todo, y lo mismo ocurre con cada sección de la vida de la humanidad» (VII, 257). Esta relación nunca se realiza por completo, ya que la vida sigue transcurriendo y nunca se completa ese <todo>, «Habría que esperar el término del curso de la vida y sólo en la hora de la muerte se

podría contemplar el todo desde el cual se pudiera establecer el significado de cada parte» (VII, 258).

Claramente, el paso decisivo para la llegada a la metafísica sería el trato con el ser. Como bien nos dijo Aristóteles, la metafísica es la ciencia que se encarga del ser en cuanto es. Y mi intención es mostrar cómo esta ciencia de lo real de Dilthey es una metafísica. Pues bien, el paso de la mundanidad a la metafísica es patente. Lo que vemos en la ciencia de lo real de Dilthey es que, en primer lugar, lo real se ensancha –como mencioné anteriormente– porque la realidad no queda reducida ni a la conciencia, ni a la exterioridad. En este sentido, el espíritu objetivo (que son los productos generados por el hombre) pasan a formar parte de lo real. Esto podríamos pensar que ya lo hizo con anterioridad Hegel, pero el paso del aquende al allende culmina cuando éste nos habla del espíritu absoluto. Dilthey, sin embargo, nos advierte frente a estas filosofías de la historia, y su ciencia de lo real repudia tales construcciones –de ahí el sentido peyorativo que tiene el término metafísica en las palabras de Dilthey–. Por ello, como base de todo este entramado de lo real se encuentra el hombre, que es un ser constitutivamente interpretativo en el cual, se da la comprensión como una necesidad de la vida práctica. Esto es lo que hace salir a Dilthey –en el sentido intelectual del término– de la problemática del solipsismo idealista.

El ser, en Dilthey, es una categoría real. En este sentido, la categoría de <ser> en Dilthey se refiere a «la persistencia y continuidad de la conexión en medio de los cambios» (VII, 269). Lo único que persiste es la vida. La vida se recoge a través de la categoría de <ser>. Sin embargo, en la vida hay un cambio constante, la vida también es devenir, la vida es desarrollo. El devenir es lo que llama Dilthey como <curso de la vida>. <Vida> y <curso de la vida> son dos planos de la misma realidad. El

devenir es algo esencial en el ser. El curso de la vida está determinado por la vida misma. Por ello, el comprender la vida se da en el curso de la misma. Para comprender la vida tenemos que comprender su curso, pero a la vez estamos insertos en él, en ella. De ahí la imposibilidad de determinarla en su totalidad, por no poder trascenderla.

Es así como podemos observar que la ciencia de lo real de Dilthey es una metafísica en tanto se encarga del ser. Pero vemos que este pensar el «ser» sólo puede darse desde el hombre y éste es constitutivamente un ser interpretativo, ya que en las exigencias de su vida práctica le es necesario la comprensión del otro y de lo otro. Así, su raíz radica en el existir. Claramente la filosofía de Dilthey es base tanto para la fenomenología de Husserl cuando abraza el «*Lebenswelt*» como para el «*In-der-Welt-Sein*» de Heidegger. Se trata, por tanto, de una metafísica del aquende que es protofenomenológica cuyo fundamento lo encontramos en una protoontología hermenéutica de la facticidad. En dicha tarea podemos ver que en el fondo subyace la idea de la vida que vertebrata todo el sistema. En este sentido, no podemos dejar que se nos escape el sentido de la historicidad ya que, como hemos advertido, la vida no sólo es estructura sino que también es desarrollo. Es así como la idea parmenídea del ser se desvanece dando paso a una concepción efesia de lo real.

Es por ello que la ciencia de lo real, al hablar de la realidad, puede suponerse que está a salvo de ser considerada como concepción del mundo. En cierto modo es así, pero esto no significa que no sea histórica. Este término «metafísica» adquiere un sentido peyorativo en Dilthey porque él pretende solventar tanto los excesos como los defectos que se habían llevado a cabo hasta su época. En este sentido, la ciencia de lo real es una metafísica positiva –en el aspecto

positivista del término— que supone un paso del allende al aquende. Pero la ciencia de lo real no se libra del desarrollo histórico en el cual están inmersas las metafísicas. Las metafísicas, aunque se proclamen como las definitivas, todas ellas son históricas, hasta la ciencia de lo real de Dilthey. Dado su momento histórico se ve cómo comprende las demás, es decir, las anteriores. Pero ésta sólo ocupa su lugar y su tiempo. Su futuro, que es nuestro ahora, cabe pensar más allá de Dilthey, como él lo hizo con Kant.

Bibliografía

- Dilthey, W. (1944). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Vol. I. Obras de Dilthey. Eugenio Imaz (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1944). *El mundo histórico*. Vol. VII. Obras de Dilthey. Eugenio Imaz (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1945). *Psicología y teoría del conocimiento*. Vol. VI. Obras de Dilthey. Eugenio Imaz (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1945). *Teoría de la concepción del mundo*. Vol. VIII. Obras de Dilthey. Eugenio Imaz (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1947). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Vol. II. Obras de Dilthey. Eugenio Imaz (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Carlos Moya Espí (trad. y prólogo) Hans-Ulrich Lessing (Edi.). Barcelona: Ediciones Península.
- Dilthey, W. (1988). *Teoría de las concepciones del mundo*. Julián Marías (trad. y prólogo). Madrid: Alianza Editorial.

- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica. Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Antonio Gómez Ramos (trad. Prólogo y notas) Hans Ulrich Lessing (Epílogo). Madrid: Itsmo.
- Dilthey, W. (2003). *La esencia de la Filosofía*. Elsa Tabernig (trad.). Eugenio Pucciarelli (estudio preliminar). Buenos Aires: Editorial Losada.
- De Cerio Ruiz, F.D. (1959). *W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general*. Barcelona: Juan Flors. Libros «Pensamiento».
- Espí, C.M. (1982). *Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey*. Madrid: Fundación Juan March.
- Gómez-Heras, J.M.G. (1992). Comprender el mundo. La valencia hermenéutica del binomio «Lebenswelt» (Husserl) e «In-der-Welt-Sein» (Heidegger). *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade. 285-319.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Jorge Eduardo Rivera (trad. Prólogo y notas). Chile: Editorial Universitaria.
- Imaz, E. (1946). *El pensamiento de Dilthey: Evolución y sistema*. México: El Colegio de México.
- Schändelbach, H. (1980). *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*. Ernesto Garzón (trad.). Barcelona: Editorial Alfa.

Resumen

El presente trabajo tiene la finalidad de mostrar cómo la filosofía de Dilthey es una metafísica. Para ello, realizo un análisis del sentido que tiene para Dilthey el concepto de «metafísica» y el sentido que tiene la intención de su proyecto como ciencia de lo real. Por otro lado, una vez mostrada la ciencia de lo real como metafísica, explico el fundamento de dicha ciencia lo cual desemboca en la presentación del proyecto de Dilthey como metafísica positiva, la cual es proto-fenomenológica y también protoontología hermenéutica de la facticidad.

Palabras clave: metafísica, ciencia de lo real, filosofía de la vida.

Abstract

This paper aims to show how the philosophy of Dilthey is a metaphysics. To this end I analyze the meaning of Dilthey's «metaphysics» concept, and the meaning of his project like a science of reality. On the other hand, once I shown the science of the real as metaphysics, I explain the basis of this science of the real which results in the presentation of Dilthey's draft as a positive metaphysics, which is proto-phenomenological and proto-ontology hermeneutical of facticity.

Keywords: metaphysics, science of the real, philosophy of life.

La hermosa locura y el vértigo de los puentes de Königsberg Friedrich Hölderlin

Luis Alfonso Gómez Arciniega
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
alfonsofae@gmail.com

In memoriam José Emilio Pacheco
y a Octavio Paz en el centenario de su nacimiento.

En «El fin de los perseguidores», Giovanni Papini relataba los desenlaces desdichados de todos los enemigos del cristianismo: el marqués de Sade derritiéndose en la hoguera de la sinrazón en Charenton en 1814; Shelley, que escribió un provocador libro denominado *Necesidad del ateísmo*, devorado por Neptuno en el Golfo de los poetas; Hegel, que justificó la corona prusiana y que se jactaba de haber superado la religión con su edificio idealista, abatido por la cólera en 1831; Émile Zola que denigró al catolicismo, asfixiado mientras dormía en 1902; Friedrich Nietzsche, autor del *Anticristo*, loco en 1888 (Papini, 1984: 243). Stefan Zweig dedicó uno de sus ensayos más hermosos a explorar la vida de Friedrich Hölderlin, Heinrich von Kleist y Friedrich Nietzsche, quienes «terminan prematuramente su vida, con el espíritu destrozado y un mortal envenenamiento de los sentidos» (Zweig, 1981: 10). Mientras Goethe, dice Zweig, se juega la perfección, éstos luchaban afanosamente por la inmensidad. Se trata de seres posesos por el demonio, «esa inquietud in-

nata y esencial a todo hombre que lo separa de sí mismo y lo arrastra hacia lo elemental» (Zweig, 1981: 11). En el ocaso de su vida, el autor de Werther se vuelve amo del demonio, mientras aquéllos terminan sus días «despedazados por su propia jauría como Dionisos»¹. Tanto la vida de Goethe, como la de Hölderlin, Kleist y Nietzsche podrían resumirse en aquel apotegma que Lars von Trier pone en boca de la protagonista de *Nymphomaniac*: «Quizás la única diferencia entre yo y otras personas sea que yo siempre le he pedido más a la puesta del sol. Colores más espectaculares cuando el sol toca el horizonte. Puede que éste sea mi único pecado»². Zweig sostiene que la naturaleza demoníaca que desprecia la realidad los vuelve eternos rebeldes, verdaderos tránsfugas del orden de las cosas que prefieren quebrarse y despeñarse en el magma de lo absurdo antes que ceder al orden establecido. Goethe se subordina a una naturaleza conciliadora porque la concibe como la fuerza más alta, algo que adora en todas sus formas y aspectos (Zweig, 1981: 19). Papini, Zweig y Von Trier son heraldos de una verdad milenaria: raras veces conceden los dioses perdón a quienes osan abrir los sarcófagos de las entrañas divinas.

Conviene una digresión para mostrar por qué el análisis de la visión del mundo en Friedrich Hölderlin es determinante allende las fronteras de la literatura, filosofía o filología. Copan los diarios las noticias sobre Ucrania. En el frío lenguaje de la geopolítica, aquel territorio se debate entre el acercamiento al experimento de integración en Europa occidental y la permanencia en la esfera de influencia rusa. De

1 *Loc. cit.*

2 *Nymphomaniac*, Dinamarca-Alemania-Francia-Bélgica-Reino Unido, Lars von Trier, Zentropa Heimatfilm, 2014 (película).

un lado, se preguntan qué tan lejos llegará Rusia para defender sus intereses; de otro, el mundo espera una reacción proveniente de Berlín, pues parece como si Alemania se hubiera convertido *de facto* en la fuerza motriz de la Unión Europea (Cohen y Krauel). Oscila entre esos extremos el péndulo ucraniano: los que se aferran a Europa como salvavidas de la corrupción y anhelan el bienestar de sus contrapartes danesas y los que privilegian la pertenencia a una comunidad eslava oriental; los jóvenes que simpatizan con los valores e ideales europeos y la generación más vieja que prefiere retener los contactos con Rusia; 64% del Este del país que apoyaría una unión aduanera y 66% del Occidente que secundarían la adhesión a la Unión Europea, según una encuesta del Instituto Internacional de Sociología de Kiev; las firmes intenciones de modernización económica y la nostalgia por el comunismo (Figes). Entre esos dos polos se dirime el futuro de Ucrania. Lo que invita a pensar, primero, en la «realidad global» europea y, segundo, en el liderazgo de Alemania.

El texto no abundará en cuestiones políticas, pero es primordial esbozar algunas preguntas que sitúan el análisis de la concepción de lo real en Friedrich Hölderlin a la luz de los acontecimientos actuales. ¿Qué tipo de decisión ontológica se realiza al intentar pertenecer a la UE? ¿Se abandonan coordenadas burocrático-autoritarias para abrazar una tiranía peor conformada por la supremacía de la producción económica y la completa supeditación de todas las demás formas de vida? La decisión y el destino de Ucrania invitan a pensar la realidad europea. Si las políticas económicas, el concepto de productividad y hasta las medidas de austeridad se dictan en Berlín, ¿qué responsabilidad tiene Alemania como actor global? ¿Será capaz de tomar un liderazgo espiritual? ¿A qué Alemania da la bienvenida Europa?

¿Para qué poetas en tiempos aciagos?

¿Cómo tender el puente, y en qué medida va a servir de algo tenderlo? La praxis intelectual [*sic*] de los socialismos estancados exige puente total; yo escribo y el lector lee, es decir que se da por supuesto que yo escribo y tiendo el puente a un nivel legible. ¿Y si no soy legible, viejo, si no hay lector y *ergo* no hay puente? Porque un puente, aunque se tenga el deseo de tenderlo y toda obra sea un puente hacia y desde algo, no es verdaderamente puente mientras los hombres no lo crucen. Un puente es un hombre cruzando un puente, che. Una de las soluciones: poner un piano en ese puente, y entonces habrá cruce. La otra: tender de todas maneras el puente y dejarlo ahí; de esa niña que mama en brazos de su madre echará a andar algún día una mujer que cruzará sola el puente, llevando a lo mejor en brazos a una niña que mama de su pecho. Y ya no hará falta un piano, lo mismo habrá puente, habrá gente cruzándolo. Pero andá a decirle eso a tanto satisfecho ingeniero de puentes y caminos y planes quinquenales.

—JULIO CORTÁZAR, *Libro de Manuel*

Si el continente, en su atroz ceguera, estuvo a punto de fenecer por guerras fratricidas, ahora lo está por la subordinación total de las ramas humanas del conocimiento a criterios económicos. Mientras el péndulo ucraniano se mueve a toda velocidad, las elites rematan un tratado de libre comercio con Estados Unidos. Las negociaciones ocurren mientras el presidente Obama afirma que «se puede hacer mucho más, potencialmente, con habilidades industriales o con un oficio que con una licenciatura en historia del arte» (Elperin). Valoraciones de eficiencia se imponen sobre significaciones culturales. Fernando Escalante decía: «Los programas, leyes, reglamentos repletos de productividad, eficiencia, rendi-

miento, vínculos con el sector productivo [...] al final, con todo su ostentoso pragmatismo, [son algo] inevitablemente estéril» (Escalante). Ha llovido mucho desde que la filosofía, la literatura y el arte han sido declaradas obsoletas y disciplinas como la sociología, ciencia política o antropología fueron colonizadas por una matematización que aspira hacer de ellas ciencias funcionales (ordenadas bajo cierto sistema económico). Bolonia fue por muchos siglos sinónimo de pensamiento crítico. Salamanca, París, Oxford o Heidelberg se erigieron bajo sus premisas. Ahora evoca reformas educativas que tienen por objeto hacer de los estudiantes perfectos trabajadores de empresas, sepultando así el pensamiento crítico bajo los imperativos de los *rankings* y las necesidades del mercado global³. Contra todo lo que pudiera parecer, el fenómeno no es exclusivo de Europa, pues Felipe Curcó ya ha advertido de la tendencia de las universidades latinoamericanas a distanciarse de los problemas nacionales para enfocarse en las «corrientes principales» del pensamiento global, predominantemente anglosajonas (Curcó, 2013: 31).

¿A qué puerto se busca arribar con este preámbulo *sui generis*? Es la cartografía de una realidad global en la que Europa se encuentra inserta y que alienta la formulación de

3 La Declaración de Bolonia lo expresa en los siguientes términos: «La adopción de un sistema de títulos de sencilla legibilidad y comparabilidad, a través de la introducción del Diploma Supplement, con tal de favorecer la *employability* (ocupabilidad) de los ciudadanos europeos y la competitividad internacional del sistema europeo de enseñanza superior» (Joint Declaration of the European Ministers of Education). A partir de ahí, los comunicados han hecho menciones sucesivas al propósito firme de orientar la universidad a criterios económicos. Véase, por ejemplo, Ministros responsables de la Educación Superior de los países que participan en el Proceso de Bolonia, *Comunicado de Londres de 18 de mayo de 2007. Hacia el Espacio Europeo de Educación Superior: respondiendo a los retos de un mundo globalizado*. http://europa.eu/legislation_summaries/education_training_youth/lifelong_learning/c11088_es.htm.

nuevas disquisiciones. ¿Se requiere un poeta para señalar los problemas de un escenario sociopolítico sin cabida para manifestaciones culturales, improductivas desde un punto de vista económico? ¿Qué poeta? ¿Homero, Lucrecio, Quevedo, Bocaccio o Petrarca? El destierro que experimenta el ser humano hace pensar que se precisa alguien como Friedrich Hölderlin, «el poeta de los poetas» que proclama la esencia lírica, es decir, la *parousia*, la realidad absoluta del ser (Heidegger, 2012a: 34). Mientras otros filósofos sólo desean su presencia sin poder nombrarlo, Hölderlin, accede mediante la palabra.

Esta decisión adquiere gradaciones. Primero, si el liderazgo político de Europa está en Berlín, ¿por qué no convocar a un poeta alemán que señale aquello que se ha desvanecido en aras del éxito económico? Segundo, se trata de un pensador que resurge cuando las Parcas afilan las tijeras: nacido bajo el sino de las guerras napoleónicas y la Revolución francesa; rescatado antes de la Primera Guerra Mundial por el último aliento de Norbert von Hellingrath, antes de que éste regara con su sangre las trincheras de Verdún o evocado por Martin Heidegger en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Ahora, después de otra buena dosis de tragedias, vuelve a hacerse presente en horas infaustas.

El texto aspira, al menos, a poder trazar una cartografía y, en esta empresa, lo primero que deslumbra es la vocación de arquitecto del poeta: sus puentes unen archipiélagos *prima facie* irreconciliables. ¿Acaso no lo son todos los poetas de cierta forma? ¿No fue Rubén Darío gozne entre la vanguardia francesa y la vitalidad latinoamericana? ¿No le tiende Guillaume Apollinaire una soga al surrealismo desde la costa segura del simbolismo? Cierto. Sin embargo, en Hölderlin, el puente encarna tonalidades ontológicas porque el escritor

concibe la historia armónicamente contrapuesta (Mas, 1999: 73). Ser puente es su *raison d'être*, porque sólo con esta característica inherente al ser se pueden vislumbrar las cúpulas de las grandes ciudades que edificó con el lenguaje. A sugerencia del germanista Vietor tomo, por ejemplo, una de sus primeras composiciones poéticas de 1797 titulada «Dios del sol». Tres estrofas anudan pasado, presente y futuro: en la primera, se poetiza de forma retrospectiva –utilizando con autoridad el pretérito perfecto compuesto– la puesta del sol; en la segunda, la tierra se hace presente desde el sentimiento de pertenencia (*Zugehörigkeitsgefühl*) que la vincula con el poeta; y, finalmente, en la tercera se yuxtapone un futuro de alborada donde el astro con luz propia volverá a estar junto con la tierra, anhelo perenne de los amantes (Viëtor, 1920: 341). No se pretende restringir el estilo personal de poetizar a una deslavada lucha hegeliana de tesis y antítesis porque en Hölderlin hay una aspiración muy distante a esos compartimientos estancos que cercenan la palabra. *Noblesse oblige*: se reconoce la inspiración, pero, en el mundo hölderliniano, los contrarios semejan esa mítica serpiente, uróboros, que se muerde la cola llevando en sus escamas el camino de sangre de la historia; Caín y Abel; Salomé con la cabeza de Juan Bautista; las puñaladas a Julio César; Abelardo y Eloísa; Marat y Séneca desangrándose en la bañera... el mundo *in toto*: rojo y negro; guerra y paz; noches blancas y días de guardar; la comedia humana y el tiempo perdido. Diseña puentes consciente de que «lo que permanece, lo fundan los poetas»:

Los poetas son ánforas sagradas
 donde se guarda el vino de la vida,
 el alma de los héroes (Hölderlin, 1909:356).

Reparaba Gottfried Benn: «las obras de arte son fantásticas, pero históricamente inoperantes, carentes de cualquier efecto práctico. Ahí reside su grandeza»(Benn, 2006: 147). Hölderlin erige su «visión del mundo» como vasos comunicantes que resarcan la grandeza imperial de Königsberg, perdida entre las sombras de un palimpsesto, arrasada en la Segunda Guerra Mundial, pero entrelazada, originalmente, por siete puentes. El texto obedece a esta estructura y rinde homenaje a un asentamiento humano pretérito con la convicción de que, después de las atrocidades, sólo quedarían la poesía y el lenguaje. No es azarosa la elección. La ciudad donde Kant presentó en 1770 su disertación inaugural *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* fue pulverizada en tres etapas: por los aviones británicos, por la artillería aliada en 1945, y por la sistemática *desgermanización* planeada por la Unión Soviética –entre 1960 y 1985 desaparecieron las ruinas de 18 iglesias– (Köster, 2000: 10; Heidegger, 1984: 27). Se trató del holocausto de una urbe cuyos puentes originales, fácilmente identificables en un plano de Joachim Bering de 1613, fueron parte de un problema matemático que devanó los sesos a Euler⁴. Un lugar al que sólo puede accederse mediante la palabra. El poeta, orfebre del verbo, resguarda la memoria. Que las ciudades se hayan disuelto en torbellinos de polvo no es óbice para que el lenguaje actualice espacios pretéritos. En «Piedra de sol», Octavio Paz (1983: 238) erige, por ejemplo, una villa mexicana en el cuerpo de la mujer amada:

4 Krämerbrücke, Schmiedebrücke, Alte Dombrücke, Honigbrücke, Holzbrücke, Köttelbrücke, Grüne Brücke. Actualmente, sólo existen el Honigbrücke y el Holzbrücke.

Voy por tu cuerpo como por el mundo,
tu vientre es una plaza soleada,
tus pechos dos iglesias donde oficia
la sangre sus misterios paralelos,
mis miradas te cubren como yedra,
eres una ciudad que el mar asedia,
una muralla que la luz divide
en dos mitades de color durazno,
un paraje de sal, rocas y pájaros
bajo la ley del mediodía absorto.

José Emilio Pacheco (1984: 27-28) en «Alta traición» llora una metrópoli perdida y alude el viejo axioma de Heráclito «Ningún hombre puede cruzar el mismo río dos veces, porque ni el hombre ni el agua serán los mismos»:

No amo mi patria.
Su fulgor abstracto
es inasible.
Pero (aunque suene mal)
daría la vida
por diez lugares suyos,
cierta gente,
puertos, bosques de pinos,
fortalezas,
una ciudad deshecha,
gris, monstruosa,
varias figuras de su historia,
montañas
—y tres o cuatro ríos.

Siete puentes edifica Hölderlin para aspirar a la totalidad: un propósito que rebasa la condición humana y se disuelve irremediabilmente en una hermosa locura.

Clasicismo y Romanticismo en comunión con el Ser

*Le romantisme est une grâce,
céleste ou infernale, à qui nous devons
des stigmates éternels.*
—CHARLES BAUDELAIRE, *Salón de 1859*.

Para los ilustrados del XVIII, en sólo cuestión de tiempo, la razón triunfaría. Cambió de guardia con el siglo. La Europa del XIX morirá eternamente agradecida. Gigantomaquia: Goethe y Schiller sostienen el Parnaso espiritual. Geranios de primavera: Heinrich von Kleist imagina el cálido vértice del amor diluyéndose en el suicidio con el combate amoroso de Aquiles y Penthesilea inmersos en un torbellino de amazonas guerreras; Jean Paul erotiza sin palpar, extraña sin abrazar, crepúsculo sin orgasmo, fuego sin ignición, lluvia sin torrente... *Weltschmerz*. Arquitectura filosófica de la mejor ley: Fichte se regodea con el Yo; Herder explora culturas en los confines de la tierra, dibuja genealogías, concibe árboles de heráldicas, traza pinceladas de etnografía.

Con la misma decisión con la que los franceses toman las armas y se sienten dueños del espíritu universal al que cargan en barricadas en ese «torbellino de los siglos» que es París —Victor Hugo *dixit*—, se gesta una revuelta del espíritu en Alemania. Allende del Rin todo es acción. Los alemanes urden las redes del destino, pero lo hacen desde escritorios de roble, buhardillas luminiscentes en casas de entramado, fachadas majestuosas, desde la universidad. En 1781, Kant

publicó la *Crítica de la razón pura* y, en 1806, Hegel escribió la *Fenomenología del espíritu*. Obras cumbre del pensamiento occidental, darán al mundo algo para entretenerse durante buena parte del siglo entrante. Acuden a la cita con la historia Herder, Fichte, Goethe, Schiller, Schelling, Schleiermacher, Hölderlin; Pierre Bertaux interpretó la obra del último como una «sostenida metáfora de la Revolución» (Barrios, 2001: 18). La francesa fracasa en el plano de las instituciones políticas, pero los alemanes triunfan en el combate de las ideas.

Todos los estudiosos de Hölderlin concuerdan en que, aunque comparta temas y puntos de vista de unos y otros, no cabe situarlo ni entre los representantes del Clasicismo ni entre los románticos (Mas, 1999: 23). Proyectó un puente entre escuelas y siglos. Los une en la aspiración del *Seyn* a reunirse con la totalidad de la naturaleza. Así se distancia del idealismo trascendental (Voßkühler, 2004: 53). Lo realmente decisivo sólo puede pronunciarse por los poetas (Mas, 1999: 55). En su fulminante texto filosófico *Juicio y ser* propone el «Ser absoluto» frente al «Yo absoluto» de Fichte (Voßkühler, 2004: 53). Inmaculada unión de sujeto y objeto, el «Ser» sólo puede aprehenderse en una «intuición intelectual» (Mas, 1999: 56). Gottfried Benn, citado *supra*, dedica unas líneas a estos afanes:

El poeta, nacido azarosamente en la ambigüedad del ser, hundido por la lluvia del Aqueronte en una individualidad impenetrable, moldea y estructura conceptos y así se yergue por encima del realismo brutal de la naturaleza, del ciego e indomable principio de causalidad, de la infame timidez del conocimiento escaso y sólo así logra una estructura legitimadora (Benn, 2006: 152).

Reflexiones que rebasan lo kantiano y respuestas que trascienden lo romántico, inicia así la arquitectura de su particular concepción de lo real.

La escalera al cielo bien fincada al suelo: el arpa de Alemania

Wenn Novalis davon spricht, dass er an die Gestalten von Brot und Wein glaube, so sollte man ihm keinen anderen Glauben entgegenbringen, als den, den er selbst hat: er meint nämlich, dass Alles Brot und Wein sein kann. Er glaubt an die Bibel, aber jedes echte Buch ist eine Bibel; an das Geniem aber jeder Mensch ist ein Genie; an den Deutschen, aber Deutsche gibt es überall, die Deutschheit ist für ihn, trotz des angeblichen historischen Empfindens der Romantik, nicht auf Staat und Rasse und nicht einmal aus Deutschland beschränkt [...]. Er rühmt die Antike, aber Antike ist überall, wo echter Geist ist; er bekennt sich als Royalisten und Monarchisten, aber alle Menschen sollen thronfähig werden“; er liebt nur seine Frau, aber er kann sie mit Hilfe seiner Phantasie in tausend andere Frauen verwandeln.

—CARL SCHMITT, *Politische Romantik*

Si sólo se puede acceder al ser mediante la poesía, Hölderlin aventura una caracterización más: el poeta se ocupa de las cosas trascendentales, pero tiene los pies hundidos en el suelo natal, es decir, en lo nacional. Del ser se puede decir poco, pero si sólo es intuido por el lenguaje, entonces, se deduce que es histórico, en tanto vinculado con una determinada genealogía lingüística. Por esta razón, los poetas son caracterizados como «escaleras al cielo». Ciertamente, como escribe el filósofo

Dilthey, las impresiones del paisaje moldearon el sentimiento de la naturaleza en Hölderlin: lagos inabarcables con horizontes malvas y ocres crepusculares liberaban el alma (Dilthey, 2005: 226). Como pocos, el poeta dibuja la belleza de su patria con el pincel del verbo: dedica himnos a sus ríos –el Meno, el Neckar, el Rin, las fuentes del Danubio–, alaba sus ciudades –Heidelberg, Stuttgart o su *Heimat*–, canta sus paisajes, celebra a sus mujeres y arenga a defender la patria: «¡Vive, allí arriba, patria, y no cuentes los muertos! Que para ti, no cayó de más uno, ¡patria amada!» (Hölderlin, 1909: 194).

Heidegger es tajante: «Si se abandonan las leyes históricas, la humanidad cae en lo anti histórico» (Heidegger, 1984: 179). Para que esto no suceda, se ha dado al ser humano el lenguaje que no se agota en su función heurística: ofrece la posibilidad de ser en medio del campo abierto de lo cósmico; sólo donde hay lenguaje hay mundo. Sólo donde hay mundo hay historia (Heidegger, 2012a: 36). En clave heideggeriana, el idioma poético era una llave que no sólo abría la posibilidad misma de la comunicación cotidiana, sino el reconocimiento del destino histórico del pueblo alemán. Hellingrath coincidía: «Lo nacional no es la procedencia o el aparato estatal. Todos los caminos nos llevan al lenguaje, el alma del *Volk*; fuera de éste se agota lo nacional, corazón de la nación» (Von Hellingrath, 1921: 21). Carl Schmitt aducía «que sólo en el tiempo histórico crecía la humanidad» (Schmitt, 1925: 93). La poesía no es un adorno del *Dasein*, prosigue Heidegger (2012: 42). La poesía es el protolenguaje de un pueblo histórico porque nombra el ser y la esencia de todas las cosas (Heidegger, 2012: 47). En su análisis del «Himno del Ister», el anacoreta de Messkirch se percata del delicado ligamen a lo nacional que esboza Hölderlin: «Cuando Hölderlin dice «tierra», se refiere a lo *Heimische*. «Hertha» proviene de *Nerthus*,

el concepto germano para *terra mater*» (Heidegger, 1984: 23, 35 y 36).

La roca es buena para la pradera,
lo seco, para el abrevadero.
Lo húmedo, en cambio, para la comida.
Si uno quiere vivir
aunque sea en escaleras,
y donde se recuesta una casita,
detente junto al agua (Hölderlin).

La palabra poética construye escaleras para que lo celestial descienda y por esta razón deben tener los poetas los pies bien anclados al suelo (Heidegger, 1984:195). Hellingrath, desafiando la corriente popular que describía Alemania como la tierra de Goethe, contraponía: «Nos denominó el «pueblo de Hölderlin» porque en su producción lírica se encuentran secretos vedados para aquellos que no son alemanes» (Von Hellingrath, 1921a: 17).

La Acrópolis y el Valhalla

Das griechische Ideal der Menschheit war vollkommene Eintracht und Ebenmass aller Kräfte, natürliche Harmonie. Die Neueren hingegen sind zum Bewußtsein der inneren Entzweiung gekommen, welche ein solches Ideal unmöglich macht; daher ist das Streben ihrer Poesie, diese beiden Welten, zwischen denen wir uns geteilt fühlen, die geistige und sinnliche, miteinander auszusöhnen und unauflöslich zu verschmelzen. Die sinnlichen Eindrücke sollen durch ihr geheimnisvolles Bündnis mit höhe-

*ren Gefühlen gleichsam geheiligt werden, der Geist
hingegen will seine Ahnungen oder unnennbaren
Anschauungen vom Unendlichen in der sinnlichen
Erscheinung sinnbildlich niederegen.*

—AUGUST WILHELM SCHLEGEL,
Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur

Hölderlin suponía que la mejor manera de exaltar la historia y cultura propias era exponiéndolas a la prueba del mundo. Alemania tenía, entonces, que buscar un «otro». ¿Quién mejor que Grecia? Para volverse alemanes presentes había que viajar al pasado. Entonces, el caminante alcanza el tercer puente de esta ciudad que el poeta suabo empieza a construir. Hölderlin experimenta con los tiempos. Pasado, grieguidad (*Griechentum*); futuro, germanidad (*Deutschtum*). El alemán y el griego antiguos eran, desde su perspectiva, las únicas lenguas capaces de transmitir pensamiento filosófico de primer orden.

Grecia no revivirá en una suerte de palingenesia en Alemania. Grecia es sólo Grecia, y está muerta. La recuperación de lo griego tiene detalles técnicos: los poemas son bautizados como cánticos; son sonoros imitando las sílabas largas y breves de los pies de la métrica grecolatina; en «Archipiélago» y «Patmos», verdaderas épicas, se dan cita momentos estelares de Grecia: su bella geografía; sus templos con sus pórticos, columnas dóricas, las estatuas; Filipo a Alejandro Magno, «ya no cabe en Macedonia. Busca un reino a la medida de tu grandeza»; Heráclito, «el camino que sube y el camino que baja son uno y el mismo»; el templo de Artemisa; la lucha de los persas contra los griegos; la grandiosa batalla naval de Salamina; los barcos desplegados con sus banderas en los sinuosos rescoldos del mar Egeo... todo se decanta con

nitidez desde los hexámetros (Pau, 2008: 265). En las antípodas de aquella versión renacentista de escenográfico acartonamiento, se distancia del fetichismo de objetos culturales presente en Winckelman (Ferris, 2000: 159). Hölderlin evoca la conciencia griega de la afinidad entre naturaleza, hombres, héroes y dioses (Dilthey, 2005: 231). Como dice Modern (1986: 172), «vive en carne propia el ideal de la unión entre naturaleza y espíritu, entre lo humano y lo divino que los mitos griegos enuncian y su poesía prueba cabalmente».

Grecia, como cultura, es la síntesis lograda de naturaleza y espíritu. Después de las Cariátides de Atenas, del Doríforo de Policleteo y las tragedias de Sófocles, ya nada más quedase por decir de una naturaleza humana, cuya esencia, Javier Hernández-Pacheco *dixit*, «se ha hecho en el arte transparente para el espíritu» (Hernández-Pacheco, 1995: 77). En la situación crítica de los territorios alemanes nunca lo abandonó el anhelo por una victoria como la de Salamina (Hernández-Pacheco, 1995: 232). Lo atlético, refiere Heidegger, es lo que devela a Hölderlin la auténtica esencia griega: ἀθλέω significa luchar, combatir, coger y sostener (Heidegger, 2012: 160). Lo atlético es lo heroicamente «guerrero» en el sentido del πόλεμος: esa lucha que Heráclito piensa como el movimiento en el cual y para el cual dioses y hombres salen afuera en la apariencia de su ser.⁵ Lo atlético del «cuerpo heroico» es el refulgir del espíritu que se abre paso luchando en su medida corporal y se capta en ello. «El más alto entendimiento en sentido griego» es «fuerza de reflexión». Ambas cosas, prosigue Heidegger, lo atlético y la capacidad de reflexión, son las maneras, en sí mismas unidas, de llevar la belleza a refulgir. Lo atlético y la fuerza de reflexión

5 *Loc. cit.*

hacen palpable la belleza, pertenecen a aquello que Hölderlin llama «ternura» (*Zärtlichkeit*), concepto que tuvo hasta el siglo XVII un sentido alto, relacionado con garbo y sensibilidad.⁶ En una versión crepuscular de «Patmos», Hölderlin llama a Grecia «la tierra juvenil de los ojos atléticos». Su mirada es, como toda auténtica mirada, espiritual, y brilla en lo corporal⁷.

Hölderlin también tomará la grandeza imperial romana para ornamentar su visión de Alemania. Empero, éste marca las fronteras entre un ente histórico y otro en «La muerte por la patria», donde canta la hazaña de las Arminio derrotando a Varano en Teutoburgo. Ahora, como antes, acaso pueda reformularse aquella frase que Friedrich Panzer pronunció el 13 de febrero de 1933 en un discurso en la Universidad de Heidelberg intitulado «Richard Wagner y la germanidad»: «Renovador del drama simple, descubridor del lugar de las artes en la sociedad humana, evocador poético de la reflexión vital del pasado, filósofo, historiador, esteta y crítico, maestro del lenguaje de la mitología y del poema mítico» (Panzer, 1953: 2).

El profeta y los dioses huidos

*I went to the Garden of Love.
And I saw what I never had seen:
A Chapel was built in the midst,
where I used to play on the green.
And the gates of this Chapel were shut
and Thou shalt not, writ over the door;
so I turn'd to the Garden of Love,*

6 *Loc. cit.*

7 *Loc. cit.*

*that so many sweet flowers bore,
and I saw it was filled with graves,
and tomb-stones where flowers should be:
and Priests in black gowns, were walking their rounds
and binding with briars, my joys & desires.*
—WILLIAM BLAKE, *The Garden of Love*

Ciertamente, Hölderlin concibe a los alemanes como herederos de los griegos en el arte de filosofar, pero no se puede volver a la Antigüedad clásica porque los dioses se han ido. Entonces, el poeta diseña un cuarto puente para poner al ser humano en alcance con lo divino. La humanidad ha experimentado un proceso de *Entgötterung* (huida de los dioses). No sólo se trata de las deidades griegas, el poema «Patmos» hace una clara referencia al Apocalipsis de San Juan: «Cerca y difícil de coger está el dios. Pero donde está el peligro, crece también lo salvador» (Hölderlin, 1909: 347). Para Hölderlin, los dioses no son esos «hermosos espíritus de la tierra de fábulas», en palabras de Schiller, sino poderes decisivos en la vida, en el cosmos, naturaleza y hombres. La vida en el mundo –incluso en el sobrenatural– recupera su dignidad metafísica y santificación llegando a una superación religiosa del materialismo (Ibel, 1948: 19:20).

El poeta habla por el Dios oculto. Su tarea es profética: ser el heraldo del Dios ausente. En mitad de la noche e indefenso por la vida proclama a los hombres el retorno, pero éstos no sólo lo ignoran, sino lo persiguen (Pau, 2008: 261). Después de la partida del panteón grecolatino y del Dios cristiano, Heidegger diagnosticaba en una conferencia en la Universidad de Heidelberg la completa dominación de lo técnico-industrial sobre la tierra, inscrita ya para ese entonces en un espacio cósmico interestelar que ya se proyectaba

como espacio de acción del ser humano (Heidegger, 2012b: 176). Así, pensaba Heidegger, «el vínculo inagotable entre tierra y cielo, hombre y dios aparecía destruido»⁸. Salvar el recuerdo de los tiempos en que el hombre vivía en la proximidad de los dioses, es la tarea escatológica del poeta.

Se ha dicho que «Pan y vino» es una síntesis de la obra entera de Hölderlin, y que se trata de una composición en la que el autor expone su visión del mundo (*ein weltanschauliches Lehrgedicht*) (Pau, 2008: 221). En la séptima estrofa contrapone al hombre como «vasija frágil» que apenas puede «contener la plenitud divina breves instantes» y el papel del poeta como peregrino de aquellos territorios extraterrenos:

¡Pero amigo! Llegamos demasiado tarde. En verdad viven los dioses,
pero sobre la cabeza allá arriba en otro mundo.
Sin fin actúan allí y parecen no prestar atención
si nosotros vivimos, con tanto cuidado nos tratan los celestes.
Pues no siempre puede darles cabida una vasija débil,
solamente en ciertos tiempos soporta el hombre la plenitud divina.
Un sueño de ellos es después la vida. Pero la sala de los desvariados
ayuda, como adormecimiento, y la necesidad fortalece y la noche,
hasta que héroes suficientes hayan crecido en la cuna de hierro,
los corazones son en su fortaleza, como antes, semejantes a los celestes.
Tronando vienen entonces ellos después. Mientras tanto pienso
a menudo

8 *Loc. cit.*

que mejor es dormir, que estar así sin compañeros,
 que aguantar así, y qué hacer entre tanto y qué decir,
 no lo sé, ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?
 pero ellos son, dices tú, como los sacerdotes sagrados del dios
 del vino,
 los que fueron de un país a otro en noche sagrada (Hölderlin,
 1909:318-319).

El arco entre el día y la noche

*Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden
 Dämmerung ihren Flug*
 —FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

Se podría decir que el Romanticismo celebraba misas dedicadas a la noche: era la hora de la revelación poética. Para Novalis, Tieck o Wackenroder, los sueños proveen acceso a una «edad mística primigenia», llenando de sabiduría indescifrable a las mentes en despertar (Morton, 2000: 15). El ser humano prefiere «el día soleado» (*der besonnene Tag*), pero la oscuridad de la noche es la que sugiere los pensamientos más hondos al filósofo. La noche es, en definitiva, el origen de la filosofía (Pau, 2008: 220). Piénsese en Novalis, esencia misma del Romanticismo y contemporáneo de Hölderlin, que perdió a su prometida Sophie, de tan sólo trece años, y después de aquellas visitas al hospital en Jena que se pierden en la memoria como los barcos en la neblina del amanecer del puerto, transforma la poesía en un absoluto, una religión mediante la cual intenta acompañar a la dama en la muerte por aquellos rescoldos por los que Dante transitó en pos de Beatriz (Dilthey, 2005: 173-223). Para estos menesteres, Novalis lleva sus célebres «Himnos a la noche» donde rememora la «sacra,

indecible, misteriosa noche». Nada de flechas y sólo versos llevan en el carcaj los poetas cuando se adentran en la noche. Caminarán como sombras en este ámbito predilecto Baudelaire o Poe, pues también encontrarán ahí la manifestación poética (Onetto, 1995).

Además de profeta, rapsoda de las glorias nacionales y sacerdote del Ser, el poeta es un semidiós que tiene contacto con el mundo visible del día y lo invisible de la noche. Pero éste prefiere deambular por las tinieblas donde los versos se vuelven místicos en la hora de la creación poética. Heidegger analiza un fragmento de Heráclito en relación con la poesía de Hölderlin: «Una vez, en los comienzos del pensar occidental, la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser»⁹. Heidegger pensaba que los filósofos presocráticos pensaron desde el Logos la palabra como directriz para reflexionar sobre el ser. Ese rayo de luz se apagó y los filósofos comenzaron a centrarse en el *Dasein*, olvidando el Ser. Los poetas son los únicos seres que en la lenta noche caminada siguen refiriéndose al Ser. En su análisis del poema del río Rin, Heidegger encuentra la descripción de esa naturaleza de los poetas como semidioses. Su esencia es resistir y sostener dentro de aquella mitad o medio que existe entre dioses y hombres en y para la que se abre el todo del ente (Heidegger, 1999: 225-228).

Razón y locura: el amor como salvación

Bella y más segura que el azul del cielo
con dulces ojos lánguidos y hermosos,

9 *Loc. cit.*

donde acaso el amor brilló entre el velo
 del pudor que los cubre candorosos;
 tímida estrella que refleja al suelo
 rayos de luz brillantes y dudosos,
 ángel puro de amor que amor inspira,
 fue la inocente y desdichada Elvira.

—JOSÉ DE ESPRONCEDA, *El estudiante de Salamanca*

Como pocos, Hölderlin vivió la escisión entre locura y razón en su propia carne y en el fracaso de su vida. Mientras Schelling se devana los sesos en búsqueda del sistema perdido, afirma Hernández-Pacheco, «Hölderlin averiguó muy pronto que la filosofía es conciencia de una escisión insuperable: muy especialmente entre el sujeto y la naturaleza» (Hernández-Pacheco, 1995: 65). El poeta quiso superar la contradicción entre razón y locura en el amor.

Amor, recuerda Hölderlin en *Hiperión*, por parte del padre es heredero de una tendencia a rebasar todos los límites humanos, y, por parte de la madre, es heredero de la tendencia a mantenerlos. Pero radica en su naturaleza poner de acuerdo el conflicto de estas dos tendencias (Gabás, 2001: 50). De forma paralela, el amor es esfuerzo orientado a recobrar la unidad pensada como paraíso perdido. En una de sus cartas, Hiperión confiesa a Belarmino: «No éramos [él y Diotima] sino una sola flor, y nuestras almas vivían una en otra como la flor cuando ama y oculta sus tiernas alegrías en su cerrado cáliz» (Mas, 1999: 64). Si la razón aspira a decretar la finitud para ordenar todo en marcos teóricos, la locura muestra la limitación del ser cuando las ideas se desbordan del recipiente que las contiene. Sólo el Amor une estos dos impulsos antagónicos, pues para Hölderlin, explica Dieter Heinrich, «es la fuerza sintética que puede producir el estado en el que

coincide lo opuesto y configura un todo armónico» (Heinrich, 1992: 65). Se trata de una provocación al racionalismo cartesiano, pero buscando no despeñarse del todo en los abismos de la sinrazón. La certeza se funda en el amor, en lo que se siente con el otro en lugar de en lo pensado por el *ego cogito*, se repite e intensifica en la referencia algo irónica del sujeto a sí mismo como mecanismo: se exige perder el juicio (Barrios, 2001b: 83). De esta forma, según Barrios, se disuelve el dualismo entre alma y cuerpo, o razón y sentimiento, pero también entre lo finito e infinito, lo que vendría a proponer la «filosofía de la unificación» esbozada por Hegel y Hölderlin en Frankfurt en torno a 1797 (Barrios, 2001b: 83-84).

Pigmalión y Galatea

Al fin, cuando con los cuerpos unidos ellos disfrutaban de la flor de la edad, cuando ya el cuerpo presagia sus goces y Venus está a punto de sembrar los campos femeninos, ávidamente estrechan sus cuerpos y unen la saliva de sus bocas y respiran profundamente apretando los labios con sus dientes; pero todo es inútil, ya que no pueden arrebatarse nada de allí ni tampoco penetrar o fundirse en un cuerpo con todo su cuerpo; pues a veces parecen querer y luchar por hacer eso: con tanta pasión se adhieren en las junturas de Venus, hasta que los miembros se derriten abatidos por la fuerza de su placer.

—LUCRECIO, *De rerum natura*

En sus *Metamorfosis*, Ovidio narra el mito de Pigmalión, escultor chipriota que desde la soledad moldea formas femeninas en níveo marfil. Llegado el día en el que su creación superó la belleza de cualquier mujer terrena, su corazón des-

bocó por aquel fuego ficticio. En su desesperación, aproxima sus manos a la obra rehusándose a creerla fría como lápida de mármol, anhelando el calor de la carne humana. Como Pigmalión, Hölderlin es orfebre de versos y su Galatea, Diotima, encarna en una hermosísima mujer, esposa de un banquero de Fráncfort: Susette Gontard (Augst, 2004: 151).

Si amor es el puente entre locura y razón, la musa encarnada conjuga los tres tiempos de la historia en Hölderlin: el pretérito cuando trazaba sus contornos con sus versos; el presente del encuentro místico con ese dechado de belleza griega, cabello castaño, revelación metafísica de la vida misma, confirmación y realización de la nostalgia interna, salvadora de emergencia espiritual, a veces Afrodita; otras, Madona; ojos de un cuadro de Tiziano; el futuro donde cantará en un nuevo ciclo de poemas su partida¹⁰.

El puente del amor entronca con el puente de la musa, palabra cuya etimología hay que rastrear hasta el poeta Píndaro que en sus Olímpicas menciona *mousikē*, refiriéndose por el sufijo *-ikē* a la habilidad especial o *technē* en las actividades (canto, música y baile) de las Musas (Naddaf, 2009: 56). Acaso de este origen provenga la inspiración de Hölderlin para escribir sus himnos pindáricos. Otro poeta, Homero, les construye una casa: el Monte Olimpo y Hesíodo sostiene que se trata de las hijas de Zeus y Mnēmosynē o la Memoria (Naddaf, 2009: 65). Naddaf aventura una hipótesis: si las Musas antecedieron de hecho a Homero y Hesíodo en la tradición griega, esto indicaría que la noción de una musa como fuente de inspiración fue un fenómeno poético antes que un fenómeno literario (Naddaf, 2009: 66). Aunque la etimología

10 Las descripciones de Susette Gontard son vastas. Véase Ibel (1948: 10); Von Hellingrath (1921: 54) y Dilthey (2005: 245).

todavía es poco clara, Naddaf sugiere que existe conexión con las raíces *men- y *mnē-, vinculadas con estados mentales, es decir, <tener la mente conectada>¹¹. Reiteración: Gontard conjuga tres tiempos, la idealización que la preexiste, el presente en las mejores horas de los amantes en el bosque de Teutoburgo y los lamentos de Menón ante su partida. Si el poeta había construido una ciudad, ahora Diotima habría de habitarla (Ibel, 1948: 31).

Pero Hölderlin encuentra en Diotima también a Alemania. En Bad Driburg –escribe Hölderlin a su hermano–: «Bebí del agua que había allí, un agua excelente, fortificadora y purificadora [...]. Te alegrará especialmente saber que vivíamos a sólo media hora del valle en que Arminio venció a las legiones de Varo» (Pau, 2008: 138-139). En su «Canto del alemán», Hölderlin (1909: 197) exalta a las mujeres alemanas pensando en Diotima:

Gracias a las mujeres alemanas sean dadas, que nos conservaron
de las imágenes divinas el apacible espíritu;
y a diario repara de nuevo la clara, propicia
paz, la confusión maligna.

En *Andenken*, Hölderlin recurre a Eolos para susurrar mensajes de amor a su adorada Susette. Si se entiende el viento como medio de comunicación entre los amantes, s. G. *schöne Garonne* puede entenderse como una reminiscencia (Pahl, 2005: 195). En su análisis, Katrin Pahl plantea que palabras que acumulan el sonido de efe y ese como <liebste>, <feurigen>, <Geist>, <Fahrt>, <verheisset>, <Schiffen>, <grüsse> y <schöne>, «no

11 *Loc. cit.*

sólo imitan el sonido del viento, sino que también transmiten las iniciales de los dos amantes: Friedrich y Susette»¹². Con el viento, piensa Pahl (2005: 196), «los amantes susurran el nombre del otro a través del tiempo y del espacio». En los cuatro años que van de 1799 a 1802 –muerte de Susette–, el poeta vuelve reiteradamente al dolor de la separación, a tal grado que su producción de este período puede organizarse en un ciclo de la despedida con composiciones como «Despedida», «Mi dominio» o «Los lamentos de Menón por Diotima». En la quincuagésima versión de Diotima, dice Hölderlin:

Podría decir el nombre de los héroes
y guardar silencio sobre la más bella de las heroínas¹³.

Sobrevivirá a Diotima más de treinta años. Solo y sin dioses.

Consideraciones finales

El lenguaje es potencia histórica para conmemorar y celebrar, para levantar las ciudades de su polvoroso exilio, para erigir de nuevo Königsberg y terminando, decir ufanamente que, después de las atrocidades de la guerra, tras la tecnificación del mundo, aún queda la poesía y el lenguaje. ¿Estarán ahora los tiempos maduros para el canto del poeta? Como las cosas pasan ahora tan rápido y ha corrido tanta agua bajo los puentes desde entonces, ya muchos han olvidado que los griegos estuvieron demasiado cerca de los dioses, quemándose con el resplandor del sol. ¿Habrá sucedido lo mismo

12 *Loc. cit.*

13 Friedrich Hölderlin, "Diotima", R. Ibel, *op. cit.*, pp. 46-47.

con los alemanes? Heidegger siempre pensó que Alemania debía orientar espiritualmente al mundo occidental. Hoy, el liderazgo ocurre en medio de un interesante experimento de integración que ha asegurado la paz al continente por muchos años. Es tiempo de pensar la concepción de lo real en Europa, para asegurar el futuro. Si los criterios de austeridad y eficiencia exterminan todo lo demás, el Quijote, Zaratustra y los dioses griegos partirán. Quizá no existan poetas para volver a señalar el camino.

Bibliografía

- Augst, T. A. (2004). «A Nothing, If It Could Be Thought»: Shadows of Diotima in Susette Gontard's Letters to Friedrich Hölderlin. *The German Quarterly*, 77 (2), pp. 145-169.
- Barrios, M. (2001a). Narrar el abismo, en su libro *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia: Pre-Textos.
- Barrios, M. (2001b). Hölderlin: la mirada del instante, en su libro *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia: Pre-Textos.
- Benn, G. (2006). Können Dichter die Welt ändern?, Bruno Hillebrand (ed.). *Gottfried Benn. Essays und Reden in der Fassung der Erstdrucke*. Fráncfort: Fischer.
- Cohen, Josh. Will Putin Seize Crimea. *The Moscow Times*. Moscú, 23 de febrero de 2014, sec. Opinion, <http://www.themoscowtimes.com/opinion/article/will-putin-seize-crimea/495074.html>, consultado el 25 de febrero de 2014.
- Curcó, F. (2013). *Latin American Political Thought as a Response to Discourse Ethics* (manuscrito).

- Dilthey, W. (2005). Friedrich Hölderlin. *Das Erlebnis und die Dichtung* (ed. Gabriele Malsch), Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften tomo 26 (ed. K. Gründer y F. Rodi), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 3a ed.
- Dilthey, W. (2005). Novalis. *Das Erlebnis und die Dichtung* (ed. Gabriele Malsch). Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften tomo 26 (ed. K. Gründer y F. Rodi), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 3a ed.
- Elperin, J. Obama takes a shot at a key part of his base - art history majors. *The Washington Post*, Washington, 30 de enero de 2014, sec. Post Politics, <http://www.washingtonpost.com/blogs/post-politics/wp/2014/01/30/obama-takes-a-shot-at-a-key-part-of-his-base-art-history-majors/>, consultado el 27 de febrero de 2014.
- Escalante, F. Zeitgeist. *La Razón*, México D.F., 25 de febrero de 2014, sec. Opinión, http://www.razon.com.mx/spip.php?page=columnista&id_article=206776, consultado el 27 de febrero de 2014.
- Ferris, D.S. (2000). *The Recall of Thought: Hölderlin, en su libro Silent urns. Romanticismo, Hellenism, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Figes, O. Is There One Ukraine?. *Foreign Affairs*, 16 de diciembre de 2013, <http://www.foreignaffairs.com/articles/140560/orlando-figes/is-there-one-ukraine>, consultado el 28 de febrero de 2014.
- Gabás, R. (2001). El todo-uno del idealismo alemán en la poesía de Hölderlin. *Enrahonar* 32/33.
- Heidegger, M. (2012a). Hölderlin und das Wesen der Dichtung (ed. Fiedrich-Wilhelm von Herrmann), Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, tomo IV: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 3ª ed.

- Heidegger, M. (2012b). Hölderlins Erde und Himmel (ed. Fiedrich-Wilhelm von Herrmann), Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, tomo IV: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 3^a ed.
- Heidegger, M. (1999). Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein (ed. S. Ziegler), Martin Heidegger, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, vol. 39, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 3a ed.
- Heidegger, M. (1984). *Hölderlins Hymne Der Ister* (ed. W. Biemel), Martin Heidegger, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, vol. 53, Fráncfort, Vittorio Klostermann.
- Heinrich, D. (1992). *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hölderlin, F. (1909). *Gesammelte Werke*, (ed. Wilhelm Böhm), tomo II: Friedrich Hölderlin. Gedichte, Jena, Eugen Diederichs.
- Hölderlin, F. Der Adler, <http://www.hoelderlin-gesellschaft.info/index.php?id=963>, consultado el 25 de febrero de 2014.
- Hernández-Pacheco, J. (1995). *La conciencia romántica con unas antologías de textos*, Madrid: Tecnos.
- Ibel, R. (1948). *Hölderlin und Diotima. Dichtungen und Briefe der Liebe*, Hamburgo: Christian Wegner.
- Joint Declaration of the European Ministers of Education, The Bologna Declaration of 19 June 1999, http://www.ond.vlaanderen.be/hogeronderwijs/bologna/documents/MDC/BOLOGNA_DECLARATION1.pdf.
- Köster, B. (2000). *Königsberg. Architektur aus Deutscher Zeit*. Husum, Husum Druck und Verlagsgesellschaft.
- Krauel, T. Janukowitsch ist reif für den Strafgerichtshof. *Die Welt*, Berlín, 20 de febrero de 2014, sec. Opinion. <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article125052531/>

- Janukowitsch-ist-reif-fuer-den-Strafgerichtshof.html, consultado el 25 de febrero de 2014.
- Mas, S. (1999). *Hölderlin y los griegos*. La balsa de Medusa, vol. 96, Madrid: Visor Dis.
- Modern, R.E. (1986). *Historia de la literatura alemana*. Breviarios vol. 159, México: Fondo de Cultura Económica.
- Morton, M. (2000). German Romanticism: The Search for «A Quiet Place». *Art Institute of Chicago Museum Studies*, 28 (1) Negotiating History: German Art and the Past.
- Naddaf, G. (2009). Algunas reflexiones sobre la noción griega temprana de inspiración poética. *Areté. Revista de Filosofía*, 21 (1), pp. 51-86.
- Nymphomaniac, Dinamarca-Alemania-Francia-Bélgica-Reino Unido, Lars von Trier, Zentropa Heimatfilm, 2014 (película).
- Onetto M.B. (1995). El apoderamiento de Hölderlin y Nietzsche en la medianoche del mundo. *Bochum*, 22 de mayo de 1995 (conferencia) <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/breno.pdf>.
- Pacheco, J.E. (1984). Alta traición, en su libro *Fin de siglo y otros poemas*, Lecturas mexicanas vol. 44, México: Fondo de Cultura Económica.
- Pahl, K. (2005). A Reading of Love in Hölderlin's 'Andenken', *The German Quarterly*, 78 (2), pp. 192-206.
- Panzer, F. (1933). Richard Wagner und das Deutschtum. Heidelberg, 13 de febrero de 1933 (conferencia), Fráncfort: Moritz Diesterweg.
- Papini, G. (1984). El fin de los perseguidores, en su libro *El libro negro*, México: Porrúa, 5ª ed.
- Pau, A. (2008). *Hölderlin. El rayo envuelto en canción*. Madrid: Trotta.
- Paz, O. (1983). Piedra de sol, en su libro *Libertad bajo palabra*, Lecturas mexicanas vol. 4, México: Fondo de Cultura Económica.

- Picard, R. (1962). Poesía del Romanticismo alemán (Dimensiones metafísicas de la poesía alemana del Romanticismo), *Convivium*, No. 13-14.
- Schmitt, C. (1925). Politische Romantik, Múnich/Leipzig: Von Duncker & Humblot.
- Viëtor, K. (1920). Der Bau der Gedichte Hölderlins. *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 14.
- Von Hellingrath, N. (1921a). Hölderlin und die Deutschen, en Ludwig v. Pigenot (comp.), *Hölderlin. Zwei Vorträge*. Múnich: Hugo Bruckmann.
- Von Hellingrath, N. (1921b). Hölderlins Wahnsinn, en Ludwig v. Pigenot (comp.). *Hölderlin. Zwei Vorträge*. Múnich. Hugo Bruckmann.
- Voßkühler, F. (2004). Friedrich Hölderlin: Dichtung als neue Mythologie', en Friedrich Voßkühler, *Kunst als Mythos der Moderne. Kulturphilosophische Vorlesungen zur Ästhetik von Kant, Schiller und Hegel über Schopenhauer, Wagner, Nietzsche und Marx bis zu Cassirer, Gramsci, Benjamin, Adorno und Cacciari*, Wurzburgo:Königshausen &Neumann.
- Zweig, S. (1981). Hölderlin, en su libro *Der Kampf mit dem Dämon*. Fráncfort: S. Fischer.

Resumen

El texto propone un método para clasificar la *Weltanschauung* (visión del mundo) de Friedrich Hölderlin concibiéndolo como bisagra entre tradiciones aparentemente irreconciliables. Evocando los puentes de la ciudad de Königsberg e invitando a pensar la realidad global en la que Europa está inmersa, se ordenan los motivos de su producción poética en siete díadas: Clasicismo y Romanticismo; lo universal y lo nacional; *Deutschtum* y *Griechentum*; el hombre y la aspiración divina; lo visible y lo invisible; razón y locura; musa como inspiración y cristalización del ideal.

Palabras clave: Friedrich Hölderlin, Romanticismo, esencia de la poesía, ontología, *Weltanschauung*, *Deutschtum*.

Abstract

The paper proposes a method for approaching Friedrich Hölderlin's *Weltanschauung* (worldview) conceiving it as a hinge between apparently irreconcilable traditions. Evoking the bridges of Königsberg and inviting to think Europe from a global perspective, this paper also claims that Hölderlin's poetic production can be classified in seven dyads: Classicism and Romanticism; universalism and nationalism; *Deutschtum* and *Griechentum*; human being and divine aspiration; the visible and the invisible worlds; reason and madness; muse inspiration and fulfillment of the ideal.

Key words: Friedrich Hölderlin, Romanticism, essence of poetry, ontology, *Weltanschauung*, *Deutschtum*.

Nietzsche: enfermedad-escritura. Hacia una terapéutica del futuro

Víctor Berríos Guajardo

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
(Santiago, Chile)

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)
vicberrios@gmail.com

El silencio ante Zaratustra

En el año 1885, Nietzsche vivía, como a lo largo de toda su vida, otra de sus tantas crisis de salud. Sin embargo, la peculiaridad de esta crisis no sólo tenía el componente de la salud (o más bien dicho, de la enfermedad) y por la cual se había transformado, hacía ya un par de años, en filósofo nómada o errante en busca de mejores climas, sino que también era una crisis respecto a su obra filosófica ya escrita. Esta crisis era el resultado de una fría recepción de su obra más querida: *Así habló Zaratustra*. Es esta incompreensión lo que lo llevará a evaluar la totalidad de su obra escrita hasta ese momento, precisamente por el *silencio* del público. Un silencio doloroso ante aquella obra que Nietzsche siempre considerara como fundamental para su pensamiento, tanto en su valor estilístico y retórico, como en su «contenido». Por ello, Nietzsche manifiesta cierto «agotamiento» respecto del proyecto editorial del Zaratustra. Un agotamiento que no se refiere a un

cansancio ni abandono de las tesis de Zaratustra, sino más bien remite al cansancio que provoca el no tener los lectores adecuados y, por lo tanto, la falta de «discípulos» de la filosofía nietzscheana, que en este período encarna la figura, el personaje de Zaratustra.

Es por esta razón que Nietzsche cree necesario publicar segundas ediciones de sus libros previos a *Así habló Zaratustra*, para así presentar su obra como *unidad*, no como un pensar sistemático, sino como un pensar conectado, donde Nietzsche mismo se percata que lo que ha escrito antes tiene que ver con lo que ahora es su pensamiento más maduro, más elaborado. *Así habló Zaratustra* debe ser puesto en contacto con sus anteriores obras, para luego dar paso rápidamente a su filosofía más acuciante, aquello que le apremia de un modo agobiante y que se transforma en ese momento en su proyecto filosófico que le ocupará por algún tiempo: la transvaloración de todos los valores. Para dichas reediciones prepara prólogos que presentan y contextualizan la obra. Con esos prólogos a las nuevas ediciones, Nietzsche quiere darle alas a sus libros para que sean leídos con interés y así, de paso, su Zaratustra sea comprendido. Precisamente aquí se nos abre un problema filosófico interesante: estos prólogos se transformarán, ellos mismos, en escritura filosófica fundamental, en la medida que ellos *hablan* o *relatan* a Nietzsche con relación a su enfermedad y su escritura. Dan cuenta de la enfermedad como *escenografía* de sus pensamientos y libros y, al mismo tiempo, son el *relato* de la superación de esa enfermedad, en la medida que construye un personaje, un filósofo llamado Nietzsche. Es finalmente la cuestión de la *enfermedad-escritura* y cómo superar la enfermedad en cuanto estilo de sí, o el sí mismo como obra de arte.

Enfermedad-escritura. Los prólogos como bisagra en el pensamiento-escritura nietzscheano

Hacia 1886 nos parece que emerge un Nietzsche más sugerente, un Nietzsche donde los prólogos para las segundas o terceras ediciones inaugurarán también una etapa del pensar filosófico de Nietzsche, que muchos consideran el más fecundo y «filosófico» del pensador alemán¹. Esta etapa, que incluiría también el *Ecce homo* como el gran prólogo (y epílogo) de su vida, son fundamentales en cuanto a ideas, experiencias de vida y estilo. Por aquel tiempo, cuestión que nunca abandonará, viaja por Europa buscando un buen clima, una alimentación adecuada, un lugar que le permita cierta tranquilidad para pensar y trabajar, pues convive con la soledad, sin lazos de amistad. Nietzsche es una *sombra* y un *fantasma* que recorre Europa, Nietzsche *es su propia sombra*. Por lo mismo, le parece muy importante revisar su vida, su pasado y su pensamiento ya publicado. Considera necesario *reinscribirse* y *reescribirse*, en noviembre de 1886, y entiende su labor de un determinado modo:

1 No analizaremos con detención las «divisiones» en períodos que se han hecho de la obra de Nietzsche; sin embargo, a modo de síntesis muy general y breve, podemos decir que la mayoría de las hipótesis que desean organizar temáticamente la obra de Nietzsche, reconocen entre 3 o 4 períodos, según sea el «lugar» que se le entregue a *Así habló Zaratustra*: a) el joven Nietzsche hasta las 4 intempestivas; b) el Nietzsche «ilustrado» desde *Humano, demasiado humano* hasta *La ciencia jovial*; c) La obra poética *Así habló Zaratustra* y d) desde *Más allá del bien y del mal* hasta *Ecce homo* y el fin de la vida lúcida de Nietzsche. Por ahora, nosotros solamente estableceremos que a partir del año 1886 se opera, a partir de los prólogos, un giro y una intensidad en la temática y el ejercicio escritural de Nietzsche que remite, en primer término, al proyecto de la transvaloración de todos los valores y la crítica al cristianismo, y que finalmente concluirá en *Ecce homo* como intento por establecer una terapéutica del futuro, como invención de sí.

Por lo demás, no ha ocurrido nada, exceptuando una tormenta marina en gran estilo, y mucha enfermedad y melancolía por mi parte, esto último en muy pequeño estilo: que para algo así es el peor estilo. Había aún muchas cosas que disponer y pensar para hacer que la nueva edición de mis escritos por parte de Fritzsche fuera lo más ventajosa posible para el editor. Ahora los escritos anteriores (hasta *Aurora*) están listos para distribuir y ya distribuidos, con bonitos vestiditos nuevos y provistos por mí de prólogos largos y poderosos. Ayer ya he dejado listos para imprimir los prólogos de *Aurora* y *La gaya ciencia*; el final de *La gaya ciencia* será un apéndice con el título «Canciones del Príncipe Vogelfrei». –Estos 5 prólogos quizás sean la mejor prosa que he escrito hasta ahora [...]².

Nietzsche permanentemente comprende enlazados escritura, estilo y vida. Es en este sentido que estos prólogos, esa mejor prosa escrita hasta entonces, según Nietzsche, lo exponen intentando dar *unidad* o *desarrollo continuo* a su filosofía, preparar oídos y ojos para el futuro y, de algún modo, cerrar heridas con el pasado. Cree necesario reinscribir sus anteriores obras en una suerte de proyecto, bajo el cual comprende toda su filosofía, su trabajo filosófico. Quiere lograr una visión más cohesionada de su pensamiento, en la medida que tras el Zaratustra, que ha recibido un frío silencio, considera necesaria una preparación para los lectores futuros. Por ello, estos prólogos tienen un doble movimiento: por una parte,

2 KSB 7, S. 281. Nietzsche, F. (2011: 241). Los prólogos a los que Nietzsche hace referencia están fechados hacia el año 1886: *El nacimiento de la tragedia* (Sils-María, Alto Engandina, agosto de 1886); *Humano, demasiado humano I* (Niza, primavera 1886); *El viajero y su sombra* (Humano, demasiado humano II) (Sils-María, Alto Engandina, septiembre 1886); *Aurora* (ruta hacia Génova, otoño 1886); y finalmente *La ciencia jovial* (En ruta hacia Génova, otoño 1886).

presentan estas obras anteriores, ponen una mirada en unos textos pasados, intentando dar cuenta de cómo surgieron, bajo qué circunstancias; y, al mismo tiempo, como segundo aspecto tienen estos prólogos mucho que ver con lo que Nietzsche está pensando como problemática filosófica en ese momento y que es, en términos muy generales, preparar el gran asalto a occidente, a su moral y su filosofía:

[...] había buenas razones para que entonces, cuando surgieron esas obras, me impusiera silencio –estaba aún demasiado cerca, demasiado «adentro» y apenas si sabía lo que había ocurrido conmigo [...] Mis escritos presentan un *desarrollo continuo*, que no será sólo mi vivencia y mi destino personal –sólo soy el primero, una generación emergente comprenderá por sí misma lo que yo he vivido y tendrá un fino paladar para mis libros. Los prólogos podrían poner de manifiesto lo que hay de *necesario* en el curso de ese desarrollo: lo que de paso tendría la utilidad de que quien ha hincado el diente en *uno* de mis escritos, tendrá que vérselas con *todos*³.

La escritura nietzscheana se comprende no sólo como ejercicio para sí mismo, también se escribe para otro u otros, que posiblemente aún no habiten la tierra. Esto es lo que se ha dado en llamar una escritura y pensamiento intempestivo, y es de suma importancia, pues lo que venimos a decir aquí es que Nietzsche escribe para un futuro, es el primero de una generación por venir; pero, al mismo tiempo, escribe sobre un pasado (sus antiguas obras) sin dejar de preocuparse por su presente. Por ello, los prólogos son un gozne, una bisagra en su obra; es decir, en los prólogos lo que se expondría es la

3 KSB, 7, S. 225. Nietzsche, F. (2011: 199).

íntima relación entre pensamiento y vida y es ahí donde, a nuestro juicio, se presenta un aspecto interesante para comprender cómo la filosofía se interpreta a sí misma y en qué medida esa interpretación supone determinados modos de relación con el mundo, y cómo el pensar también es el resultado de ciertas interpretaciones que son también valoraciones del mundo. Nietzsche con esto *desmonta* una “verdad” de la filosofía tradicional: afirma que la filosofía no se relaciona con el mundo valorándolo o interpretándolo tal cual es éste desde una racionalidad objetiva, sino que, por el contrario, la valoración o interpretación que hacemos del mundo es el resultado de la valoración o interpretación de un determinado organismo, de un determinado ser fisiológico. Estos prólogos vendrían a ser el inicio –o al menos la primera manifestación– de esto que será un tema fundamental en el último Nietzsche: la relación entre fisiología y filosofía y, en sentido más amplio, la relación entre filosofía y terapéutica. Podemos plantear entonces que, para Nietzsche, en los prólogos se juega un modo de comprender el ejercicio filosófico, esto es, cómo la filosofía se preocupa del sí mismo, de la construcción de una subjetividad que comprenda dentro de ella la importancia de aspectos fisiológicos, dietéticos, climáticos, enfermedad, decadencia, cuerpo, y que conformarán un estilo de escritura que, finalmente, será un estilo de vida, pues escritura y vida están relacionadas. Así, el prólogo en Nietzsche tiene una característica muy especial, pues presenta su obra, en este caso una obra anterior y la contextualiza en la propia vida, pero, al mismo tiempo, comprendiendo que esa obra también habla de algo distinto y más profundamente que del propio “yo”. La prosa de los prólogos es la mejor prosa porque habla de un «yo» (Nietzsche), pero constituyéndose desde una determinada instancia conflictiva con lo ya sido y con lo que se es,

precisamente para superarse y, al mismo tiempo, explica cómo se ha constituido esa obra, ese personaje, esa vida. Entonces, podemos decir que el ejercicio del prólogo es el ejercicio de un Nietzsche expuesto con su obra, confrontada a ella, contextualizándose, lo que al mismo tiempo es un modo de comprender su filosofía y a sí mismo.

¿Qué nos anuncian y enuncian esos prólogos? ¿Qué ideas expresan sobre Nietzsche y su filosofía? ¿Cómo leer dichos prólogos? Obviamente son muchas las posibilidades para leer estos textos. Aquí rastreamos una, aquella que nos parece que muestra cómo Nietzsche comprende su filosofar y, al mismo tiempo, configura una noción de filosofía que marcará el desarrollo de su pensamiento posterior, pues es en los prólogos donde Nietzsche expondría la clave problemática que permitiría *interpretar* la escritura y filosofía nietzscheana. Los escritos de Nietzsche son su propia vida, escritos *a pesar de* ella misma. La expresión *a pesar de* (*trotz*) concentra gran parte de cómo Nietzsche entiende su obra y su producción filosófica y de hecho es citada muchas veces tanto en libros como en cartas. Con dicha expresión, podemos comprender el origen de toda la producción de Nietzsche, pues ésta se debe entender como aquel triunfo sobre sí mismo entendido como superación. Diríamos genéricamente: Nietzsche produce su filosofía afirmativa, *a pesar de* su enfermedad, de su organismo debilitado. Por ello, el *a pesar de* es una suerte de lema o *motto*, que comprende el ejercicio nietzscheano⁴. Así,

4 Si se revisa la biografía de Nietzsche, se verá claramente que toda su vida a partir 1869 (dato no menor en una posible lectura psicológica o incluso psicoanalítica de su vida), año en que accede a la cátedra de filología clásica en Basilea, está llena de eventos y referencias a enfermedades y dolores que jamás serán superados. Ahora bien, lo interesante es que en estos prólogos, Nietzsche presenta su filosofía precisamente como un ejercicio que surge a

Nietzsche quiere pensar juntos y unidos, precisamente aquello que jamás se piensa unido: vida, filosofía y escritura. Esta expresión, *a pesar de*, aparentemente menor o anecdótica, capta, liga, anuda un problema complejo, el *problema de la vida*. El *a pesar de* no es la afirmación dialéctica a la resolución de la vida ni a la explicación de por qué se crean obras, de por qué se filosofa. Afirmar no es triunfar, no es ganar, es querer. Por ello, Nietzsche pretende mostrar con este *a pesar de* que los resultados de una vida no dicen relación con una comprensión ni optimista, ni monolítica de ella, sino que cada vida es el resultado de fuerzas que se contraponen, que se enfrentan, modelando así, por la vía del ensayo y del error, una suerte de obra que cada vida es. Cada vida es lo que se cuenta de ella, lo que cada uno cuenta de ella y le da forma. La vida es *estilo*. Por eso, la escritura es una instancia de la vida, o puede ser considerada en cierto sentido o de algún modo, la vida misma, pues la vida es tal como se la relata cada uno a sí mismo. Por eso hablamos de enfermedad-escritura, pues no son dos actividades que sólo se complementarían en Nietzsche, sino más bien, se escribe y se vive al mismo tiempo; Nietzsche escribe-vive, en la medida que la enfermedad produce escritura. Enfermedad-escritura es el pensar de Nietzsche, y *Ecce homo* será la superación (no en sentido dialéctico, sino

pesar de esta inevitable condición, o dicho de otro modo, la enfermedad como condición del pensar, precisamente en cuanto posibilita su superación. En este sentido, Nietzsche piensa la enfermedad como determinante del pensar, pero en cuanto a que ella nos impele a pensar, pues posibilita su propia superación, donde lo sano comprende, en su interior y en su propio concepto, a la enfermedad y no como su negación o anulación, como sería el caso de nuestras sociedades, donde lo enfermo, como también por ejemplo la muerte, son negadas, anuladas y ocultadas, en referencia a un cuerpo supuestamente «sano». Sólo mencionemos que en el neoliberalismo se propugna un cuerpo capaz de competir y auto producirse para así *ganarse* la vida.

creativo, *narrativo* diríamos aquí) de la enfermedad, y de paso será entonces la *invención de la propia vida*. «Cómo se llega a ser el que se es», el subtítulo de *Ecce homo* significaría entonces, «cómo me relato mi vida a mí mismo, cómo me invento a mi mismo como personaje» es decir, «soy el resultado de mi propia escritura». Así, finalmente dicha obra (*Ecce homo*), que para nosotros viene a ser la obra fundamental de Nietzsche, en cuanto ejercicio *retórico* y *pletórico* de sí, será manifestación de una *retórica del cuerpo*, no sólo en cuanto su filosofía pone de manifiesto el cuerpo como aspecto que ha sido olvidado y negado en la historia de la filosofía, sino que, más específicamente, Nietzsche escribe y piensa *con* el cuerpo, en la medida que toda su retórica, todo su discurso, establecerá la inclusión del cuerpo en su filosofar. Por esto, su retórica en primera persona o lo que para algunos será manifestación de su megalomanía y locura, serán más bien el intento de establecer un lenguaje, una escritura que incluya como problemas filosóficos los problemas del cuerpo, la dieta, el clima, el sistema nervioso, la enfermedad, etc. Por esto, su escritura, su filosofía, será una terapéutica filosófica⁵, por-

5 Entendemos esta expresión «terapéutica filosófica» como el ejercicio filosófico realizado principalmente por pensadores griegos y latinos que comprenden el filosofar y la filosofía como un ejercicio de cuidado del alma, cuerpo, una dietética del cuerpo y del alma. Serán, a nuestro entender, Nietzsche y Foucault, quienes «recuperan» este sentido originario del pensamiento filosófico, claro está, con sus propias peculiaridades. En el caso de Nietzsche, nos parece precisamente que su terapéutica no consiste en «sanarse» o «mejorarse» sino en «superarse» lo que significa asumir la enfermedad (y el nihilismo) como aspecto de la fortaleza y la salud. En este sentido, la cuestión de la terapéutica deberá ser comprendida como el «arte de curarse», el arte de darse la salud, por lo que terapéutica no debe ser comprendida necesariamente como un otro que «me cura», sino el ejercicio consigo mismo, la relación consigo mismo, que en este caso es escritural y, por lo tanto, filosófica. Los prólogos y el *Ecce homo* serán precisamente los documentos, la escritura (ella misma, terapéutica) los que la expondrían. Respecto a Foucault, toda la llamada últi-

que mediante ella supera la enfermedad, en la medida que se inventa a sí mismo, inventa una vida, la relata.

Ecce homo y la retórica del cuerpo.
Hacia una terapéutica del futuro

Ha sido *Ecce homo* el libro de Nietzsche al que menos estudios se le han dedicado. En general, se le entiende como autobiografía, pero una muy peculiar, pues para muchos presenta rasgos delirantes de megalomanía y abundancia de datos falsos. Por ello, no se le ha dado suficiente atención; por el contrario, ha sido desacreditado, ya sea por su cercanía cronológica con su locura (que será una *evidencia* post escritural), por la autoreferencia excesiva (por ejemplo, su dudosa genealogía familiar), o por su megalomanía (una retórica excesiva). Esto ha ocultado y negado el aporte que tiene este libro para la comprensión del pensamiento de su autor. Nos parece que, por el contrario, es un gran *texto*. *Ecce homo* como texto, con-textualiza un modo de pensar, en donde el mismo pensar se *disloca*, pierde su lugar tradicional para ubicarse en *otro lugar*. Ese otro lugar, condición de su constituirse en texto, no es otro que entender la filosofía como *experimento*, como ejercicio vital, como ejercicio de *escritura* y *estilo*. Y si asumimos como lema aquella frase «¿Cómo no había de estar agradecido a mi vida entera? Y así me cuento mi vida a mí mismo»⁶, tenemos que *Ecce homo* constituye finalmente

ma etapa de su pensamiento, inaugurada por el curso «La hermenéutica del sujeto» (1982), hasta el último curso «El coraje de la verdad» (1984), pasando por los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, nos parece que pueden ser considerados como parte de una comprensión de la filosofía como terapéutica o, en palabras de Foucault, como «cuidado de sí».

6 EH. KSA 7. S. 263. Nietzsche, F. (1976: 19).

el *texto-Nietzsche* y a Nietzsche *como* texto, porque lo que tenemos entre manos, ojos, oídos y olfato es un *relato* que más que contar lo que ha sido la vida de Nietzsche, es contársela a sí mismo, como triunfo y superación de ella misma. Con ello, se constituye el personaje-Nietzsche, en una puesta en escena, por parte de *otro* que se quiere apropiarse de ese sí mismo, después de una larga batalla con su enfermedad, con su herencia, con su procedencia. La fuerza textual de un libro como éste, es relatar una historia (hacia atrás), pero para mostrar que se deja de serlo, constituyéndose hacia un futuro por-venir, en un afán por dejar de ser lo que se fue, *incorporándolo*, del mismo modo como lo sano *incorpora* a la enfermedad o el cuerpo incorpora los alimentos, para constituirse en lo que se es, para constituirse como pensador del futuro, en aquel que considera dividirá la historia en dos.

Sobrepasa [*Ecce homo*] de tal manera el concepto «literatura», que propiamente incluso en la naturaleza no existe una analogía comparable: hace estallar, literalmente, la *historia* de la humanidad en dos trozos—supremo superlativo de *dinamita*[...] ⁷.

Ecce homo sobrepasa el concepto de literatura, en la medida que no responde como texto a un género literario; sin embargo, sí es literatura en la medida que elabora una *narración* de su vida, una narración que quiere dejar de manifiesto que él *es* ese relato, ese triunfo de cómo llegar a ser el que se es. Toda vida, ya no sólo la de Nietzsche, es el resultado de ese relato, de esa narración que nos hacemos sobre nosotros mismos, ése es el estilo entendido como modo de vida, como forma de vida. Por tanto,

7 KSB 8, S.513. Nietzsche, F. (2012: 323). Los corchetes son míos.

Ecce homo será como obra o libro, una suerte de Summa, pero no de saberes filosóficos ni disciplinares, será una Summa de lo que es cada vida, en este caso la suya particular, que quiere presentarse como modélica no en cuanto una vida a imitar, sino modélica en el *proceso* de conocerse a sí mismo, en el proceso de *inventarse* a sí mismo. Es un texto que constituye la *puesta en escena* de toda la filosofía de Nietzsche y, en el cual, se juega *todo* Nietzsche. Por eso es el *texto-Nietzsche*. Quizás por ello el uso de la expresión «Ecce homo», «he aquí el hombre», en la medida que invierte el sentido cristiano, para convertirse en el lema del anticristo, el anti-modelo cristiano, pero ahora, no en la medida de una crítica despiadada a la moral cristiana (labor realizada más precisamente en *El anticristo*, obra que será en definitiva el libro de la «Transvaloración de los valores»), sino más bien dando vueltas, invirtiendo, transvalorando ese sentido del «Ecce homo» cristiano, más sufriente, más doliente. Nietzsche se *presenta escrituralmente* a sí mismo ante el público, no como doliente, sino como aquel que se ha superado, en la medida que se ha conocido, en la medida que se ha recetado a sí mismo, las dosis necesarias de salud, de libros, de alimentos, de climas. Ha llegado a ser el que es, en la medida que ha conocido su propio cuerpo, su propio organismo, ha sido su propio médico: *Terapéutica del futuro*. Nietzsche quiere crear lectores del futuro y una terapéutica del futuro será, precisamente, rescatar un sentido de la filosofía griega y romana, que es entender la filosofía como medicina y el filósofo como médico. Filosofar es ser su propio médico, es recetarse las dietas bibliográficas, alimenticias, climáticas, de afectos y amistad, necesarias para cada vida.

La constitución como personaje que desarrolla Nietzsche en el *Ecce homo* tiene como elemento fundamental el elaborarse como relato, como estilo, como obra. Aquel inicio desbordante,

ese doble origen (aristocrático y decadente) gradualmente va desapareciendo para establecer una nueva filiación, una filiación que lo ligue a unos personajes que le den grandeza al identificarse con ellos. “Yo, como mi padre, ya he muerto, y como mi madre vivo todavía y voy haciéndome viejo”⁸; supone que en ese punto, a la mitad de la vida, en media *vita*, esa doble naturaleza debe ser superada. Y la única posibilidad de hacerlo es incluirse en una constelación de nombres, de personajes. Es necesario dar testimonio de la propia vida, de cómo esa vida es el monumento a una crisis y su superación. La negación de su filiación sanguínea debe ser entendida precisamente en este sentido, como el desbordante triunfo, frente a la fatalidad asociada a su herencia:

La continuidad fisiológica hace posible tal disharmonia praestabilita [desarmonía preestablecida] [...] Con quien *menos* se está emparentado es con los propios padres: estar emparentados con ellos constituiría el signo extremo de la vulgaridad. Las naturalezas superiores tienen su origen en algo infinitamente anterior, y para llegar a ellas ha sido necesario estar reuniendo, ahorrando, acumulando durante larguísimo tiempo. Los *grandes* individuos son los más antiguos: yo no lo entiendo, pero Julio César podría ser mi padre –o Alejandro, ese Dioniso de carne y hueso[...] En el instante que escribo esto, el correo trae una cabeza de Dioniso[...]”⁹.

Así, lo más cercano es lo más lejano y viceversa. La identificación con Julio César o Alejandro Magno se enmarca en el gesto retórico de inaugurar una voz privilegiada, una voz superior que habla desde el triunfo. Eleva, por ello, un acta

8 EH. KSA 6, S.264. Nietzsche, F. (1976: 21).

9 EH. KSA 6, S. 268. Nietzsche, F. (1976: 25-26).

de nacimiento, de segundo nacimiento. Nietzsche, por lo tanto, lo que intenta es presentarse desde un lugar que ya no es el lugar natural al que todos recurrimos: nuestros padres, nuestra sangre, nuestra herencia. Nietzsche pretende filiarse, reconocer su acta de nacimiento en otro lugar, remitir a otro que ya no son sus padres. Su sabiduría es reconocible sólo en esos personajes, en ese dios que es Dioniso. Su herencia debe ser borrada, para mostrar su superación del doble juego *aristocrático-decadent*. Y es precisamente la imagen de su padre la que le acompaña problemáticamente, la que debe desaparecer, la que debe asesinar. Nietzsche quiere vengar la muerte de su padre, vengarla para, al mismo tiempo, redimirse y liberarse de su herencia, aquella herencia fatal que le indicaba que moriría a los 36 años. Nietzsche no murió a esa edad y con ello mata esa *sombra*, a su padre que es una sombra, que arrastra su condición, la muerte prematura. Nietzsche, en el *Ecce homo*, mata a su padre, lo que hay de muerto en él, lo que hay de sombra en él, precisamente porque así da nacimiento a lo que perdurará. Así como en Hamlet, cuando el espectro de su padre habla con él, comienza la tragedia, pero también la comedia (su actuación, su personificación, su locura, su bufonería). Nietzsche ha vivido una vida demasiado ligada a ese pasado, a esa herencia enfermiza y *Ecce homo* es el *acta* de nacimiento del filósofo Nietzsche, donde su rúbrica cambia, su firma es otra, ya no es la rúbrica Nietzsche, sino Dioniso: «¿Se me ha comprendido? —*Dionisos contra el Crucificado*»¹⁰, una rúbrica que pretende ser un destino, es decir, se crea para un *futuro*.

10 EH. KSA 6, S.374. Nietzsche, F. (1976: 132).

La posibilidad de *superación*, que en Nietzsche será *desaprendizaje o cambiar lo aprendido*¹¹, la posibilidad de abandonar lo que se era para *constituirse en otro* que soy yo mismo, constitución realizada como relato de lo que se es, es posible gracias a un saber abismal, la *verdad*. El *Ecce homo* como relato, como documento, como artificio que constituye a Nietzsche como personaje, es posible gracias a que se ha sido capaz de soportar la verdad, como Hamlet:

No conozco lectura más desgarradora que Shakespeare: ¡cuánto tiene que haber sufrido un hombre para necesitar hasta tal grado ser un bufón!— *¿Se comprende el Hamlet?* No la duda, la *certeza* es lo que lo vuelve loco[...] pero para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo, ser filósofo[...] Todos nosotros tenemos *miedo* de la verdad¹².

11 Desaprendizaje o cambiar lo aprendido. Toda la filosofía de Nietzsche puede ser comprendida bajo esta expresión. Incluso la Transvaloración de todos los valores es un cierto desaprender, habitar de otro modo las costumbres y la moral. *Ecce homo* será precisamente el ejercicio mayor de desaprendizaje en la medida que expone un registro de autoconocimiento que tiene que ver no con la introspección o el autoconocimiento del yo íntimo, sino un cuerpo y su cuidado, lo que va a implicar, al mismo tiempo, el conocimiento de sí, en la medida que se auto constituye. «—Se me preguntará cuál es la auténtica razón de que yo haya contado todas estas cosas pequeñas y, según el juicio tradicional, indiferentes; al hacerlo me perjudico a mí mismo, tanto más si estoy destinado a representar grandes tareas. Respuestas: estas cosas pequeñas —alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo—, son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es preciso comenzar a *cambiar lo aprendido*». EH. KSA, S. 293. Nietzsche, F. (1976: 52-53). Por eso en definitiva, en *Ecce homo* lo que hay es una *retórica del cuerpo*, en la medida que la enseñanza terapéutica será cambiar desde *dónde* hemos aprendido y *cómo* lo hemos hecho. Pensar es, entonces, pensar con el cuerpo. Lo importante no es que exista una tematización filosófica del cuerpo en Nietzsche, sino más bien, lo que hay es pensar *con* el cuerpo.

12 EH. KSA 6, S. 287. Nietzsche, F. (1976: 44).

La locura de Hamlet y la de Nietzsche es retórica, trágica y bufonesca. Como Hamlet, el precio de la verdad será hacer un papel, teatralizar(se). De algún modo, la *locura* (que en Nietzsche será esa retórica hiperbólica y megalómana) oculta la verdad y su desesperación. La duda no enloquece a Descartes, guía su búsqueda, racionaliza su necesidad; la certeza sí enloquece a Nietzsche y a Hamlet. Los enloquece y los transforma en bufones, en irónicos, en desmesurados para soportar esa verdad.

En este punto no se puede eludir ya el dar la auténtica respuesta a la pregunta de *cómo se llega a ser el que se es*. Y con ello rozo la obra maestra en el arte de la autoconservación, –del *egoísmo*[...] Suponiendo, en efecto, que la tarea, la destinación, el *destino* de la tarea superen en mucho la medida ordinaria, ningún peligro sería mayor que el de enfrentarse cara a cara con esa tarea. El llegar a ser lo que se es presupone no barruntar ni de lejos *lo que se es*. Desde este punto de vista tienen su sentido y valor propios incluso los *desaciertos* de la vida, los momentáneos caminos secundarios y errados, los retrasos, las «modestias», la seriedad dilapidada en tareas situadas más allá de *la* tarea (Nietzsche, 1976: 50-51).

¿Cómo llegar a ser el que se es? ¿Cómo constituirse efectivamente como personaje? ¿Cómo constituir un relato? ¿Cómo constituirse en un relato? No teniendo ni la más remota idea de qué sea nuestra tarea, ni proponérsela, ni elaborarla. Se es destino cuando dicha tarea nos asalta, y cada uno es un destino. Llegar a ser el que se es no es encontrar una *identidad*, una verdad que *está ya ahí* para ser descubierta. La tarea, el destino, no suponen para nada que sepamos de antemano esa tarea, sino que la tenemos que elaborar, narrar, en la medida que esta vida es una vida de desaciertos, de fracasos, de caminos errados. ¿Será ésa la *verdad abismal* que debemos

soportar? ¿Será descubrir que la vida es un cúmulo de errores, de *borradores de texto*, de ensayos que siempre fracasarán? ¿No somos cada uno de nosotros el relato que nos hacemos para soportar esa verdad? Entonces, ¿será la locura de Nietzsche el *resultado* y la *estrategia* para soportar *esa* verdad?

Bibliografía

- Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia, Volumen VI*, J. B. Llinares (tr.). Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2011). *Correspondencia, Volumen V*, J. L. Vermaal (tr.). Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*. München: dtv de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (KSB)*. München: dtv de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1976). *Ecce homo*, A. Sánchez Pascual (tr.). Madrid: Alianza Editorial.

Resumen

En 1885, Nietzsche decide volver a publicar sus antiguos libros para los cuales escribirá prólogos. En ellos, desarrollará un relato de sí mismo, lo que significa que se inventará a sí mismo a través de la *escritura*. Esta relación entre *escritura* y *enfermedad* tendrá su mayor desarrollo en *Ecce homo*, donde adquiere un carácter terapéutico, precisamente en la búsqueda del estilo, como invención retórica de sí, mediante la cual Nietzsche se *crea* a sí mismo como filósofo. Así, temas como la dietética, la falsa genealogía o la identificación con personajes históricos no serán la retórica de un loco, sino expresión de una *retórica del cuerpo*.

Palabras clave: enfermedad, escritura, terapéutica, retórica del cuerpo, *Ecce homo*.

Summary

In 1885, Nietzsche decided to republish his old books for which he wrote prologues. In them, he developed an account of Nietzsche himself, what it means to be invented himself through writing. This relationship between writing and disease had its greatest development in *Ecce homo*, which takes on a therapeutic basis, precisely in search of style and rhetoric of self invention, in which Nietzsche creates himself as a philosopher. Thus, issues such as diet, false genealogy or identification with historical figures will not be the rhetoric of a madman, but expression of the body's rethoric.

Keywords: disease, writing, therapeutic, body's rethoric, *Ecce homo*.

Poder y neutralidad en la era de la tecnociencia¹

Íñigo Galzacorta

Universidad del País Vasco UPV/EHU

inigo.galzacorta@ehu.es

A lo largo de las líneas que siguen me propongo realizar una doble tarea: en primer lugar, trazaré cierta relación, cierta solidaridad de fondo entre la concepción moderna del conocimiento científico como «poder» y otra noción de «poder», también típicamente moderna, pero ya no estará relacionada con el conocimiento, sino con el «poder» político y su legitimidad; en segundo lugar, mostraré cómo el análisis del desarrollo efectivo de esa forma de poder que vamos a vincular a la ciencia moderna pone sobre la mesa algunos desafíos, quizás irresolubles, para esa concepción del poder político que, sin embargo, había aparecido como estrechamente vinculada a esa misma forma del conocimiento como poder que ahora parece volverse en su contra. Como veremos, la noción de «neutralidad» jugará un papel relevante tanto en el primer desarrollo de la conexión entre el poder del conocimiento y el poder político como en su posterior cuestionamiento. Paso, por tanto, a desarrollar estas cuestiones.

1 Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación EHU12/23 financiado por la Universidad del País Vasco UPV/EHU.

Conocimiento como poder

Quizás una de las fórmulas más acertadas para caracterizar la comprensión moderna del conocimiento científico es aquella que dice que «conocimiento es poder». El conocimiento, según esa ya célebre expresión, acrecienta nuestro <poder>, nuestro <dominio> sobre las cosas. El objetivo o la finalidad de la ciencia –y cito aquí algunas de las voces más relevantes en la constitución de esa noción moderna de conocimiento– consiste en «ampliar los límites del imperio humano para hacer que todas las cosas sean posibles» (Bacon, 1960:63) o, por decirlo con otras palabras, para «convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza» (Descartes, 1984:85). Y, en efecto, más allá de estas citas fundacionales, parece que hay un acuerdo general en la modernidad en que gracias a la ciencia, gracias al conocimiento, acrecentamos nuestro poder o dominio sobre las cosas; en que gracias a la ciencia, gracias al conocimiento, las cosas devienen, de manera creciente, *disponibles*.

Creo que no hago mucha violencia a la forma en que en la modernidad se ha comprendido este <poder> o <disponibilidad> sobre las cosas que la ciencia nos otorga si digo que son dos, en lo fundamental, los rasgos que la caracterizan.

En primer lugar, si el conocimiento aumenta nuestro poder sobre las cosas es porque con él aumenta nuestra capacidad para *prever* el comportamiento de éstas, porque con él aumenta nuestra capacidad para *calcular* de antemano el movimiento de éstas. La ciencia nos otorga poder sobre las cosas, acrecienta su disponibilidad, porque gracias a ella adquirimos ciertas *certezas* o *seguridades* acerca de su marcha y de su funcionamiento. Pues estas certezas y seguridades, estos cálculos y previsiones, nos permiten intervenir de un modo más eficaz en el mundo.

Pero hay, en segundo lugar, otro elemento fundamental para comprender el sentido en que consideramos que el conocimiento científico acrecienta nuestro poder sobre las cosas sobre el que me gustaría llamar la atención.

Parece que es una característica esencial al tipo de conocimiento que genera la ciencia moderna el hecho de que este conocimiento no determina en ningún caso qué hemos de hacer con aquello que conocemos. Por el contrario, lo que el tipo de conocimiento que genera la ciencia moderna establece o determina es más bien qué debemos hacer *si* queremos hacer esto o lo otro con nuestro objeto de conocimiento, es decir, qué procedimientos debemos seguir *si* queremos alcanzar tal o cual objetivo. Sin embargo, eso que queremos hacer, los objetivos, no es algo que nos sea revelado por el propio conocimiento. El conocimiento no establece o determina «fines» u «objetivos», sino tan sólo permite calcular, es decir, permite establecer qué procedimientos debemos seguir para conseguir este o aquel propósito. En este sentido, el tipo de conocimiento que realiza la ciencia moderna no se encuentra comprometido con fines u objetivos concretos, sino más bien con el cálculo de los procedimientos necesarios para que, siempre que queramos, podamos realizar los fines que *nosotros* establezcamos. En cualquier caso, estos fines u objetivos serán decididos por nosotros, pero no conocidos. Así, por poner un ejemplo, el perfecto conocimiento de los mecanismos que inciden en el cambio climático no sólo nos permitiría actuar –en caso de que esto fuera posible– para frenar o invertir este cambio, sino también, en principio, si así lo decidiéramos, para acelerarlo. Del mismo modo, el conocimiento de los mecanismos que producen una determinada enfermedad no sólo nos permite curarla, sino también, en principio, si así lo quisiéramos, producirla a nuestra vo-

luntad. Más allá de cuáles sean los fines que impulsen a la comunidad científica en el desarrollo del conocimiento, éste es, según esta concepción, *neutral*, en tanto que conocimiento respecto a los fines para los cuales sea utilizado.

De esta manera, cuando afirmamos que el conocimiento aumenta nuestro < poder > sobre las cosas nos referimos, además de lo anteriormente señalado acerca de la previsibilidad, calculabilidad, certeza o seguridad, al hecho de que éste, el conocimiento, aumenta nuestra capacidad para hacer lo que nosotros queramos con las cosas. Si el conocimiento científico acrecienta nuestro poder sobre las cosas, si gracias al conocimiento científico éstas se hallan de manera creciente a nuestra disposición, es porque él nos permite adquirir cierta forma de libertad o de independencia respecto de algo así como un orden de las cosas natural y dado. Gracias al conocimiento científico podemos conseguir, de forma creciente, que las cosas se adecuen a nuestros propios objetivos y finalidades, y no a otros que vengan impuestos o determinados por instancias ajenas a lo humano. En la medida en que conocemos las cosas, conseguimos el poder necesario para hacer que éstas se comporten conforme a nuestros propios fines, sean éstos cuales fueren y no, por el contrario, conforme a algo así como finalidades inherentes a las cosas mismas.

No en vano, un elemento fundamental de esta forma moderna del conocimiento radica en la consideración de que éste, el conocimiento, no determina fines u objetivos. O por decirlo de otra manera, que de < juicios fácticos > no se derivan < juicios morales >. Los fines y objetivos que gobiernan nuestra vida no son así, conforme a esta concepción, objetos de conocimiento, sino de elección o decisión. No dependen de cómo son las cosas, sino de cómo queramos nosotros que éstas sean. Y así, en la medida en que estos fines u objetivos no

son objetos de conocimiento, sino de elección o de decisión, será necesario reconocer también que no hay fines u objetivos que nos estén dados, que no hay fines u objetivos naturales, inherentes a las cosas mismas. Y por ello, en este sentido, habrá que aceptar también que estos fines y objetivos no son comunes a cualquiera, sino más bien, al menos en cierto sentido, caprichosos y arbitrarios, dependientes en última instancia de elecciones personales no justificables racionalmente. De esta manera, si decíamos que el conocimiento da «poder» en la medida en que éste aumenta nuestra capacidad para hacer que las cosas se adecuen a *nuestras* finalidades, en la medida en que éste permite poner las cosas a *nuestra* disposición, debemos reconocer ahora que este «nosotros» al que convertíamos en sujeto del poder y de la disponibilidad sobre las cosas resulta cuando menos problemático. Este «nosotros» que se esfuerza por disponer de las cosas está en este sentido, al menos en principio, movido y atravesado por una pluralidad, por una diversidad en principio ilimitada de fines y objetivos. Este «nosotros» no constituye una unidad monolítica de fines, no constituye una «comunidad»².

El poder político y su legitimidad moderna

Ahora bien, esta noción de un «nosotros» atravesado por una pluralidad de fines u objetivos en cuya elección se reconoce una buena dosis de arbitrariedad, ya nos pone en camino

2 Sobre esta consideración de que constituye un rasgo fundamental de la modernidad, derivado de la propia forma que en esta época tiene el conocimiento científico, la separación entre cuestiones fácticas, cognoscitivas, que pueden ser verdaderas o falsas, y las cuestiones morales, basadas en última instancia en una decisión personal arbitraria y no racional, así como sobre sus consecuencias para la «comunidad». *Cfr.* MacIntyre, A. (1984).

hacia esa otra forma de poder, esta vez político, que hemos dicho que íbamos a poner en relación con la forma moderna del conocimiento como poder.

Hemos visto que uno de los elementos fundamentales de esa noción de conocimiento como poder radicaba en cierto elemento de previsibilidad, calculabilidad, certeza o seguridad acerca de la marcha de los acontecimientos que el conocimiento científico permitía. Y ciertamente, es habitual en las justificaciones modernas del poder político incidir en que la función fundamental que justifica este poder radica justamente en asegurar cierta certeza o seguridad, cierta previsibilidad o calculabilidad. No en vano, en la medida en que aceptamos que los fines y objetivos que guían nuestras vidas son esencialmente plurales y arbitrarios, nada excluye que estos fines y objetivos choquen entre sí. Y desde luego, poca seguridad o certeza, poca previsibilidad o calculabilidad puede haber allí donde nada impide que cuando los fines u objetivos de otros choquen con los míos, estos otros decidan utilizar su fuerza material, su poder, para, con vistas a alcanzar sus fines, simplemente quitarme de en medio. Por ello, la primera exigencia que se le hace a este poder político es que sea capaz de instaurar algo así como normas, reglas o leyes que eviten esta situación de imprevisibilidad en la que cualquier cosa puede pasar, que sea capaz de instaurar leyes o reglas o normas que garanticen la seguridad, certeza y previsibilidad. Además, de esta misma exigencia de calculabilidad o de seguridad se deriva otro rasgo fundamental de aquello que en la modernidad se exige de ese poder político. Pues, en efecto, si queremos que estas reglas o leyes instauren una situación de previsibilidad y calculabilidad, será necesario que éstas adopten la forma lógica del universal, que sean universales; es decir, estas leyes sólo cumplirán su función si

garantizan que «si yo en la situación A puedo (o tengo derecho) a hacer B, entonces *cualquier otro* en la misma situación A debe poder (esto es, debe tener derecho a) hacer B», del mismo modo que «si yo en la situación C no puedo (es decir, no tengo derecho a) hacer D, entonces *cualquier otro* en esa misma situación no puede (no tiene derecho a) hacer D». Pues en efecto, si esto no es así, si las leyes o normas que ese poder instaure no tienen esta forma universal, si el poder juzga sobre el caso particular, esto es, si en la situación A yo puedo hacer B pero tú no, o si yo hoy en la situación A puedo hacer B pero mañana no, entonces, lo que hay es justamente imprevisibilidad, no calculabilidad, ausencia de certeza y de seguridad.

Pero todavía hay otro sentido en que la noción moderna de conocimiento como poder muestra cierta relación, cierta solidaridad de fondo con la concepción moderna del poder político. Como hemos visto, el segundo rasgo fundamental de esa concepción moderna del conocimiento como poder radicaba en cierto reconocimiento de que fines y objetivos no constituyen objetos de conocimiento, sino de elección o de decisión. Por el contrario, si el conocimiento otorga <poder> es porque gracias a él lo que conseguimos es justamente tener de forma creciente la capacidad para hacer con las cosas lo que nosotros queramos, porque de esta manera conseguimos una creciente independencia frente a algo, así como un orden natural inherente a las cosas mismas, una creciente independencia frente a algo así como objetivos o finalidades que no sean nuestros, sino que nos vengan impuestos o dados. Y, ciertamente, si analizamos la concepción moderna del poder político encontraremos allí cierta exigencia de algo similar a esto. Pues, en efecto, estas leyes no sólo deben tener una forma tal que garanticen, como acabamos de señalar, cierta situación de seguridad, previsibilidad o calculabilidad. Además de esto, estas

leyes o normas deben ser de una forma tal que constituyan un marco en el cual fines y objetivos, esto es, modelos de vida y concepciones del bien, no estén fijados ni determinados, no vengan impuestos por nadie, y mucho menos por el estado. En este sentido, se erige como una exigencia al poder político moderno que éste no dicte ni imponga a los ciudadanos algo así como un plan de vida determinado. Al poder político no compete, o no debería competir, establecer cuáles son los fines y objetivos, ideales y formas de vida que eligen los ciudadanos. Su función consiste, por el contrario, en garantizar un marco en el cual éstos, los ciudadanos, puedan ser realmente libres a la hora de elegir sus propios fines y objetivos, sus propios modelos de vida buena. En este sentido, una función fundamental del poder político, según esta concepción típicamente moderna, radica en establecer y garantizar un marco de neutralidad frente a algo así como un orden o modo de vida que nos venga de algún modo dado o impuesto³. Conforme a este modelo político, el poder debe mantenerse neutral frente a cualquier fin u objetivo más allá de su único fin u objetivo legítimo, a saber: garantizar que cualquiera pueda elegir libremente sus propios fines u objetivos, garantizar, por tanto, la no imposición, ni por parte del estado ni por parte de ningún colectivo, de formas de vida, de ideales morales o de formas sustantivas y comprehensivas del bien⁴.

3 En la discusión acerca de la «neutralidad» del estado, las posiciones se dividen entre quienes sostienen que el estado debe simplemente inhibirse de intervenir en cuestiones relativas a la vida buena y entre quienes sostienen que debe tener un papel más activo para garantizar la efectiva posibilidad de que cada cual elija el modelo de vida buena que él desee. Al respecto, se pueden encontrar reflexiones interesantes en Casquete, J. (2001: 59-83).

4 En esta exposición de la forma moderna del «poder» nos hemos basado ampliamente en ideas desarrolladas por Felipe Martínez Marzoa en: Martínez Marzoa, F. (2008).

Vemos así que existe cierta relación, cierta solidaridad de fondo, entre la forma moderna del conocimiento científico como < poder > y ciertas características propias de otra forma típicamente moderna del < poder >, pero esta vez no relacionada ya con el conocimiento y la ciencia, sino con lo político y su legitimidad; sin embargo, como he señalado al comienzo, el objetivo de este trabajo no consiste sólo en trazar y mostrar esta relación. Así, en lo que sigue me gustaría poner sobre la mesa algunos problemas o desafíos que, a mi juicio, plantea el desarrollo efectivo de esa forma moderna de conocimiento como poder para la noción moderna de poder político que hemos esbozado.

Desafíos tecnológicos a la concepción moderna de < poder >

Para comenzar, señalaré que si algo ha mostrado a lo largo del último siglo el desarrollo efectivo, de la mano de la tecnociencia, de esa forma de conocimiento como poder, como voluntad de disponer de las cosas, es que es inherente a este desarrollo el incremento de cierta impotencia, de cierta indisponibilidad de las cosas, esto es, de cierta incalculabilidad, imprevisibilidad, incertidumbre o inseguridad. Y esto, al menos en dos sentidos⁵.

En primer lugar, porque como han advertido diferentes voces a lo largo de las últimas décadas, el descomunal aumento de nuestra capacidad para intervenir sobre la naturaleza ha traído consigo una creciente brecha, que muchos consideran simplemente insalvable, entre nuestro poder para actuar y transformar el mundo y nuestra capacidad para calcular o prever las consecuencias de nuestras acciones. Desde numerosos frentes nos vemos obligados hoy a hacer frente y tratar

5 Al respecto, *Cfr.* Winner, L. (1979).

de gestionar los efectos, en su momento simplemente incognoscibles por el carácter constitutivamente finito y limitado de nuestro conocimiento, de las acciones tecnocientíficas del pasado. Y, más allá de la cuestión de si seremos capaces o no de gestionar con éxito esos efectos imprevistos de las actuaciones del pasado, todo parece indicar que el futuro se las tendrá que haber con las consecuencias, que el estado actuar del conocimiento no permite prever de las intervenciones tecnocientíficas contemporáneas.

Pero, más allá de las crecientes incertidumbres y riesgos medioambientales asociados al desarrollo del poder tecnocientífico de intervención en la naturaleza, es preciso observar que los efectos imprevistos, quizás imprevisibles, del desarrollo tecnocientífico no se dejan sentir sólo en el ámbito de la naturaleza y del medioambiente; pues, en efecto, tal y como numerosos estudios acerca de las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad han mostrado en las últimas décadas, el desarrollo de todas estas técnicas y dispositivos que permiten que se acreciente nuestro poder sobre las cosas no sólo transforma el medioambiente, sino también, y de manera fundamental, nuestras sociedades y modos de vida, nuestros valores y nuestras formas de pensamiento. Y, además, lo hace de tal modo que los efectos de estos desarrollos sobre nuestras sociedades y modos de vida, sobre nuestros valores y formas de pensamiento, resultan en buena medida imprevistos e imprevisibles, radicalmente diferentes de los propósitos iniciales desde los cuales o en vistas a los cuales estas técnicas y aparatos fueron desarrollados e incorporados en nuestras vidas. Como ha señalado el estudioso de la tecnología Langdon Winner cada vez que desarrollamos una nueva tecnología y la introducimos en la sociedad «nos involucramos en diversos contratos sociales, las condiciones

de los cuales se revelan sólo después de haberlos firmado» (Winner, 1987: 25).

De este modo, vemos cómo el aumento, aparentemente ilimitado, de nuestro poder sobre las cosas parece traer consigo, y parece que de forma inevitable, cierta creciente dimensión de incalculabilidad e imprevisibilidad, de riesgo e inseguridad.

Pero, más allá de esta dimensión de riesgo e imprevisibilidad asociada al desarrollo tecnocientífico, cabe señalar otra cuestión pertinente para nuestro propósito. Pues en efecto, en la medida en que la introducción y propagación en nuestras sociedades de todas estas técnicas y dispositivos que acrecientan nuestro poder sobre las cosas implica, como hemos apuntado, modificaciones radicales, de hondo calado, de las propias sociedades, de los modos de vida, de los valores y las formas de pensamiento de los individuos que en ellas viven, parece que esta expansión de los dispositivos y artificios tecnológicos que encarnan el poder de la ciencia implica, al mismo tiempo, algo así como la imposición de un modo de vida que elegimos inconscientemente, el sometimiento a un orden dado del que parece enormemente difícil, si no imposible, poderse substraer.

Ahora bien, como hemos visto, la exigencia que se derivaba de la noción de poder político que acabamos de exponer, su finalidad, radicaba justamente en garantizar, en primer lugar, que haya algo así como calculabilidad y previsibilidad, certeza y seguridad; y, en segundo lugar, la constitución de un espacio de neutralidad y no imposición de formas de vida y modos de pensamiento, un espacio de neutralidad en el que los ciudadanos han de poder elegir libremente cuáles son los fines y objetivos que gobiernan su vida. Y así las cosas, es necesario reconocer que parece difícil, si

no imposible, lograr hacer esto sin estar obligados a limitar o dirigir de algún modo el desarrollo y la expansión de la tecnología y de los artificios tecnológicos, sin estar obligados a limitar de algún modo esa voluntad, que hemos visto que subyacía a la noción misma de conocimiento científico, de incrementar ilimitadamente nuestra capacidad para disponer de las cosas⁶. Sin embargo, al mismo tiempo, parece necesario reconocer que resulta difícil, si no imposible, hacer frente a esta tarea de dirigir o poner límites al desarrollo tecnológico y científico sin caer justamente en aquello que queríamos evitar, esto es, sin caer, de una manera u otra, en la imposición de determinados fines y objetivos, determinadas nociones substantivas del bien, determinados modelos de vida buena, desde las que fijar y determinar cuáles son los límites de ese desarrollo tecnológico. En este sentido, el rechazo por parte de ciertos individuos y ciertos colectivos al desarrollo y la implantación de determinados desarrollos tecnológicos, su exigencia de poner límites a la expansión ilimitada de nuestro poder para disponer sobre todas las cosas, se percibe, y quizás con razón, como intentos de imponer social y políticamente ciertas concepciones substantivas del bien, como intentos de imponer ciertos fines y objetivos, ciertas concepciones acerca de lo que es un vida buena. Y, sin embargo, parecen también tener razón esos individuos o colectivos cuando advierten que si no se pone algún tipo de límite al desarrollo tecnológico, es este mismo desarrollo el que amenaza con imponer a los individuos que conforman la sociedad un determinado modo de vida que ellos no han elegido.

6 Para una discusión más detallada de los retos que el desarrollo de la tecnología moderna plantea a la concepción «liberal» del poder político, *Cfr.* Valkenbug, G. (2012) y Dotson (2012).

Así las cosas, esta noción de poder político que hemos visto surgir conceptualmente a partir del análisis de la noción moderna de conocimiento como poder, parece hallarse ante una paradójica situación que parece abocarla, ante el desarrollo efectivo, de la mano de la tecnología, de esa misma forma de conocimiento a un callejón sin salida. Pues, y con estas preguntas que dejo abiertas concluyo ya, ¿es posible limitar o evitar la imposición de formas de vida que trae consigo la tecnología sin caer en otra imposición de una concepción sustantiva del bien y de los fines y objetivos de la vida humana? O dicho de otro modo, ¿puede esta noción moderna de poder político que hemos esbozado garantizar aquello que a él se le exige siendo al mismo tiempo fiel a sus principios?

Bibliografía

- Bacon, F. (1960). *La nueva Atlántida*. Buenos Aires: Aguilar.
- Casquete, J. (2001). Liberalismo, cultura y neutralidad estatal. *Signos filosóficos*, 6 (2001), pp. 59-83.
- Descartes, R. (1984). *Discurso del método*. Madrid: Alianza.
- Dotson, T. (2012). Technology, choice and the good life: Questioning technological liberalism. *Technology in Society* 34, pp. 326–336.
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Martínez Mazoa, F. (2008). *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Valkenburg, G. (2012). *Politics by all Means. An Enquiry into Technological Liberalism*. Twente: University of Twente.
- Winner, L. (1987). *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa.
- Winner, L. (1979). *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto de pensamiento político*. Barcelona: Gustavo Gili.

Resumen

El objetivo de este trabajo es doble. En primer lugar, trazo cierta conexión entre la concepción típicamente moderna de conocimiento como poder y otra concepción del poder, pero que ya no tiene que ver con el conocimiento, sino con el poder político y su legitimidad. En segundo lugar, defendiendo que la efectiva realización, de la mano de la tecnología, de esa concepción moderna de conocimiento como poder plantea algunos desafíos a esa noción del poder político que, sin embargo, en un primer momento ha aparecido como estrechamente vinculada a esa concepción del conocimiento como poder que ahora parece volverse en su contra.

Palabras clave: conocimiento y poder, neutralidad de la ciencia, neutralidad del estado, neutralidad de la tecnología.

Abstract

The aim of this paper is a double one. First, I will draw a connection between the common modern notion of knowledge as power and another notion of power, not related to knowledge in this case, but to political power and its legitimacy. Secondly, I will try to show that the development and realization, throughout technology, of this modern notion of knowledge as power poses some challenges to the notion of political power which at first was shown as closely connected to this notion technoscientific power which now seems to be turning against it.

Keywords: knowledge and power, neutrality of science, neutrality of the state, neutrality of technology.

El estado civil como fenómeno de la facticidad: repensando la libertad y la justicia

Nora E. Nolasco Quiroz
Instituto de Filosofía, U.V.
nolsquir@hotmail.com

Somos seres humanos, somos sujetos de voluntad libre,
que intervienen activamente en el mundo que los rodea,
que constantemente contribuyen a configurarlo.

[La renovación del hombre y de la cultura,
Edmund Husserl]

Introducción

Este texto pretende situar una disertación sobre dos conceptos importantes para la reflexión ético-política de nuestro tiempo: la libertad y la justicia. Aquí presentamos dos propuestas: la de Edmund Husserl y Thomas Hobbes, pues consideramos que ambos pensadores nos muestran una forma de repensar estos conceptos en relación con una idea de estado civil que viene a presentarse como resultado de la actividad humana y de la historia.

Con Husserl exponemos una reflexión en la que se afirma que la finalidad del ser humano es la renovación ética, de ahí que las nociones de libertad y de justicia sean imprescindibles porque se muestran como cualidades inherentes al ser humano; sin embargo, esta renovación tiene implicaciones

para el ámbito colectivo que pueden ser apreciadas desde el ámbito de la intersubjetividad y la historicidad, pues en esta búsqueda se abre paso a la experiencia comunitaria. Este hecho, según nuestra consideración, conlleva una implicación política porque permite acercarnos a una definición de estado civil en el ámbito de la facticidad¹, y se identifica con la idea husserliana de la comunidad práctica de voluntades.

De esta forma consideramos que la importancia de tomar en cuenta a la comunidad práctica de voluntades se debe a que en ella se muestra la relevancia que adquiere la comunicación entre el Yo y el Tú, pues aquí se deriva un acuerdo común que es esencial en la empatía. Además, dicho acercamiento nos permite establecer una serie de diferencias entre la noción husserliana del Estado civil y la que se originó en la modernidad, incluyendo el cosmopolitismo kantiano.

Por último, establecemos una diferencia entre Hobbes y Husserl respecto a las nociones de libertad y de justicia con la finalidad de mostrar de qué manera, en la época actual, la reflexión sobre estos términos viene a presentarse en relación con las instituciones y no en relación de persona a persona, hecho que nos parece relevante porque si tenemos en consideración las reflexiones husserlianas, podemos darnos cuenta que la actividad política es un resultado de la actividad humana, y como tal, nos parece que su reflexión debe partir desde esta arista.

1 Al respecto cabe señalar que en Husserl no encontramos un estudio minucioso que verse sobre el origen y fundamento del estado civil. Más bien, nos encontramos con una serie de menciones y definiciones que invitan a la reflexión sobre la finalidad de esta institución en el trayecto que emprenden los seres humanos hacia la renovación ética. Por ello, compartimos algunas consideraciones que Karl Schuhmann presenta en su texto *Husserl y lo político*.

La íntima relación entre libertad y justicia

Una de las etapas del pensamiento de Edmund Husserl es la que se dirige hacia la reflexión ética sobre las acciones humanas, la comunidad interpersonal, el amor, pero sobre todo, hacia el vínculo entre la autoconciencia personal y la socialidad. Según él, desde estos ámbitos se vuelve imprescindible hallar la forma o «esencia» en que han de ser entendidos estos espacios en relación con las personalidades de orden superior. Por ello, Husserl insiste en que la renovación del hombre es el tema supremo de toda ética², pues para él, el ser humano se encuentra en constante renovación de su vida individual y colectiva, por lo que considera que «La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar» (Husserl, 2012:21).

En la reflexión ética que Husserl expone encontramos una definición de *persona* que es concebida como «la relación espiritual entre seres que no sólo son sujetos sino también personas: seres-en-el-mundo que participan plenamente en la vida y praxis social» (Husserl, 1987:131-158). Asimismo, a esta definición él añade tres aspectos elementales que muestran la tendencia humana hacia la renovación ética: la autorrenovación, la autoconciencia y la autovaloración.

La autorrenovación debe entenderse como el resultado del proceso humano del devenir, y tiene como objetivo que el hombre se haga a sí mismo como «hombre nuevo»; la auto-

2 Aquí Husserl elabora una distinción entre *ética pura* y *ética empírica-humana*; la primera es la ciencia de la esencia y formas posibles de una renovación tomada en generalidad pura –apriórica–; y la segunda se propone adecuar las normas de la ética pura a lo empírico.

conciencia, en tanto elemento esencial del hombre, se refiere al autoexamen personal (*inspectio sui*) que permite tomar postura reflexiva en relación consigo mismo y con la vida. Y por último, la autovaloración, ésta se da cuando el hombre se enjuicia a sí mismo como bueno o malo, es decir, cuando valora sus actos, sus motivos, sus medios y sus fines últimos. Así, estos elementos conforman lo que Husserl denomina «libertad» y que concibe como la capacidad que tiene el hombre de frenar su conducta ante aquellos presupuestos externos que le son impuestos, es decir, ante las creencias, las tendencias, etc., pues mediante la libertad el ser humano tiene la capacidad de juzgar, y señala lo siguiente:

El hombre tiene también la peculiaridad esencial de «actuar» libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de ser, en el sentido más amplio, movido afectivamente por éstos. En una actividad auténticamente «personal» o «libre», el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia (Husserl, 2012: 24-25).

Husserl considera que cuando el hombre ejerce su libertad se vuelve «sujeto de voluntad» en tanto que pondera y sopesa sus decisiones sobre la base de un conocimiento obtenido de la situación existente, es decir, no lleva a cabo sus acciones de forma involuntaria porque el hombre es un ser libre debido a que ha tomado su decisión desde sí, libremente, pues «justamente esta libertad es la que el hombre puede también ejercer a propósito de sus actos libres» (Husserl, 2012: 25).

Sin embargo, la actividad crítica del ser humano se debe al campo infinito que posee su acción personal, pues ella se

inserta en el campo infinito de los acontecimientos del mundo circundante, debido a las posibilidades prácticas. De ahí que el campo de posibilidades infinitas sea el que permite conformar «la conciencia de la responsabilidad de la razón» o «conciencia moral», que deviene del reconocimiento individual consciente ante la posibilidad de justificaciones evidentes. Aquí, Husserl retoma la definición clásica de hombre como *animal rationale* e identifica dicho atributo con aquella aspiración de lo racional que posee el ser humano y que le permite dirigirse hacia la esfera práctica de su acción, donde puede someter a juicio su persona, su vida y su obrar en la realidad:

Es éste el hombre al que no se llama *animal rationale* meramente por tener la facultad de la razón [...] sino que este hombre se conduce siempre y en todo lugar, en toda su vida activa, de un mismo modo: aspira a lo racional-práctico *en general* en virtud de una autodeterminación genérica de principio a favor de ello y por mor sólo de su absoluto valor práctico; entregándose en consecuencia y con coherencia a reconocer de manera evidente la verdad práctica, el bien y a hacerlo realidad como aquello que en la medida de sus fuerzas es lo mejor dentro de su esfera práctica de acción (Husserl, 2012: 35).

De esta manera, el sopesamiento crítico de los actos libres puede ser de *orden singular* o de *orden general*, pues como advierte Husserl: «la decisión correlativa es formarse como un yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que le es innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto ser racional. En todo esto se persigue la inseparable correlación entre persona individual y comunidad» (Husserl, 1962: 94).

Asimismo, cuando el hombre alcanza la última comprensión de sí se descubre responsable de su propio ser, o sea, se comprende como «un ser que consiste en ser llamado a una vida colocada bajo el signo de la apodicticidad» (Husserl, 1962: 98). Y es aquí donde podemos hallar una interrelación entre las nociones de libertad y de justicia, ya que la justicia se hace presente, según Husserl, cuando los seres humanos son conscientes de su facultad racional. Esto se debe a que la facultad racional es la que permite que los seres humanos se asuman como «responsable[s] de lo justo y lo injusto en todas sus actividades, sean actividades cognoscitivas o valorativas o acciones enderezadas al obrar efectivo. Allí donde éstas falten a lo correcto o a la racionalidad, el hombre se lo reprochará a sí mismo, quedará descontento de sí» (Husserl, 2012: 34).

En este sentido, podemos observar que la razón a la que se refiere Husserl nos impone una noción de «responsabilidad» porque ella permite comprender que «la vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal» (Husserl, 1962: 93). De ahí que la renovación ética individual se dirija siempre hacia la renovación ético-social, pues en este acto –en el «dirigirse»– se torna necesaria la búsqueda de los fundamentos originarios que relacionen la conducta práctica de cada hombre individual con sus semejantes, pues cada hombre individual se encuentra bajo una norma absoluta, es decir, está sujeto a una especie de imperativo categórico husserliano que se expresa de la siguiente manera: «Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica» (Husserl, 2012: 38).

Para Husserl, este imperativo tiene el propósito de indagar en qué consisten las dimensiones de la praxis colectiva,

es decir, abre la posibilidad de cuestionar acerca de la realidad político-social, acerca de la política exterior y de la política nacional, pues en ella se da una forma de vivir en colectividad en la que se hallan las tendencias y creencias que impiden el desenvolvimiento de la libertad y la justicia. Por ello, según Husserl, la actividad racional nos permite «librarnos del estadio primitivo de las representaciones y acciones instintivas, confusamente heredadas» (Husserl, 2012: 38).

Historicidad e intersubjetividad: la relación del Yo-Tú

Para el pensamiento husserliano la historicidad es un elemento que nos sirve para realizar una reflexión en torno de las nociones de libertad y de justicia. Esto se debe a que ella se encuentra «en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu» (Husserl, 1962: 49). Por lo que el espíritu, en este ámbito, es comprendido como aquello que abarca a la unidad social debido a que tiene una estructura interna que se expresa en formas exteriores e interiores. Pero la forma interna es la que nos permite rastrear las motivaciones que conllevan a la comprensión de su esencia, pues aquí todo lo histórico se torna inteligible y explicable en su carácter de <ser> –en sentido de <ser espiritual>–. De ahí que la forma interna sea la que posibilita la investigación intuitiva del arte, la religión, la moral, y todas aquellas esferas que se presentan en la vida empírica.

De esta forma, la historicidad husserliana contribuye con el despliegue de la teleología donde se hace presente <el combate moral> hacia el que se dirige la humanidad, pues desde aquí se generan los valores que rigen a las sociedades. Además, es este ámbito el que muestra el esfuerzo de la humanidad por la búsqueda del ideal ético en relación con el fin moral. Asimismo, aquí también se nos muestra la inevitable

relación entre lo singular y lo general, pues el ser humano, en tanto que piensa, valora o desea algo, no sólo se dirige hacia lo singular sino que también lo hace hacia las formas de *en general fundando un ámbito* en el que se ubica la intersubjetividad, dando paso a la creación de una colectividad que surge con cierta naturalidad derivada de situaciones reales de la vida humana.

Aquí, la subjetividad husserliana muestra su ser como ser histórico porque su infinitud es infinitud histórica en tanto que «la forma temporal de la conciencia se transforma en historicidad materialmente determinada» (Schuhmann, 2012). Por ello «la forma temporal» proporciona a la mónada un campo de posibilidades de elección y concreción respecto de sus acciones, misma que adquiere mediante la experiencia, la valoración y los anhelos que aspiran hacia un objetivo. Sin embargo, en este ámbito, la mónada no se muestra como un ser cerrado en sí mismo porque el solo hecho de dirigirse hacia lo infinito significa que ella sobrepasa sus instintos y crea valores de grado más alto que, posteriormente, realizará en el ámbito de la comunitarización, fundando así, el ámbito de la intersubjetividad.

La intersubjetividad –como lo expresa César Moreno– es una característica imprescindible del pensamiento husserliano porque en ella se hace presente «la preservación de los criterios mínimos de la acción humana, es decir, el poder de ser identificada por los proyectos, las intenciones y los motivos de los agentes capaces de imputarse a ellos mismos en su acción» (Husserl, 1987). Karl Schuhmann, por su parte, agrega que la intersubjetividad viene a presentarse desde la experiencia del cuerpo-vivido propio y el cuerpo-vivido ajeno porque dicha corporalidad comprueba la certidumbre del Tú que da pauta a las relaciones de empatía, de modo que la

intersubjetividad «configura una unidad de referencias intencionales de las mónadas entre sí» (Schuhmann, 2012: 57).

Así, la noción de intersubjetividad husserliana tiene como punto de partida la idea de sujeto como un ser instintivo antes y después de la empatía, es decir, como un sujeto que constituye instintivamente un mundo espacial, en el que no hace uso de su razón porque no construye con ella el mundo objetivo. Lo único que aquí existe es «un instintivo amor paternal» que se expresa en la preocupación instintiva por el Otro, y que en su ejecución es, a su vez, una congratulación por su propio bien; se trata de un instintivamente compadecerse por el dolor del Otro, como se afirma en *El espíritu común*:

Se trata aquí de una alegría en el sujeto como sujeto idéntico que se comporta circunmundanamente y que muestra singularidad en sus modos de comportamiento. El amor determina un interés en la solicitud ajena y el odio en el mal o en la destrucción del Otro. Estos no son todavía actos sociales ni actos propios del amor social (Husserl, 1987: 135).

En este ámbito, cuando el Yo realiza una acción con «la intención» de comunicarle «algo» al Otro, se establecen las pautas para la comunicación que dará origen a los actos y a las relaciones sociales que propiciarán la comunicación entre las mónadas³. Esto es: cuando el Yo emite una indicación hacia

3 En *El espíritu común (Gemeingeist)* Husserl nos describe dos tipos de comunicaciones: las inmediatas y las del recuerdo. Esta última consiste en comunicar algo que está ausente, pero que se proyecta hacia un futuro. «Mi voluntad actual se refiere aquí a una comprensión futura de mi expresión sensible comunicativa persistente y a una futura aprehensión cognoscitiva (como comportamiento activo) del Otro, y precisamente en un futuro «re-

el Otro para que éste aprehenda y comprenda la objetividad se funda una comunicación que es inmediata o «de contacto», pues ésta produce una conexión originaria entre el Yo y el Tú dando como resultado la vivencia originaria de estar-unofrente-a-Otro. Por ello, aquí se produce –entre el Yo y el Tú–, *una relación de acción en sentido estricto*. En este caso, la comunicación no sólo aspira a mostrar lo objetivamente real –relación cognoscitiva–, sino que también pretende configurar una comunidad de voluntades en la que podemos hallar una comunicación con característica de orden, petición y acuerdo recíproco, pues Husserl dice:

[...] el Tú es determinado a ejercer no únicamente una aprehensión cognoscitiva, sino también una acción (una acción exterior, p. ej.) en el circunmundo físico o espiritual. El deseo o voluntad de que suceda tal cosa es informado y eventualmente comunicado de forma descriptiva por el remitente al destinatario con la esperanza de que le motivará (Husserl, 1987: 137).

Por ello, la relación que se establece entre el Yo-Tú da pauta a la «experiencia comunitaria» que se caracteriza por situar en común la vida de conciencia, es decir, sitúa una vida que no puede estar aislada de un individuo a otro porque ésta participa en una comunidad, ya que, como lo señala Husserl, «esta experiencia comunitaria es de tal índole que el mundo es nuestra realidad común» (Husserl, 1962: 90).

moto» que queda fuera de la esfera de presencia». Aquí el Yo y el Tú no se tocan, según él, ambos se ofrecen una mano espiritual sobre una distancia temporal con la finalidad de fundar una disposición volitiva.

El Estado civil: la política en la facticidad

En la obra husserliana es imposible indagar una concepción del estado civil desligada de una reflexión ética ya que, como podemos observar, el elemento que contribuye con esta unión es la relación entre el Yo y el Tú en el ámbito de la comunitarización. Por lo que, aquí se origina la idea de «personalidad» entendida como una unidad en la que se despliegan tres tipos de comunidades: la comunidad del amor, la del gozo y la ética⁴. Sin embargo, y para propósito de este trabajo, únicamente nos enfocaremos en la última, pues de su exposición dependen las implicaciones hacia la reflexión política que aquí nos interesa.

Al respecto, cabe señalar que la comunidad husserliana es el resultado de dos factores: la racionalidad y la ética. Por ello, Husserl tiene como punto de partida una pregunta fundamental: «¿Puede darse una ética allí donde no están en juego una real o posible comunidad personal o algún comportamiento de persona a persona?» (Husserl, 1962:90). Al parecer no, pues él sostiene que las conductas personales quedan sometidas al juicio ético de aprobación o desaprobación, por

4 La comunidad del amor husserliana se refiere al amor por el prójimo y a su preocupación amorosa por el Otro, por su ser y por llegar a ser éticos; es una disposición hacia los Otros, hacia las comunidades, e incluso hacia la humanidad entera. Sin embargo, ésta no funda una relación comunitaria ni asociación. Respecto a la comunidad del gozo, Husserl indica que ella se manifiesta mediante la *unidad de una comunidad placentera*: «El Otro y su consentimiento, o al menos su docilidad, no es sólo medio del placer (de este modo, no se trata aquí sólo del cuerpo ajeno, sino del otro sujeto, que ofrece su corporalidad –que permanecen su esfera de poder– y permite la actividad placentera, sino que es coparticipe en una actividad: ambos, el Yo y el Otro, forman una unidad volitiva, producen una unidad del hacer común, ambos gozan en el placer y es el propio objeto del gozo, para cada uno, que el Otro goce» (Husserl, 1987: 142).

lo que dichas conductas se muestran en el ámbito singular pero proyectándose hacia la personalidad –entendida como unidad de sujetos–, por lo que Husserl señala: «El *origen de la personalidad* se encuentra en la empatía y en los *actos sociales* que posteriormente surgen» (Husserl, 1987: 141).

En efecto, en la comunidad ética las relaciones efectuadas por el *yo* no sólo deben ser vistas como acciones de un sujeto activo o como sujeto de praxis, pues aunque éste lo es de una acción personal, tiende a ser «el objeto-sujeto correspondiente al contenido de la acción» (Husserl, 1987:142). Para mostrar esto, Husserl recurre al ejemplo de las funciones que realizan los miembros de una familia⁵, pues es en este ámbito donde podemos observar una distinción entre los conceptos de función y deber que, posteriormente, son proyectados en la sociedad:

[...] función designa una determinación práctica del sujeto, la ordenación hacia un fin especial al servicio del omnicomprendido fin de la asociación personal completa –en este caso, la familia. [...] El paso a las expresiones obligación y deber se evoca a través de lo negativo: la desviación perturba la voluntad unánime y condiciona la reacción del reproche (Husserl, 1987: 143).

Ahora bien, la diferencia entre función y deber que proporciona Husserl es la que permite un acercamiento a su idea de estado civil ya que, para él, las funciones que se aceptan voluntariamente son obligaciones que tienen como origen el acuerdo

5 Por lo que respecta a la comunidad familiar, Husserl nos dice que cada miembro familiar es un sujeto responsable y que esto se entiende así porque cada miembro adquiere su «yo debo» en relación con la totalidad familiar correspondiente. Por esta razón, en este ámbito se observa una obligación surgida de forma natural con un contenido general que circunscribe, en general, el deber como contenido de la obligación y, algunas veces, «el deber concreto».

o la imposición, y aquellas comunidades en las que existe la imposición son reconocidas como *comunidades artificialmente fundadas de paridad y subordinación*, entre las cuales se halla el estado civil, pues éste posee una totalidad personal:

Un Estado es una totalidad personal aunque, al igual que ocurre en una gran asociación, sus miembros no se conozcan todos entre sí. El modo en que se produce una relación personal tiene que surgir desde la empatía actual y desde el actual acuerdo o desde la subordinación que surge naturalmente y se funda en el contacto y la comunicación personales. Pero, de este modo, tienen que ser consideradas las instituciones de asociaciones personales sobre caminos indirectos allí donde las personas no se conocen. En cualquier caso, se trata aquí de comunidades de voluntades de personas determinadas que están de acuerdo, incluso mediatamente, como sujetos volitivos (Husserl, 1987:145).

Aquí hallamos la primera referencia de Husserl hacia el estado civil que debe ubicarse en el ámbito de la facticidad, pues como lo señala Schuhmann:

El Estado es [...] una estructura histórica. Historicidad es en Husserl un título para el problema de la facticidad, la cual configura el campo, no de la fenomenología pura, sino de la específica filosofía fenomenológica, es decir de la «metafísica» en el sentido de Husserl. En este ámbito se constituye el Estado [...] (Schuhmann, 2009: 50).

El estado civil no es el único aspecto que se presenta como tema de la metafísica, pues en la facticidad se despliegan las reflexiones acerca de las cuestiones ético-teleológicas y teológicas, motivo por el cual no se puede pretender deslindar

la reflexión ética de la política en el pensamiento de Husserl⁶. Además, Karl Schuhmann sugiere que la noción husserliana de estado civil también resulta del «entrelazamiento de diversas instancias, de las cuales la más significativa es: la discordancia de fines de la pluralidad de las mónadas y su orientación teleológica hacia el fin supremo» (Schuhmann, 2009: 19). De ahí que una de las finalidades del estado civil en Husserl sea no sólo brindar los medios para la vida buena, sino también inhibir el despliegue de las fuerzas disteleológicas.

Asimismo, Schuhmann insiste en que Husserl caracteriza al estado civil como «surgido de una fundación de libre albedrío, de un albedrío que él mismo tiene el sentido de un albedrío comunitarizado de las personas fundantes» (Schuhmann, 2009: 83). Y en efecto, esto es así porque en el pensamiento husserliano se expone que las personas son las que participan plenamente de la vida y de la praxis social-comunitarias. Es decir, ellas intervienen, a través de su libertad, en la persecución de los fines comunes e individuales; más aún, ellas colaboran desde sus actos y el combate moral, con la búsqueda de la renovación ética.

Por otro lado, en la comunidad práctica de voluntades Husserl nos habla sobre una relación «señor-siervo» que consiste en que el Tú es determinado a ejercer no sólo la apre-

6 Al respecto es importante señalar que el pensamiento de Husserl está implicado en la crítica que Heidegger dirige hacia la Metafísica, pues en esta crítica el pensamiento de Husserl es rechazado porque en él la Metafísica se presenta como la reflexión en torno a las cuestiones éticas, teleológicas y teológicas, mismas que Heidegger, en su crítica hacia el Humanismo rechaza porque, para él, éstas han contribuido con el ocultamiento del ser, con su hundimiento en el ámbito de la «publicidad». Por lo que, para Heidegger, «la Metafísica representa, ciertamente, al ente en su ser y piensa así el ser del ente. Pero no piensa la diferencia entre los dos» (Heidegger, 1959: 18).

hensión cognoscitiva, sino también una acción en el circunmundo físico o espiritual. Y el Otro, por su parte, también puede ser obligado a ejecutar alguna acción por medio de alguna coacción y señala:

Aunque el Otro no quiera, puedo yo desear obligarle y contar con que lo sepa, o puedo también comunicarle algo y él puede, a su vez, obrar en consecuencia y acomodarse a mi voluntad, del mismo modo que antes apartaba circunstancias doloras externas; mi voluntad, que yo le comunico, eventualmente motivo de su voluntad general permanente para hacer finalmente, de una vez por todas, lo que yo dese, del mismo modo que puedo querer en general que se acomode a mi voluntad en tanto yo crea poseer un medio de coacción. Surge entonces la relación entre señor y siervo como una relación personal permanente que se mantiene a través de un hábito universal de las personas que habían entrado en contacto o en relación de servicio o acción espirituales (Husserl, 1987: 138).

Esta relación encuentra su origen en el entrelazamiento de las voluntades de ambas personas, es decir, como un: «Yo ordeno, como señor, y el Otro sigue, conforme a su deber como siervo en la conciencia del haberse sometido, del ser sometido y, con respecto al obrar, en la conciencia de su obligatoriedad» (Husserl, 1987: 138).

Por otro lado, en la comunidad práctica de voluntades hallamos dos formas de comunicación: la primera se remite al papel de la petición y tiene como resultado una relación transitoria, pues aquí se comunica «mi deseo» como motivo para la voluntad del Otro con la esperanza de que se produzca un efecto. Y la segunda se refiere a una deter «minación a distancia, es decir, a la comunicación que existe respecto del

deseo y la voluntad actuales dirigidos al futuro. No obstante, en esta comunidad de voluntades el acuerdo es recíproco, por lo que se puede concluir en una recíproca compatibilidad fundando una especie de «acuerdo o voluntad general», como a continuación se describe:

Yo ejecuto tu deseo si tú ejecutas el mío, hago lo que te favorece si tú, por ello, haces lo que me favorece a mí. Más aún: ambos deseamos que suceda algo y nos decidimos «conjuntamente» a ello: yo realizo una parte y tú otra, etc. S1 y S2 quieren lo mismo G, pero no cada uno para sí, sino que S1 quiere G como lo querido a la vez por S2; la voluntad de S2 corresponde por lo querido por S1 y viceversa. El que S1 realice la parte D1 y S2 la parte D2 queda de nuevo acordado en las voluntades de ambos, y acordando como «medio» (en sentido amplio) o como perteneciente a la realización (pero anteriormente a la intención) (Husserl, 1987: 138).

Aquí, el *yo* –en tanto sujeto de las motivaciones que atraviesa la corriente de las vivencias–, se convierte en un sujeto personal porque gana autoconciencia personal en la relación Yo-Tú dentro de la comunidad de voluntades. Además, y gracias a la empatía, el *yo* se sabe sujeto de su vida y del circunmundo; mientras que el otro *yo* se reconocerá como el *Otro* en tanto «Sujeto-polo de otra vida». De esta forma, el *yo* entra en la relación social Yo-Tú originaria, pues ambos se motivan respectivamente mediante los actos sociales porque existe una unidad del aspirar, o «del específico querer que abarca ambos sujetos y en la que se encuentran vinculados recíprocamente uno a otro, en una conciencia actual, para «actuar» recíprocamente uno sobre otro como sujetos de aspiraciones, esto es, determinarse uno a otro hacia un obrar o, en su caso, hacia un padecer, en el aspirante estar dirigido uno hacia otro» (Husserl, 1987: 139).

La anterior relación se hace presente en el ámbito práctico como una «forma práctica objetiva» porque ella pone de manifiesto un tema práctico: el reconocimiento en la convivencia social, pues la orden que el *yo* dirige hacia el *Otro* debe moverle o motivarle adecuadamente hacia la intención práctica a la cual va dirigida, es decir, hacia «el camino, las metas intermedias y la meta final». Por ello, el reconocimiento que existe aquí entre el Yo y el Tú exige un cuestionamiento sobre la significación ética que debería darse en las formas de organización –entre las cuales se halla el estado civil–, puesto que la finalidad es saber si éstas se aproximan al ideal ético. Es decir, indagar si ellas contribuyen con la búsqueda de «un fin en común» que, en el caso de Husserl, está relacionado con la realización de la renovación ética de la persona en un sentido individual y colectivo.

Por lo anterior, consideramos que una de las características de la noción de estado civil en Husserl es la indicación respecto de que la persona es un sujeto volitivo que puede intervenir en el curso de la praxis social. Por lo que, y en este sentido, César Moreno expresa que la propuesta husserliana de la comunidad práctica de voluntades se contrapone con la idea hegeliana del estado civil porque «Hegel se niega a hipostasiar las entidades colectivas e intenta reducirlas a una red de interacción» (Husserl, 1987: 156). En cambio, Husserl sustituye la intersubjetividad en lugar del espíritu objetivo permitiendo criterios éticos para la acción humana, y con ello, a su vez, permite que sean identificados los proyectos personales, las intenciones y los motivos que pueden adjudicarse las personas a su propia acción sin que esto permita la reducción de lo humano a lo estatal.

Cuando Husserl nos remite al objetivo de la ciencia estricta: la Filosofía⁷, nos dice que dentro de las tareas de dicha ciencia se encuentra no sólo la consideración de las esencias puras, sino también la de cuestionar, desde ella, si acaso la comunidad de voluntades que se sostiene en la autoridad de la razón libre desemboca, necesariamente, en una «colectividad imperial». Pues de ser así, entonces debemos indagar cuál es el sentido de esencia que permite el despliegue del progreso moral individual y colectivo en una colectividad así entendida:

Es preciso, además, cómo han de ordenarse las relaciones entre el Estado y la nación, cómo ha de determinarse la idea de nación como idea ética especial, cómo ha de operar ésta en calidad de idea-meta de orden práctico, qué estructuras nacionales específicas son exigibles a tal fin y cómo pueden devenir organizaciones dotadas de voluntad (Husserl, 2009: 63).

En este sentido, si la ciencia estricta logra contribuir con el desarrollo de la cultura, según su objetivo –como una «supranación»–, entonces la comunidad puede extenderse al mundo entero, por lo que Husserl propone alcanzar una unidad cultural desde una perspectiva «cosmopolita» porque, desde esta idea, la comunidad se torna inclusiva en tanto que expresa el ideal de Humanidad, donde la razón es el centro de referencia, pues dice:

7 Para Husserl el objetivo de la ciencia estricta consiste en hallar una ciencia que disponga de un fundamento universal y apodíctico desde la cual se origine la función humana más alta, pues la función de la ciencia estricta es «permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal. Ésa es la idea: la idea que engendra en impulso vital afectado del más alto grado de humanidad» (Husserl, 1962:95).

Queda finalmente la cuestión de si una cultura cerrada sobre sí misma está llamada, una vez que ha adoptado la forma de «supranación» que se extiende sobre todas las naciones singulares que la integran, y en su caso la de «Supraestado» sobre todos los Estados individuales, llamada a cerrarse también hacia afuera; o si no viene más bien éticamente exigido el hacer que la comunidad ética se extienda al mundo entero –hasta donde alcance la posibilidad de la comprensión mutua y con ella la posibilidad de formar comunidad. Venimos así a la idea última de una Humanidad ética universal, idea de un pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas; y a la idea de un Estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y a todos los Estados individuales (Husserl, 2009: 64).

En el pensamiento de Husserl hallamos una propuesta cosmopolita, y creemos que es resultado de tres factores en su pensamiento: a) de la tarea impuesta por la ciencia estricta –la Filosofía–, b) del reconocimiento de la persona ética como sujeto volitivo, y c) de la observación del imperativo ético, pues estos elementos contribuyen con la observación de las implicaciones universalistas que posee la renovación ética.

Sin embargo, y a diferencia de Kant, el cosmopolitismo de Husserl no señala cuál sería el objetivo del *Derecho* para lograr el desarrollo de la libertad y la justicia, pues en Kant «Los hombres no pueden prescindir del concepto del derecho, ni en sus relaciones privadas ni en sus relaciones públicas; no se atreven a convertir ostensiblemente la política en simples medidas de habilidad; no se atreven a negar obediencia al concepto de un derecho público» (Kant, 2007:275). En este sentido, Kant considera que uno de los principios de la política moral de un pueblo, al convertirse en estado, es

que debe tener en cuenta los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad.

La ausencia del Derecho en el pensamiento de Husserl se debe, según consideramos, a que sus nociones de libertad y de justicia se hallan en el ámbito de la facticidad y que el imperativo husserliano es, en este caso, un vértice rector en la conducta humana. Por lo que aquí, tal vez conviene decir que, incluso quienes contribuyen con el funcionamiento del estado civil, tienen la obligación de ceñirse a dicho imperativo porque deben comprender y asimilar que la humanidad entera se dirige hacia la renovación ética y que, en este sentido, el estado civil tiene la ardua labor de cuidar de la libertad humana.

Hobbes: justicia y libertad individualista

Ahora bien, la propuesta que aquí presentamos sobre Husserl respecto del Estado civil toma distancia no sólo de Kant⁸ y Hegel, sino que también lo hace del sentido individualista que caracteriza al estado moderno, donde Thomas Hobbes es considerado como uno de sus máximos expositores. Así, la diferencia entre Hobbes y Husserl se vislumbra en las nociones de razón y de sujeto o individuo que ambos manifiestan en su pensamiento.

En el caso de Hobbes, y a diferencia de Husserl, su obra muestra dos supuestos fundamentales para entender la creación del Estado civil. Nos referimos a su idea de naturaleza humana y a la existencia hipotética del estado de

8 Consideramos que el distanciamiento que posee el pensamiento de Husserl respecto de Kant, únicamente se debe a que Husserl no explica cuál sería la función del Derecho en la mediación del Supraestado, pues es notorio que Husserl muestra cierto apego por la idea de «autonomía» que conlleva un progreso ético y moral.

naturaleza, pues para él, ésta se constituye por las pasiones y la razón. Sin embargo, las pasiones son las que determinan las acciones humanas, además, éstas van encaminadas hacia una especie de bien, pero no en el sentido moral. Se trata, sobre todo, de la autoconservación de la vida en un estado en el que no existe una ley civil que garantice la protección de la misma, ni tampoco garantiza los bienes materiales que le corresponden a cada individuo en este estado natural⁹.

Por otro lado, el estado de naturaleza hobbesiano expresa que los individuos poseen una libertad e igualdad ilimitadas en relación con todo lo que en él existe, pues en dicho estado no hay un poder coercitivo que indique qué es lo que le pertenece a cada uno. Por lo mismo, aquí todos los hombres son iguales en capacidades corporales y de la mente en tanto que todos tienen el mismo ingenio para adquirir los medios y proteger su vida. Asimismo, en este estado todos los hombres tienen derecho a poseer, disfrutar y emplear todas las cosas que la naturaleza les ha brindado; sin embargo, de esta libertad e igualdad natural surge un inconveniente, pues al tener <todos> derecho a <todo>, nadie es dueño de nada, ya que no existe <algo> que legitime o garantice sus propieda-

9 La teoría de las pasiones que Hobbes describe es una consecuencia de su noción de movimiento vital que tiene como idea central el hecho de que en el hombre se genera la vida cuando éste se relaciona con los objetos externos. Por ello, este movimiento vital presenta, a su vez, dos tipos de movimientos: animal y vital, mismos que se dirigen al corazón originando los apetitos que conllevan al deseo y a la aversión. No obstante, cuando el individuo dirige sus acciones únicamente desde el aspecto pasional, corre el riesgo de instaurar una pelea con sus semejantes porque suele darse el caso de que uno, o más de un individuo, deseen la misma cosa. De ahí que Hobbes señale la importancia de salir de ese estado natural en el que las pasiones aún no están educadas ni son limitadas por ninguna ley, pues al no haber <algo> que les indique qué medios le pertenecen para conservar su vida, la situación se vuelve hostil, incluso hasta llegar a provocar la muerte de sus semejantes.

des, tal como Hobbes lo señala: «*Natura dedit omnia omnibus; o sea, que la Naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres, entendiéndose que ius y utile, derecho y beneficio son lo mismo*» (*Elementos de Derecho*, XIV: 10).

No obstante, aquí la razón se hace presente como un instrumento que sirve para alcanzar la paz y el orden social, ya que ella se pone al servicio de las pasiones y los deseos permitiendo que el individuo comprenda y observe las leyes naturales, pues son éstas quienes orientan a los individuos hacia la búsqueda de la paz y hacia el cumplimiento del contrato social. En este sentido, Hobbes y Husserl difieren respecto de la razón, pues para el último, la «razón» posee una tarea ética (infinita) que orienta a la humanidad hacia una renovación ética; mientras que para Hobbes, la razón contribuye con la observación de las leyes naturales y la instauración de un Estado civil. Aunque, para ambos pensadores la razón es fundamental porque contribuye con el reconocimiento de la libertad y de la justicia.

Ahora bien, la *lex naturalis* es «un precepto general o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla» (*Leviatán* XIV: 347). Y es a partir de esta definición que Hobbes formula la existencia de diecinueve leyes naturales que contribuyen con el orden social y la creación de las leyes civiles, entre las que se halla la justicia, por lo que dice: «[...] en toda nación el alcance de toda ley humana es la paz y la justicia entre sus miembros y la defensa contra los enemigos extranjeros» (Hobbes, 2002: 9).

Pero, para que la justicia pueda ser reconocida como tal, Hobbes elabora una distinción entre *jux* y *lex* que permite delimitar el campo de la acción humana, ya que indica que «DERECHO (*sic*) consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la LEY (*sic*) determina y obliga a una de las

dos cosas» (*Leviatán*, XIV: 347). Aquí, la libertad es entendida como «la ausencia de impedimentos externos» que a menudo pueden restarle parte de su poder al individuo para hacer lo que quiere. Sin embargo, estos impedimentos no imposibilitan que el ser humano haga uso de su juicio y de su razón cuando tenga que deliberar sobre los medios para la conservación de la vida.

Aquí, nosotros podemos observar el carácter racional de las leyes naturales que expone Hobbes, pues la primera ley natural, según él, radica en buscar y hacer uso de los medios necesarios para abandonar el ambiente hostil y buscar la paz; la segunda ley se refiere a la transferencia de la libertad absoluta para hacer uso de los medios que contribuyan con la conservación de la vida –recordemos que de esta ley resulta el fundamento del contrato social–. Y, por último, la tercera ley natural consiste en la observación y cumplimiento de la justicia en el contrato social, es decir, expresa «*que los hombres deben cumplir los convenios que han hecho*» (*Leviatán*, XV: 358). Por lo que esta ley se relaciona con aquel precepto clásico que dice que *la justicia es la voluntad constante de dar a cada hombre lo suyo*.

Pero cuando Hobbes deduce su noción de justicia de la tercera ley natural, ésta queda reducida al sentido de «obediencia» en relación con el contrato social, por lo que la justicia viene a ser entendida como la ley de la razón que expone los principios de la justicia en un estado civil:

[...] la misma ley de la razón dicta al género humano, para su propia preservación, una distribución de tierras y bienes, de modo que cada cual pueda saber qué le es propio, para que ningún otro pueda pretender un derecho sobre ello, o perturbarle en el uso del mismo. Esta distribución es la justicia (Hobbes, 2002:10).

Aquí la noción de justicia hobbesiana se aleja de la dimensión reflexiva que Platón¹⁰ le otorgó en sus *Diálogos* porque Hobbes no identifica a la justicia con la idea de *Bien* platónico, pues para él, los ciudadanos median la justicia a través de las leyes del Estado. Por lo que Hobbes, cuando nos habla de justicia, lo hace refiriéndose a dos aspectos: a las personas y a las acciones. Cuando la justicia se refiere a las personas, Hobbes coincide con Husserl al decir que una persona justa es aquella en que «su estilo de conducta se conforma o no se conforma con la razón» (*Tratado del Ciudadano* III: 5)¹¹; mientras que la justicia referida a las acciones es aquello conforme al derecho y lo injusto es lo mismo que la injuria.

Para él, los adjetivos de justo e injusto se refieren a las acciones en relación con el miedo y no con la voluntad¹², pues las acciones son motivadas por todo aquello que el ser humano considere como benéfico para su conservación. De esta forma, «la justicia de las acciones no tiene como resultado el que llamemos justos a los hombres que las realizan, sino libres de culpa; y la injusticia de las acciones, que también recibe el nombre de injusticia, hace que demos a los hombres que las cometen el calificativo de culpables» (*Leviatán*, XV: 363).

La justicia, en este sentido, contribuye no sólo con el cumplimiento del contrato social, sino que también lo hace con

10 En este sentido Hobbes es considerado, junto con Nicolás Maquiavelo, como unos de los precursores del Estado moderno porque ambos insertan sus reflexiones en el ámbito de la contingencia humana dejando atrás la idea de justicia platónica que sustentaba la idea del Bien moral.

11 Para Hobbes, una persona justa es aquella que no realiza, según la razón, cosas contrarias para salvaguardar su vida, como por ejemplo, suicidarse, pues esto va en contra de la naturaleza humana que siempre tiende hacia la conservación vital.

12 Hobbes invierte la noción escolástica de voluntad y la traduce como el apetito final de querer hacer, por lo que las acciones voluntarias son las que necesariamente se realizan debido a la concatenación de apetitos que la impulsan.

la legitimación de las leyes civiles que van a resguardar la libertad humana, pues la justicia viene a presentarse como la ley de la razón que dicta al género humano una distribución equitativa, no sólo de los bienes, incluso de su propia libertad. De esta forma, la libertad queda resguardada por el mandato del soberano, a quien el súbdito ha decidido otorgarle su consentimiento para asegurarle su vida.

Sin embargo, esta división que Hobbes realiza en torno al significado de la justicia, aunado a su idea de libertad, son las que conllevan una serie de críticas en nuestra época contemporánea. Por ejemplo, Paul Ricoeur considera que una de las implicaciones que tiene este tipo de concepciones es que existe una inversión que da prioridad a lo justo sobre lo bueno, hecho que conlleva una aproximación deontológica para el ámbito de la moralidad, y que podemos observar en Rawls, pues según Ricoeur, la justicia, entendida así, sólo se sustenta en el plano institucional:

Esta aproximación deontológica en materia de moralidad sólo se ha podido mantener en el plano institucional apoyándose en la ficción de un contrato social gracias al cual un cierto grupo de individuos llegan a superar el estado de naturaleza supuestamente primitivo para acceder al estado de derecho (Ricoeur, 2003:95).

En efecto, la reflexión hobbesiana en torno a la justicia no retoma una idea de persona en sentido ético –como en el caso de Husserl–, pues para el filósofo de Malmesbury, persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas* (*Leviatán*, XVI: 372). Pero, por otro lado, esta definición nos permite cuestionar si una justicia así entendi-

da por nuestras instituciones políticas contemporáneas tienen en cuenta aquel precepto hobbesiano que expresa: «vida y libertad de defenderla son los bienes más valiosos y los que más peligran» (Morales, 2008: 12), pues de ser así, se vuelve inevitable cuestionar la existencia de una naturaleza humana desde donde se nos permita reflexionar sobre los fundamentos que sustentan la idea de una sociabilidad en donde la libertad y la justicia son ejes rectores.

Reflexiones finales

Aquí hemos presentado dos posturas filosóficas distintas en relación con tres nociones: la libertad, la justicia y el Estado civil. Por un lado, con Thomas Hobbes observamos que el ser humano está constituido por dos aspectos: las pasiones y la razón, aunque es la razón quien contribuye con la creación del estado civil porque influye en el individuo para que éste observe las leyes naturales. Pero, sobre todo, para que logre aceptar que la justicia lo obliga a respetar el pacto que ha establecido con el soberano, pues sólo así puede garantizarse a sí mismo una libertad que contribuya su conservación vital.

Por otro lado, con Husserl hemos expuesto una idea de ser humano distinta a la de Hobbes, pues para el filósofo judío, el ser humano es una persona que ejerce su libertad mediante la autovaloración, la autorreflexión y la autoconciencia, lo que conlleva a que también sea considerado como sujeto de praxis que interviene en su realidad. Además, en la definición que Husserl brinda sobre la libertad está implícita la idea de responsabilidad ética dirigida hacia el ámbito de la intersubjetividad, es decir, el ser humano posee una *voluntad* en la forma de *generalidad* que implica la necesidad de buscar la significación ética de las instituciones, entre las cuales se halla el estado civil.

Asimismo, consideramos que la importancia de esta reflexión –en la que se muestran posturas contrarias–, radica en que ambas nos permiten cuestionar aquella idea que expresa que la vida y la libertad son los valores supremos entre los seres humanos, pues la pregunta que podríamos elaborar a las instituciones políticas contemporáneas en relación con el cuidado y el ejercicio de la libertad y justicia es la siguiente:

¿El otro es siempre el enemigo o el igual que se vislumbra a través de la mediación de la ley? ¿Ego y alter deben mantener sus armas apuntándose en una reciprocidad exacta, sin parpadear, insomnes, o sometidos al mandato se atreven a confiar en que no se atacarán por la espalda ni mientras duermen? ¿Sólo piensan en matarse o en la posibilidad de una alianza aun si fuese temporal? (Morales, 2008: 8).

Tanto Thomas Hobbes como Edmund Husserl nos muestran que la creación del Estado civil proviene de un mundo o realidad que, en palabras de Husserl se denomina facticidad, donde se hace presente el ser humano como sujeto volitivo que ejerce su libertad e interviene en la creación de las relaciones sociales, mediante los actos volitivos y la comunicación. Por ello, la actividad política tiene que ser considerada como el resultado de la actividad humana, y como tal, una reflexión respecto de la naturaleza humana y la forma en que las personas se relacionan, a partir de esta idea es imprescindible.

Consideramos que sólo de esta manera podemos comprender que los individuos tienen el poder de cuestionar a las instituciones sobre el papel que ellas desempeñan en relación con su progreso humano o renovación ética, pues de acuerdo con la intersubjetividad husserliana, nos queda claro que nuestras acciones siempre se remiten al ámbito social. Por ello,

pensamos que la propuesta husserliana es importante en este ámbito –incluso cuando en ella no se describa explícitamente una filosofía política–, porque en ella se muestra el vínculo entre ética y política, ya que aquí la finalidad es poner de manifiesto la idea de que ser ‘hombre’ es serlo en un sentido teleológico, es decir, que es esa constante búsqueda por la renovación ética la que nos obliga, en tanto hombres o personas, a hacernos responsables de nuestro propio ser.

Bibliografía

- Hobbes, T. (2012). *Tratado sobre el ciudadano, Leviatán. Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo*. José R. Hernández (trad.) Madrid: Gredos.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de Derecho natural y político*. Dalmacio Negro (trad.). Madrid: Editorial Alianza.
- Hobbes, T. (2002). *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Miguel Ángel Rodilla (trad.). Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (2012). *La renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Agustín Serrano de Haro (trad.). Barcelona: Siglo Clave.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Elsa Tabernic (trad.). Buenos Aires: Editorial Nova.
- Morales, C. (2008). *Pensadores del acontecimiento*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Kant, M. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. Francisco Larroyo (trad.). México: Editorial Porrúa.
- Ricoeur, P. (2003). *Lo justo*. Agustín Domingo Moratalla (trad.). Madrid: Caparrós Editores-Colección Esprit.
- Schuhmann, K. (2009). *Husserl y lo político*. Julia Valentina (trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Artículos

Husserl, E. (1987). El espíritu común (Gemeingeist) I y II (1921). César Moreno (trad.). *Thémata. Revista de Filosofía*. No. 4, pp. 131-158.

Resumen

En este texto se presenta una disertación sobre dos conceptos importantes para la reflexión ético-política de nuestro tiempo: la libertad y la justicia. Dicha disertación tiene en cuenta dos posturas filosóficas contrarias entre sí, la de Edmund Husserl y la de Thomas Hobbes. La finalidad de esta reflexión es, por un lado, abrir la posibilidad para que se cuestione la relación que existe entre individualismo y otredad en la actualidad; y por otro, mostrar que para ambos pensadores, el Estado civil es resultado de la actividad humana y de la historia.

Palabras clave: libertad, justicia, estado, historicidad, Husserl, Hobbes.

Summary

In this paper it is presented a dissertation on two of the most important concepts for ethic and political thought in our time: freedom and justice. That dissertation considers two opposite philosophical thoughts: Edmund Husserl and Thomas Hobbes thinking. The purpose of this is, on one side, to open the possibility to discuss the relationship between individualism and otherness nowadays; on the other side, to show that for both thinkers the civil state results from human activity and from history.

Keywords: freedom, justice, government, historicity, Husserl, Hobbes.

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 Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge 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.

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de agosto 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