

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

33

2013



Revista
LAGUNA

Revista
LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

<http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/laguna-revista-de-filosofia/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears), y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARÍA

María del Rosario Hernández Borges

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED), J. Francisco Álvarez (UNED).

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel.: 34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

I.S.S.N.: 1132-8177

Depósito Legal: TF 1.263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
33

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2013

LAGUNA : Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. — N° 1 (1992)-.- La Laguna : Universidad,
Servicio de Publicaciones, 1992-
Semestral. Hasta N° 7: anual.
ISSN 1132-8177
1. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad
de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.
1(05)

JOURNAL INDEXED IN:
Philosopher's Index.
Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.
CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).
LATINDEX

LAGUNA. Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Laguna. Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o recensiones de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del e-mail: rlaguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (abstract) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las recensiones de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la recensión.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

La CORRESPONDENCIA relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a:

Laguna. Revista de Filosofía. e-mail: svpubl@ull.es. Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna. Campus Central. 38071. Tenerife. España.

El precio del número suelto es de 14 euros para los particulares y de 10 euros para los miembros de la comunidad universitaria.

SUMARIO/CONTENS

Hacia una interpretación de la Odisea (II)/Toward an interpretation of the Odyssey (II) <i>Aida Míguez Barciela</i>	9
¿Qué ocurre cuando decimos haber encontrado la palabra que teníamos en la punta de la lengua?/What happens when we say we have found the word that was on the tip of our tongue? <i>José María Ariso</i>	29
¿Más allá de los derechos humanos?/Beyond human rights? <i>Pedro S. Limiñana</i>	37
La recepción de la fenomenología en la Teoría crítica/The reception of Phenomenology by critical Theory <i>Marcos Hernández y Carlos Marzán</i>	57
Notas acerca de la desobediencia civil/Notes about civil disobedience <i>Juan Claudio Acinas Vázquez</i>	77
Decir verdadero, democracia, desobediencia civil. ¿Es posible repensar la relación entre ética y política/Truth-telling, Democracy, Civil Disobedience. Is it Possible to Rethink the Relationship between Ethic and Politics? <i>Daniele Lorenzini</i>	99
RECENSIONES/REVIEWS	
MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA DE LA VERDAD/BYOND THE POLITICS OF TRUTH. G. Vattimo, S. Zabala, <i>Comunismo hermenéutico</i> <i>Cristopher Morales Bonilla</i>	115
SOBRE LA VERDAD Y LA CERTEZA/ABOUT TRUTH AND CERTAINTY. L. Velázquez González, <i>Verdad y Certeza. Un debate actual considerado a la luz de algunas reflexiones tradicionales</i> <i>Amparo Gómez Rodríguez</i>	121



NUEVAS LECTURAS DEL «CASO HEIDEGGER»/NEW READING OF THE «HEIDEGGER CASE». Holger Zaborowski, « <i>Eine Frage von Irre und Schuld</i> » Martin Heidegger und der Nationalsozialismus y Alain Badiou/Barbara Cassin, <i>Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía</i> <i>José M. García Gómez del Valle</i>	123
TRANSCENDENCIA, DIFERENCIA ONTOLÓGICA, METONTOLOGÍA. LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER EN LA ESTELA DE «SER Y TIEMPO»/TRANSCENDENCE, ONTOLOGICAL DIFFERENCE, METONTOLOGY. HEIDEGGER'S PHILOSOPHICAL PROPOSAL IN THE AFTERMATH OF «BEING AND TIME». Jean Greisch, <i>La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y tiempo</i> , Traducción y prólogo de Julián Fava, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010 <i>José M. García Gómez del Valle</i>	128





F. Bacon, 1964.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE LA ODISEA (II)

Aida Míguez Barciela*
aidamiguezbarciela@gmail.com
Freie Universität Berlin

RESUMEN

El presente estudio continúa una propuesta de interpretación de la Odisea que el autor ha empezado a desarrollar en un estudio anterior, publicado en esta misma revista; los dos estudios no son sino un solo, por lo que la lectura de éste exige que se haya leído previamente aquél. Se recupera el hilo de la argumentación ofreciendo un examen de cuestiones que allí quedaron meramente planteadas. El carácter «artístico» del relato de Odiseo (tanto a nivel formal como de contenido), así como la prueba y juicio de la casa impuestas por su retorno, conforman el interés fundamental de esta sección del trabajo.

PALABRAS CLAVE: certamen, aventuras, distancia, mimesis, *sképsis*.

ABSTRACT

«Towards an Interpretation of the Odyssey II». This paper continues and develops the interpretation of the Odyssey that I exposed in a previous paper, published in this same journal. Now I concentrate myself especially on the interpretation of Odysseus' tale (Books 9-12), as well as on his homecoming as a problematic testing and judgement of his entire household.

KEY WORDS: athletics, adventures, distance, mimesis, *skepsis*.

1. APARECER, MOSTRARSE, SER

Posidón no puede impedir que Odiseo retorne a casa, solo puede hacer que su retorno sea muy lento y muy penoso¹: una vez salvado el mar (mediante *tékhne* y *epiphrosýne*: 5.437²), Odiseo alcanza por fin tierra firme, pero lo hace sin aliento, apenas con vida, completamente agotado (456s.). Nos interesa ver cómo a partir de esta especie de tocar fondo o punto cero los habitantes de Esqueria, los feacios, le confieren de nuevo prestigio y presencia, tal y como Zeus anunció en su programa narrativo de los versos 29-42.



9

En qué sentido decimos que Odiseo parte de cero se comprende por lo pronto observando que en su encuentro con Nausícaa el acento recae no tanto en que aparezca desnudo como en que aparezca desfigurado o deformado³.

El verso 6.137 dice: *σμερδαλέος δ' αὐτῆσι φάνη κεκακωμένος ἄλμη*. Dañado o estropeado por el mar, Odiseo aparece «monstruoso», su figura es casi no-figura.

Recordemos que el verbo *phainesthai* significa «ser», «aparecer», «mostrarse» con el —para nosotros— matiz de brillo, luminosidad y belleza. Presencia no es mera presencia, sino presencia con forma, figura, incluso cierta luz o resplandor. Esto se nota por ejemplo en el hecho de que las intervenciones de ciertos personajes se subrayan a veces mediante diversas referencias a su aspecto, vestido, calzado e incluso objetos y acompañantes, formando todo ello sin excepción parte de su aparecer específico. Lo que ocurre con el mortal se intensifica con el dios, cuyas égidas, cintos o bastones son elementos esenciales en el aparecer de la específica figura, por más que nosotros los tomemos como meros atributos externos. Como alguien que ha arruinado su figura en un naufragio, Odiseo carece de momento de todo eso en lo que se apoya un aparecer: vestido y aspecto cuidado. Pensemos que vestido, lanza y égida conforman el aparecer de Atena, mientras que del aparecer de Hermes forman parte esencial sus sandalias y su bastón. El aparecer no es neutral, no es mero aparecer. No olvidemos tampoco que de las ropas suele indicarse su resplandor (*sygaloénta, phaeimá*: 6.26, 74), o bien se dice que son «famosas» (*klytá*: 58) y «limpias» (*kathará*: 61) en el sentido de brillantes: las ropas, procurando brillo y consolidando una figura, resultan pues esenciales para reconocer un aparecer determinado.

La súplica que en este estado de desfiguración Odiseo dirige a la joven Nausícaa incluye un reconocimiento de su belleza en los siguientes términos (6.151s.):

Ἀρτέμιδι σε ἐγὼ γε, Διὸς κούρη μέγαλοιο,
εἶδός τε μέγεθός τε φύην τ' ἄγχιστα εἶσκω

El *eidos* es el aspecto, la figura; *mégethos* es la estatura no en sentido cuantitativo, sino como presencia imponente, rotunda (Ártemis destacaba en cuanto a estatura entre las ninfas: 102-109); *phyé* es el crecimiento en cuanto constitución y forma. Las tres palabras suelen aparecer ahí donde se hace referencia a esa presencia ensalzada que aproxima los mortales a los inmortales (pensemos que precisamente en estas cosas no podía rivalizar Penélope con la diosa que es Calipso: 5.211-213), por eso cuando un mortal es tan relevante que atrae sobre sí la atención de los dioses,

* El presente estudio se produce en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya.

¹ Cf. lo dicho sobre esta cuestión en «Hacia una interpretación de la Odisea (I)», apartado 3 («Primer despliegue de saber»).

² Citamos por la edición de T.W. ALLEN, Oxford Classical Texts, 1917. Cuando no se especifica el número del canto al que pertenecen los versos se mantiene la referencia inmediatamente anterior.

³ A.F. GARVIE, *Homer. Odyssey*. Books VI-VIII, Cambridge University Press, 1994, ad 137-138.



en su relevancia están implicadas justamente estas tres cosas: belleza, estatura y grandeza, para nosotros cualidades externas y en griego sencillamente términos de ser.⁴

Encontramos por esta vía una unidad perdida, pues nosotros partimos de la diferenciación entre un ser «físico» o «corporal» y otro «interno» o «espiritual», mientras que el griego parte de la unidad del aparecer, no escinde según un «relativo al cuerpo» y un «relativo al alma», lo cual explica entre otras cosas que un dios (casi) siempre sea bello y sus ropas sean bellas, mientras que un mendigo siempre es feo y viste harapos (13.430-439, 17.202s. etc.), por lo que también por la vía de las ropas, los objetos, la estatura y el aspecto nos vemos obligados a admitir el presupuesto de la *unidad del aparecer*, reconociendo de este modo una distancia: si para el griego el mayor horror imaginable es la invisibilidad absoluta (por eso la peor muerte es la que no deja señales, ni siquiera un cadáver), ello se debe a que «ser» es presencia, figura visible, brillante, de ahí la importancia de no carecer de túmulo ni de ropas. A partir de esto se entiende también que la desfiguración de Odiseo sea idéntica con la oscuridad del mendigo, cuya deformidad resulta *naturalmente* el disfraz más adecuado para encubrir a Odiseo ante sus conocidos de Ítaca (13.397-403, 430-438). Y sin embargo, para que haya algo que esconder primero tiene que haber algo; para que sea posible *aparecer bajo otro aspecto* antes tiene que haber un aspecto. A la consecución de esto contribuyen los tres días que Odiseo pasa entre los feacios.

La conquista de presencia comienza con la restauración del aspecto: Odiseo se baña en el río y se frota con aceite la piel estropeada, resultando «mayor y más imponente de ver» (6.230); después se viste ropas limpias y se sienta en la orilla «brillando por la belleza» (237). A su aparecer renovado responde la contemplación de Nausícaa, cuyo asombro indica que ya nada queda del aparecer monstruoso del comienzo. Al *pháimesthai* propiamente tal le pertenece siempre la *kháris*: el esplendor, el brillo inexplicable, la belleza, que es la marca de identidad de todo lo divino, de ahí que la aparición de Odiseo esté para Nausícaa bajo el signo de la divinidad (240-243).

Por otra parte, haciendo todas estas cosas en beneficio de un extraño Nausícaa ha contestado a la pregunta que Odiseo se hacía a sí mismo en los versos 119-121, pues habiendo sido capaz de ver en el naufrago al *ικέτην ταλαπείριον* (193), así como al vagabundo que «es preciso cuidar» (206-207), Nausícaa ha pasado la prueba (126), queda incluida entre los mortales que no maltratan *dike*, demostrando de este modo perspicacia y acuerdo con lo divino. Entre tanto ha quedado también claro que Nausícaa es la bella hija de unos padres nobles (ya en 15-17), por lo que su buena forma «espiritual» no es sino la otra cara —caras que nosotros, no el griego, distinguimos— de su buena forma «física».⁵

⁴ Así en la alusión a los hijos de Ifimeda en el llamado «catálogo de heroínas»: 11.305-320.

⁵ Esta observación nos pone en vías de entender al menos dos cosas: 1. por qué Polifemo es un monstruo y su morada una cueva; 2. por qué de figuras como Eumeo o Euriclea se subraya la nobleza de su estirpe: no estamos ante una muestra de elitismo homérico, sino ante una manera de realzar la irreductible figura, un modo de decir que Euriclea no es una niñera cualquiera, Eumeo no es un porquerizo más, excepcionalidad que en Homero se enfatiza otorgándoles un fondo de «nobleza».



2. SEGUNDO DESPLIEGUE DE SABER

Odiseo hizo su primera aparición en el poema arrancándose mediante sus propias capacidades al ocultamiento que es la isla de Calipso (el paisaje es esencia, anatomía). Una vez aquí, el encuentro con Nausícaa supone no una vuelta a la proximidad (los feacios moran lejos de los hombres ordinarios, en las fronteras: 6.8, 204s., 279), pero sí un primer paso esencial en el camino de aproximación y reconquista de morada (la joven le salva la vida: 8.461-468). Este camino incluye por de pronto dos conflictos: uno consigo mismo y otro con unos jóvenes.

Siguiendo las indicaciones dadas por la chica, Odiseo irrumpe en el palacio de su padre en calidad de suplicante de Arete, su madre (se abraza a sus rodillas: 7.142). El posterior gesto de Alcínoo (le conduce de las cenizas a un trono: 167-169) señala su acogimiento y aceptación efectivos en calidad de huésped. Conviene tener aquí presente lo visto acerca de las secuencias de acciones «según orden» o escenas típicas⁶, pues el hecho de que la hospitalidad sitúe el interrogatorio del extranjero después de la comida y no antes tomará ahora relevancia. Es en atención a este orden en la secuencia que Arete aguarda a que el suplicante termine su cena y los invitados se dispersen a sus respectivas casas para romper su silencio preguntando eso que solo entonces conviene preguntar, a saber: quién es, de dónde viene el extranjero. Su pregunta no obtiene respuesta, pues Odiseo, que sí aclara la procedencia de las ropas, se las arregla para eludir una identificación. Quizá debamos interpretar esta reluctancia —que se mantiene hasta 9.1— como otro aspecto más en el punto cero del que parte, lo cual concuerda con el hecho de que su presentación en el primer tramo del poema fuese esencialmente negativa: de Odiseo se habló en calidad de *apoikhómenon* (1.135, 253, 281), alguien se ha ido lejos, quizá definitivamente; se insistió también mucho en su desaparición y la falta de noticias (*áiston*: 235, 242, *akleíōs*: 241, *ápystos*: 242), mientras que las reminiscencias de Pilo y Esparta lo evocaron precisamente en su ausencia. Puede que algo vinculado con esta larga ausencia esté detrás de la dificultad de decir ahora el propio nombre, pues nombre es presencia; en cualquier caso, la ocultación de la propia identidad crea la atmósfera en la que van a desarrollarse los acontecimientos del día siguiente, que la desplazan y superan de algún modo.

En el ámbito griego «belleza» no se distingue de «bondad», ni «bondad» se distingue de «aptitud» y «conocimiento» (sin este continuo ante los ojos se hacía muy difícil comprender el doble desajuste que movía la intriga del poema). Por esta vía deberíamos quizá entender también «lo atlético»⁷ de los griegos, muestra de que —en su «clima»— la presencia es únicamente sensible, es decir, no es sensible en absoluto: la presencia es *del cuerpo* y es *atlética* por lo mismo que felicidad es riqueza y el vínculo de amistad comparece «objetivamente» en un intercambio de regalos. Que la presencia sea atlética no constituye por lo tanto una especificación, sino un síntoma de que no cualquier cosa es presencia; solo la lograda, la excelente, la dis-

⁶ Cf. «Hacia una interpretación de la Odisea (I)», apartado 2.

⁷ HÖLDERLIN, segunda carta a Böhlendorff.



tinguida es propiamente presencia, fenómeno con el que nos hemos encontrado a propósito del *réxein* y *poieîn* excelentes⁸: sin cuidado no es posible auténtico «hacer», y precisamente el cuidado es lo que se prueba o se desmiente en las competiciones atléticas, pues la presencia no «se tiene», sino que se conquista y se pierde una y otra vez. El aparecer es un objeto de litigio, un asunto de disputa, algo por lo que luchar. Es precisamente en el terreno donde la apariencia se confirma y se desmiente —el contexto evaluativo de las competiciones— que Odiseo, puesto a prueba⁹, avanza un paso más hacia la conquista o renovación de su prestigio y su presencia. Superó el estado de desfiguración tras el naufragio mediante el baño y las ropas prestadas por Nausícaa; ahora supera el oscurecimiento por el sufrimiento y la inactividad 1. poniéndose a sí mismo a prueba en unos juegos competitivos, y 2. descubriendo su nombre contando una cierta historia.

Todo empieza con un público desafío que por de pronto se rehúsa. Sigue un insulto directo («no pareces un atleta»: 8.164) que provoca en tal medida al insultado que no puede sino cambiar de parecer y participar él también en las competiciones. Odiseo dice: «yo no soy inexperto en las competiciones» (179), afirmación que solo puede validar demostrando lo contrario, es decir, ganando un aparecer que desmienta el aparecer atribuido.

Tanto el insulto como la respuesta al insulto ocurren en el contexto de un *agón*, palabra que designa cualquier tipo de reunión, incluida la de unos concursantes en ocasión de unos juegos competitivos, de ahí que la palabra designe también, por extensión, el espacio físico donde tienen lugar dichos juegos. En el *agón* se celebran los *áethla* (plural de *áethlos*): los esfuerzos, las fatigas, los trabajos, cosas que se sufren o padecen. Por ser reunión y concurso en el seno de una misma comunidad, el *agón* es el espacio donde se atribuye «ser» a cada uno de los miembros de dicha comunidad, cosa que se entiende precisamente porque la presencia no es meramente ofrecer un aspecto, sino emerger en cada caso en un aspecto y luchar siempre de nuevo por un aspecto; «ser» no abstracción, sino brillo que concurre con un contrario; disputa, concurso, certamen. De esto se sigue que la presencia auténticamente tal no sea posible sin el esfuerzo —oscuridad, privación— que exige toda competición, siendo precisamente «presencia» el premio de los juegos (*áethlon*, *aéthlion* es tanto «certamen» como «premio» del certamen).

El *agón* es el espacio donde el aparecer se pone a prueba, donde se atribuye y se niega «ser» y la presencia emerge o se hunde. Si al *kakós* no le interesa competir en los agones es porque carece de presencia que preservar midiéndose con sus iguales; es más, al *kakós* no le interesa la presencia lograda o distinguida que tanto preocupa al *áristos*, sino que su mirada se orienta y se hunde en la parcialidad de ahora lo uno, ahora lo otro, de ahí que despectivamente se le atribuya preocupación exclusiva por el propio enriquecimiento (cf. 8.159-164), algo completamente desconectado

⁸ Cf. nota 6.

⁹ Las palabras de la familia semántica de la prueba o la comprobación se repiten aquí con insistencia: 8.23, 100, 120, 126, 145, 149, 184, 205, 213, 377.



tanto de la presencia distinguida (cumplida, completa) como del espacio común que escenifica el *agón*.

Por otra parte, en soledad no puede haber presencia por lo mismo que no hay posibilidad de disputa ni de oposición; sin iguales con los que medirse, en completo aislamiento, Odiseo no podía *aparecer* en el sentido fuerte de la palabra, de ahí la importancia de su participación en las competiciones de los feacios, que le conceden la oportunidad de probarse y vencer entre los mejores (su marca es «con mucho la primera»: 197). Las competiciones son por tanto un elemento indispensable para rehabilitar la presencia perdida.

Venciendo en unos juegos competitivos Odiseo ha puesto de manifiesto su *areté* (237), a lo cual corresponden las muestras de reconocimiento que los feacios le ofrecen. El reconocimiento obtenido por esta vía, si bien es un reconocimiento atlético, no implica sin embargo restricción, pues de la *areté* forma parte esencial el cuidado o la distinción de una buena figura (recordemos: el *kalós* es *agathós*, la presencia es presencia cuidada, 133s.), lo cual al mismo tiempo indica lo que llamaríamos pertenencia a un cierto estatus social: en virtud de su aventajado lanzamiento Odiseo, acogido en un primer momento como suplicante (adopta el gesto de inferioridad propio del desprotegido), pasa a ser reconocido ante todos los feacios como *heróos* (o sea: un *áristos*), y en correspondencia con esto su ofensor sobreañade una valiosa espada al resto de regalos (242, 401-416).

Queda con esto también explicado por qué no puede faltar cierto elemento hostil en Esqueria: una completa filantropía por parte de los feacios no surtiría el efecto deseado, no lograría estimular, provocar, remover el ser entumecido de Odiseo tras la inactividad de la isla de Calipso. Era necesario el estímulo, el aguijón que empuja a medirse con otros, por eso los insultos y las provocaciones.

Debemos también hacer notar que las competiciones atléticas son esencialmente una pluralidad de competiciones (cf. 8.22s.). De hecho, si en las competiciones los mejores se juntan en un único espacio es porque ahí tiene lugar un cierto reparto de excelencias o una atribución de ser. En las competiciones se adjudica a cada uno su papel mediante la constatación de su específica excelencia; así, uno se probará excelente en cuanto a los pies, otro destacará en cuanto a los puños, etcétera. No puede haber una única competición en la que todos se midan, ni una sola excelencia a la que las demás se subordinen; no puede haber un ser único, sino un «en cada caso ser...», un sobresalir *tú* en esta competición y *no* en aquella otra, y *yo* en esta competición y *no* en aquella otra; o sea, la cuestión de la *areté* es por de pronto la cuestión de las diversas *aretái*.

Que los hombres no pueden obtener de los dioses todo a la vez, que hay un cierto reparto de aptitudes, es un presupuesto que en ocasiones alcanza formulación explícita, confirmándose aquí mediante la criba de capacidades que produce la victoria de Odiseo: si Alcínoo declaró al principio que los feacios destacaban en cuanto a «puño, lucha, saltos y pies» (102s.), ahora tiene que corregir su declaración excluyendo la excelencia pugilística y la luchadora de su campo de competencias, criba esta que otorga tanto más relieve al hecho de que Odiseo, cuyo disco acaba de sobrepasar todas las marcas, se jacte de sobresalir no solamente en cuanto al tiro con arco, sino también en cuanto al lanzamiento de jabalina, siendo circunstancial que



no incluya la carrera entre sus aptitudes (214-233). Odiseo se atribuye a sí mismo una pluralidad de *aretái* en el marco de las competiciones atléticas, lo cual resulta en efecto coherente con la versatilidad de la que hemos sido testigos hasta ahora¹⁰.

A fin de entender que nos hallamos ante un nuevo despliegue de saber es necesario insistir en que: *areté* es conocimiento (las competiciones son algo que se aprende y se conoce: 8.146) referido a determinadas cosas y/o actividades; Odiseo sobresale no en una actividad determinada sino en una pluralidad de actividades distintas.

La posesión de una pluralidad de *aretái* comparece en el contexto de las competiciones atléticas y se refuerza por la confluencia de las destrezas del carpintero y el navegante, con lo cual parece que con la figura de Odiseo la particularidad de los saberes se desdibuja de algún modo. Con todo, no sería acertado ver en esto algún empeño personal por rebasar fronteras; Odiseo es el primero en reconocer una frontera al declarar públicamente su disposición a competir con todos «excepto» con su *xeinodókos*, lo cual sería estúpido (207-213). Antes de preguntarnos cómo debemos interpretar esta ambivalencia llamaremos la atención sobre otro aspecto de las competiciones.

El segundo día en Esqueria lo abrió la intervención de Atena llamando a los más relevantes de los feacios «a la reunión» (12). Más tarde se mencionan ciertas figuras encargadas de «hacer» cada vez bien los «agones», allanando o despejando un «espacio» (258-260). Tanto el espacio de la competición como el espacio del combate son espacios abiertos, espacios de exposición y espacios de reunión; quien se queda en el fondo y al resguardo de la casa no se expone, no compete, no se esfuerza ni aguanta nada, pero, por lo mismo, no logra ni obtiene ni aparece en modo alguno. Los agones, espacios de esfuerzo y de fatigas, son al mismo tiempo los espacios de obtención de triunfo y la excelencia, de ahí que siempre penurias y combates sean temas de la poesía, los acontecimientos a cuyo brillo responde el canto.

3. NO-DECIR Y NO ENTENDER

La situación de partida de la Odisea es aquella en la que todos los combatientes del ejército aqueo de los que es conocido que han sobrevivido al combate y al viaje de vuelta por mar están ya reinstalados en sus casas (1.11s.). A este doble cierre corresponden dos tipos de canciones (con sus respectivos cantores): las referidas al contexto de Troya y las referidas al contexto del retorno. Esta conclusión —a ella responde el fenómeno «canto»— confiere una mayor relevancia al hecho de que Odiseo sea el único (13) que todavía no ha logrado concluir su andadura, conclusión esencial en la medida en que sin ella no es posible posicionarse con sentido acerca de su figura (su «quién es») ni, por tanto, empezar un canto. Quizá nos ocupemos

¹⁰ Cf. G. BONA, *Il nóos e i nóoi nell'Odissea*, Università di Torino, 1959, p. 61, y lo dicho en el apartado 3 de «Hacia una interpretación de la Odisea (I)»



más tarde de este problema¹¹; ahora queremos detectar y corregir (en la medida en que se pueda) ciertos hábitos de lectura que dificultan a un lector actual la tarea de hacer justicia a la específica manera como estos dos acontecimientos —caída de Troya y retorno— son incluidos en la *Odisea* sin que se trastorne su estatuto de acontecimientos preteridos.

Por qué la empresa que lidera Agamenón no puede retornar fácilmente de Troya es una cuestión cuyo escurridizo estatuto impide convertirla en un tema que exponer con profusión de detalles. Ocasionalmente se alude a una equivocación referente a Atena, pero estas alusiones son huidizas, y es cosa nuestra si nos vemos obligados a ensayar una actitud lo menos violenta posible frente al fenómeno de las referencias oscuras, huidizas, que encontramos en Homero. Se impone aquí como primera tarea localizar las deficiencias más elementales que afectan a nuestros intentos de lectura.

Es común que los intérpretes pretendan superar de diversas maneras el silencio que sobre ciertas cuestiones de fondo guarda el poema homérico; lo superan por ejemplo introduciendo información procedente de fuentes posteriores y de resúmenes de época helenística. Puesto que con esta información no se pretende otra cosa que «completar» los presuntos «huecos» en la «historia» a la que Homero supuestamente se refiere, si bien de esta peculiar manera huidiza o soslayada, en ningún caso entenderlos, este tipo de interpretaciones pone de manifiesto su impotencia frente al fenómeno mismo que pretenden observar, a saber: por qué determinadas cuestiones están en el poema homérico sin estar propiamente.

Otras veces la violencia interpretativa reside en la voluntad de reconstruir una presunta «secuencia lógica» de los acontecimientos mencionados en Homero (o en fuentes posteriores), lo cual, obviamente, tiene lugar de acuerdo con nuestros hábitos lingüísticos y según nuestras necesidades de comprensión lectora. Este afán por superar silencios y omisiones no hace sino llamar tanto más nuestra atención sobre su importancia en la contemplación de la figura global del poema. Por ejemplo: en las historias que Helena y Menelao cuentan sobre Odiseo algunos estudiosos notan que ahí el poeta silencia algo o remite a algo que sin embargo no dice, sino que mantiene apartado o sumergido. Pues bien, este silenciamiento no se deja sencillamente estar ahí en tanto que tal, como una zona de sombra que proporciona a la historia profundidad y fondo, sino que se lo maltrata en su auténtico carácter al decantarse por la introducción de datos arrancados de otras partes, lo cual además se legitima diciendo que el oyente griego antiguo sin duda conocía de sobra esta información y el cantor la presuponía como conocida. Sabido es que los aedos contaban con un amplio repertorio de decires cuyo conocimiento se suponía, de ahí por ejemplo que muchos personajes carezcan de presentación propia, pues el poema los da por conocidos; de ahí también esa multitud de abreviaturas, alusiones y citas de historias que nunca se cuentan completamente, sino solo de forma fragmentaria y huidiza.

¹¹ Cf. *infra* sobre la consulta de Tiresias.



No cuestionamos este conocimiento previo¹²; lo que decimos es que los huecos, los silencios y las sombras poseen un peso específico en la figura del poema a contemplar; que hay un muy preciso juego entre el decir y el callar, entre las luces y las sombras, un juego que el intérprete actual violenta al aducir materiales procedentes de otras partes, suprimiendo de este modo el fenómeno que realmente importa observar. Frente a esta actitud de imposición violenta quizá convendría cultivar otra que procurase tomar la alusión como alusión y el silencio como silencio, respetando la decisión poética de no tematizar ciertos contenidos. Veamos algo más en esta línea.

Entre nuestras muchas dificultades como lectores de la Odisea se incluye el no saber si debemos atribuir el carácter penoso del retorno de los aqueos exactamente a Zeus o a Atena y, de atribuirse a esta última, no saber dónde empieza o termina exactamente su ira, ni si esta ira se debe a las acciones de un único guerrero o más bien a un error del ejército en conjunto. Junto a esta incertidumbre respecto a cómo debemos conectar unos con otros ciertos contenidos se halla la inseguridad acerca de ciertos elementos conectivos y secuencias gramaticales; por ejemplo: no podemos estar seguros de si el τῶ del discurso de Menelao (4.107) es un demostrativo o un adverbio, decisión de la que para nosotros parece depender la viabilidad de una explicación del largo peregrinaje de Odiseo en términos de resultado de sus prodigiosas hazañas en Troya¹³.

En relación con la ira de Atena y otros asuntos decisivos el poema homérico deja estar la cosa en una cierta —para nosotros— indeterminación y ambigüedad, y justamente esto es lo que debemos poner de manifiesto en la interpretación. Quizá se nos ilumine un poco más este problema atendiendo brevemente al carácter fragmentado del retorno de Agamenón tal y como lo dice la Odisea.

La Odisea da por supuesto el matricidio de Orestes, pero solo incide en el papel de asesino de Egisto, en base al cual se lo presenta repetidamente como un modelo a seguir. Con todo, el poema no deja de arrojar cierta sombra de duda sobre el papel de Orestes como vengador modélico, pues en alguna ocasión refiere que él mismo fue quien, lejos de echar a los perros el cadáver del asesino de su padre, preparó para los dos (se sobreentiende la madre) unos funerales completamente apropiados (3.309s.). Esto, más el silencio sobre el vínculo entre Agamenón y Egisto, la confusión sobre si Agamenón muere o no en su propia casa, etc., ponen de manifiesto que la ambigüedad inherente al crimen familiar que explora Esquilo suena en Homero muy a lo lejos; está, pero de manera silenciada o sumergida¹⁴.

¹² Es significativo que un lector moderno de manera inmediata entienda la familiaridad del auditorio homérico con un repertorio de decires como un continuo narrativo que llama ora «tradición» ora «mitología», poniendo así de manifiesto su asunción acrítica de la representación —obvia para él— de un continuo homogéneo ilimitado. Los relatos con los que un oyente griego estaba familiarizado eran eso, relatos, episodios, no un continuo.

¹³ G. DANEK, *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1998, p. 98.

¹⁴ Quizá deberíamos situar aquí el hecho de que Odiseo interrumpa su relato (cf. *infra*) justamente ahí donde el estatuto de las heroínas muertas empieza a volverse dudoso.



Pervertimos la consistencia del poema cuando traducimos a cosa dicha lo que el poema no-dice; o cuando intentamos una reconstrucción de la presunta secuencia «lógica» de contenidos que no aparecen más que huidiza y fragmentariamente. Lo cierto es que la Odisea evita entrar en detalles cuando se trata de la ira de Atena o el matricidio de Orestes; tampoco la Ilíada tematizaba la cuestión presupuesta de las raíces del reino de Zeus, por más que sin ella resultase incomprendible, entre otras cosas, la decisiva fuerza de Tetis. Recordamos esto para guardarnos de la tendencia a transformar en historia aquello que jamás en la Odisea aparece con el carácter de historia.

Que en el informe de Néstor sobre el retorno la alusión a la ira de Atena es asunto escurridizo se nota en que: ella es el elemento en el fondo de las muchas muertes (3.134s.), sin que pueda concretarse exactamente su causa, cosa que la aproxima a Zeus, cuyo enfado no se pretende en cambio concretar; mediante la partícula ilativa *té* y un pronombre relativo se dice que la diosa puso disputa entre los Atridas (136); no se nos dice si esta disputa venía de antes de la reunión por ellos convocada o se generó allí, pero lo cierto es que choca con nuestros hábitos de comprensión lectora que Agamenón, a diferencia de su hermano, no quiera marcharse de Troya precisamente porque pretende conciliar a Atena (144-145). Intentar ordenar esta serie de elementos según nuestros hábitos como lectores modernos supone pasar por alto el poema mismo, cuyo carácter más paratáctico deja contenidos sin conectar y relaciones sin definir, y es esto lo que debemos resaltar, pues apunta hacia la insuperable distancia de lo griego.

El origen del retorno está, pues, bajo el amparo (o desamparo) de un dios, sensibilizada su ira en escisión en el acontecer humano. Una vez que se ha hecho presente esta ira presupuesta como fondo de sentido, Néstor menciona la disputa entre los dos hermanos, cuya separación origina la disolución progresiva de la empresa común. La disputa empieza dividiendo al ejército en dos grupos: una mitad se queda en Troya y la otra mitad parte. Dentro del grupo que parte se produce más tarde una segunda división: Odiseo rompe su habitual conexión con Néstor y deshace sus pasos a favor de Agamenón: 160-164; luego Menelao se queda rezagado, así que ya solo Diomedes queda como acompañante de Néstor, que acelera su viaje por huir de la ruina. La otra cara del *cumplimiento* de lo común quien es precisamente este internamente *disgregarse y (re)partirse* lo común. La Odisea da por supuesto la división según flotas y rumbos como *criba o purga* de lo común que redefine cada cosa, de modo que el contexto narrativo del retorno no es sino ese contexto en el cual se envía al lugar que corresponde, o sea: se discrimina de vuelta «ser...», y esto precisamente en tanto que se arroja a cada uno al final que le define: el loco Áyax se ahoga en el mar; Agamenón es muerto nada más llegar a casa; Néstor se reinserta en la morada sin más problemas, etc. El mar, devolviendo cada cosa, redefine y descubre el ser de cada cosa.

El tormentoso *nóstos* de los aqueos, recordado de pasada aquí y en otros lugares, opera pues como fondo de sentido del *nóstos* tormentoso de Odiseo, de ahí quizá el salto en los versos 5.108-111 del discurso de Hermes, que sin más explicaciones transitan de un contexto de adversidad general a la adversidad de Odiseo en particular, quien, habiendo perdido toda su flota, continúa, como el único, preso en la dificultad y sin perspectivas de definición. El detalle del decir se centra a partir de



aquí en la dificultad del único héroe que queda por volver de ese espacio de lejanía y desarraigo que es, a nivel de fondo, Troya, y a nivel de presentación actual, una isla perdida en el mar.

4. TERCER DESPLIEGUE DE SABER

La descripción de la isla de Calipso —el no-lugar donde Odiseo no-estaba— constituía un elemento más en la presentación de la lejanía del «aquí» de los mortales en la que el varón de muchos recursos estaba retenido. No solo el emplazamiento en medio del mar, sino también la riqueza de la isla en cuanto a *hyle* (incluido el exuberante y perpetuo brotar y crecer) fue anotado con insistencia. El naufragio supuso más esfuerzo, así como una nueva pérdida de la orientación. Justo en este punto de agotamiento y penuria extremos se produce la mediación de personajes que, formando parte del «allá», son capaces de retornar «aquí»; viviendo ellos mismos en una tierra muy lejana, transportan de vuelta a lo cercano de la tierra propia. La adecuación de estos personajes para cumplir el tránsito al «aquí» se basa por de pronto en su fama como navegantes especiales: los feacios no son barqueros comunes, sus naves no son corrientes, sino naves capaces de salvar las más insalvables fronteras y realizar las más extraordinarias travesías (dicen haber llevado a Radamantis, habitante del Elisio, a ver a Titio, habitante del Hades: 7.323-326). Todo en sus viajes está marcado por lo extraordinario: sus naves navegan velozmente envueltas en nube y niebla, durante la noche, sobre un mar en calma, mientras el pasajero duerme un profundísimo sueño; no precisan ni timones ni pilotos, sino que ellas mismas conocen todos los destinos sobre la tierra. Perdido en ninguna parte, desubicado en la lejanía, Odiseo precisa navegantes capaces de retornar «aquí» al viajero extraviado «allá», un espacio que no es ningún espacio sino distancia y lejanía.

Para trasladar «aquí» a Odiseo los feacios han de pertenecer ellos mismos a «allá», por más que el éxito del traslado requiere que la vida de «aquí» no les sea completamente ajena. Pues bien, sus sucesivas caracterizaciones presentan una vida como la de «aquí» pero sin el rasgo más esencial del «aquí». Los feacios desconocen la privación que reúne y separa a los mortales de los inmortales: sus palacios son espléndidos, en sus jardines los frutos no perecen nunca, tampoco se les ocultan por entero los dioses, con quienes solían compartir la misma mesa, pues les son cercanos, etc. Todo esto les aparta de la vida ordinaria, a la vez que explica por qué su *areté* excluía precisamente esas competiciones más relacionadas con el esfuerzo y la fatiga: la lucha y el pugilato; los feacios sobresalen en cambio en todo lo relacionado con la blandura, sean banquetes, bailes, canciones, lechos, ropas limpias o baños calientes¹⁵ (8.246-249), y quizá precisamente esto nos explique un aspecto

¹⁵ Cf. C.P. SEGAL, «The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return», *Arion*, 1:4, 1962, pp. 17-64, pp. 17-64, M. DICKIE, «Phaeacian Athletes», *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, 4, 1983, pp. 237-276, pp. 237-276.



importante de la travesía para la que se los requiere ahora, aspecto en el que vamos a fijarnos a continuación.

La pregunta de Arete creó la atmósfera en la cual las canciones de Demódoco operan como un *descubrimiento de Odiseo para Odiseo*, si bien no *para* los feacios, que hasta el final del día no exigen una identificación sin más retraso (550-556). Aquí ocurre algo muy notable, algo que, por otra parte, se corresponde con la posición intermedia de los cantos de los feacios en la estructura de la Odisea, que unen y separan la estancia con Calipso (canto 5) de la llegada a Ítaca (canto 13 y siguientes). Pues bien, en consonancia con este carácter mediador se encuentra el hecho de que los feacios transportan a Odiseo no solamente en calidad de perfectos navegantes, sino en tanto que transporten amantes de la danza y las canciones, de ahí que durante el atardecer del también segundo día devengan *la absorta audiencia cuyo hechizo permite al héroe relatar hasta el final el largo y penoso peregrinaje que constituye su retorno, de manera que su relato efectúa en cierto modo ya él mismo el tránsito del «allá» de la distancia al «aquí» de la morada*; en otras palabras: el relato del peregrinaje constituye el final del peregrinaje. En este sentido, la pompa la propulsan no solo unos barqueros a la vez prodigiosos, sino una audiencia excepcional; no casualmente un aedo ha estado constantemente en el fondo de la escena y ha cantando tres o cuatro veces, gozando de la estimación de todos los feacios, audiencia perfecta precisamente por su distancia. Y sin embargo, la virtud de los feacios como audiencia no sería nada sin la virtud de Odiseo como dicente: si la audiencia desea escuchar hasta el final es porque el decir que escucha no es un decir cualquiera, sino un decir especial, cuidado, excelente, el decir capaz de tender un puente entre la lejanía y la morada. Veamos algo sobre esto.

Como secuela de la cuidada presentación que Odiseo hace de sí mismo en los versos 9.19-36 sigue un decir en primera persona, introducido aproximadamente con estas palabras: «Pero venga, diré mi retorno, lleno de pesares» (37).

Recordemos que la Odisea no empezaba «Dime, musa, el retorno», sino «Dime, musa, el hombre» (1.1). No un *nóstos*, sino un *anér* determinado constituye el asunto del decir en marcha, precisamente el *anér* en el que convergen dos asuntos esenciales: el cumplimiento de la empresa común y la dificultad del retorno de Troya, convergencia que quizá explique el hecho de que este *anér* sea *tal* que *decirlo incluye decir el decir que él mismo dice*. La Odisea dice al «varón» que dice su propio retorno, residiendo su capacidad para decirlo precisamente en eso que le separa de los demás varones (cf. *állos anér...*: 13.333), a saber: su condición de *polytropos* (1.1), adjetivo integrado en un conjunto de epítetos que nombran la abundancia de recursos, la sagacidad, el aguante y la resistencia asociados con Odiseo, siendo precisamente *polytropos* el más inequívocamente identificativo, identificativo hasta tal punto que decir «*anèr polytropos*» cumple la misma función que decir «Odiseo», de ahí la dilación que afecta a la mención del nombre propio tras el proemio (11-21; también la identificación de Circe: 10.330¹⁶).

¹⁶ B. SNELL *et al.*, *Lexicon des frühgriechischen Epos*, Vandenhoeck & Ruprech, Göttingen, 1955ss., s. v. *polytropos*.

Esta enfática introducción nos sitúa pues ante un decir en sentido marcado (casi diríamos: un poema en el poema), lo cual se ve confirmado tanto por la característica estructura de inicio de relato como por la selección del verbo *enépein*¹⁷, el mismo verbo que en el proemio nombra la actividad de la musa, cuya invocación cumple por cierto la función de anunciar que el decir que sigue no es trivial sino relevante. La Odisea deja que el retorno del *anér* lo diga el propio *anér*, y ello en base a su condición de *polýtropos*, que lo capacita para, entre otras cosas, *enépein* su propio *nóstos*. Esta capacidad es por lo demás sintomática de cierta *sképsis*, pues sobre el protagonista del relato que es él mismo Odiseo sabe hablar con las capacidades propias de un experto cantor, evidenciando así una separación que, dando razón de la duplicidad que tradicionalmente se le atribuye¹⁸, explica la superación definitiva de la implicación precedente: diciendo su retorno Odiseo se sitúa más allá de él, gana una distancia con la que anteriormente no contaba, por eso las lágrimas que invariablemente vertía escuchando a Demódoco; *mnemosýne* genera *lesmosýne*.¹⁹

El largo relato del largo peregrinaje (cantos 9-12) incluye una serie de episodios que habría que discutir cada uno en su propio detalle, si bien son, cada uno a su modo, experiencias de lo extraordinario, lo inaccesible y lo desconocido. Nos limitaremos a señalar aquí una posible vía para comprender en qué sentido el distanciamiento por la «forma» del relato concuerda con el distanciamiento por el «contenido».

Primero llamaremos la atención sobre el carácter de pluralidad de los episodios relatados: se trata no de un *Irrfahrt* sino de una diversidad de *Irrfahrten* (ya el proemio: ὃς μάλα πολλὰ | πλάγχθη). Esta pluralidad implica cierta consistencia en la presentación de cada episodio, es decir: selección de una topografía determinada, unos determinados habitantes, incluso una cierta relación entre luz y oscuridad para cada extravío²⁰, etc., lo cual a nivel formal se nota en la repetición de ciertos versos que, a modo de refrán, separan un episodio de otro, siendo no obstante el mar el

¹⁷ El verbo significa «decir» con cierto matiz de solemnidad, «contar» con toda amplitud de detalles y sin dejar nada fuera.

¹⁸ La duplicidad le viene a Odiseo por herencia: su abuelo materno se destacaba entre los hombres por su capacidad de retención y substracción (mentira, robo...); a través de él recibe Odiseo no solo un nombre, sino también una primera e identificativa herida (cf. 19.392-466); cf. W.B. STANFORD, *The Ulysses Theme*, B. Blackwell, Oxford, 1963, R.B. RUTHERFORD, *Homer. Odyssey. Books XIX and XX*, Cambridge University Press, 1992, pp. 16-27.

¹⁹ Penélope no soportaba escuchar a Femio porque estaba demasiado involucrada en su canción; Helena droga a sus huéspedes para que puedan oír las historias sin echarse a llorar. La resolución de la historia corta la vinculación y así la pena, permitiendo no solo escuchar la historia sino también decirla. No en vano los que han vuelto a casa (han completado sus cursos de vida) devienen, en cierto modo, cantores ellos mismos: Néstor, Helena, Menelao.

²⁰ Cf. E. ABRAHAMSON, «The Adventures of Odysseus», *Classical Journal* 51.7, 1956, pp. 313-316, K. REINHARDT, «Die Abenteuer der Odyssee», en *Tradition und Geist*, hrsg. v. C. Becker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960, pp. 47-124, D.L. PAGE, *Folktales in Homer's Odyssey*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1955, M. WEST, ««Odyssey» and «Argonautica»», *Classical Quarterly*, 55.1, 2005, pp. 39-64, pp. 39-64, A. BIERL, «Die Abenteuer des Odysseus», en T. GREUB, J. LATA CZ (Hrsg.): *Homer — der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*, Basel, 2008, pp. 171-179.





espacio único del acontecer de cada uno de ellos. En realidad, casi podría decirse que los diversos episodios no son en el fondo sino una destrivialización del mar en tanto que espacio de la pérdida (se pierde la firmeza, el asiento, la morada), por eso lo lejano y lo borroso, por eso las alteraciones topográficas o las extrañas relaciones entre luz y oscuridad: Odiseo es conducido no a un lugar posicionado, sino al lugar que determina toda posición; o bien llega a un lugar que no tiene lugar, sino que simplemente flota a la deriva, una isla, la morada de lo que no tiene morada, etcétera. En cada extravío se encierra pues el problema del desarraigo que implica vagar sin rumbo en el mar, y con todo es esencial que se trate de una pluralidad de espacios. Asoma aquí una nueva ambivalencia: la distancia frente a la tierra conduce a muchísimas tierras, lo cual, teniendo en cuenta que Odiseo llega no para quedarse, sino para ver, descubrir e investigar (o bien para sufrir y pasar huyendo), supone que, en su visión, estos lugares irreductibles, con peso y consistencia propios, pasan a estar el uno a continuación del otro, pasan a ser espacios «en» el espacio del mar, con lo que a cierto nivel (precisamente el de la investigación y la visión) se borran de algún modo las fronteras. Quizá esto tenga que ver con el hecho de que la visita de Odiseo comporte en ocasiones una interrupción del tranquilo ser y estar del lugar visitado: sin el extravío, tal vez no habría Polifemo ni Lestrígonos ni Sirenas, pues nadie los habría visto nunca, o no habría vivido para contarlos; y sin embargo, la visión de estas cosas es al mismo tiempo suspensión y pérdida; la investigación de «los caminos del mar» (cf. 12.259) interrumpe de algún modo el ser de lo investigado, lo cual quizá halle su contrapartida en la caracterización del decir de Odiseo como decir excelente, un decir que, haciendo notar irreductibilidad, a la vez insinúa reducción. Hay que decir varias cosas a este respecto.

La interrupción del relato en el intermedio de 11.333-384 cumple al menos dos funciones²¹:

Por una parte, este es el momento en que Odiseo es aceptado por Arete de manera explícita e inequívoca («es mi *xeînos*», dice: 338), obteniendo así su pompa una garantía más que completa, pues desde el inicio se hizo depender del consentimiento de la reina el éxito o el fracaso del retorno, por lo que es precisamente aquí donde aterrizan las flechas lanzadas por Nausícaa (6.303-315) y por Atena (7.75-77), y es precisamente aquí donde el suspense creado por esta relación de dependencia se despeja definitivamente.

Por otra parte, la interrupción del relato permite tomar nota de la reacción de la audiencia interna del relato, reacción que hace posible determinar el tipo de decir ante el que nos encontramos. En efecto: el intermedio quiebra el decir en marcha precisamente para enfatizar su condición de decir excelente o decir cuidado («como un cantor dices...»: 368; las «palabras» de Odiseo poseen *morphé*: «forma», «belleza», «verdad»: 367, por lo mismo que él posee unas «buenas *phrénes*»: 367; Al-

²¹ Cf. W. BÜCHNER, «Probleme der Homerischen Nekyia», *Hermes*, 72, 1937, pp. 104-122, pp. 104-122, L.E. DOHERTY, «The Internal and Implied Audiences of «Odyssey» 11», *Arethusa*, 24.2, 1991, pp. 145-176.



cínoo podría escuchar durante toda la noche las «extraordinarias cosas» que cuenta: 373s.²²), y esto en un doble sentido: 1. la Odisea se caracteriza a sí misma en tanto que decir excelente: casi se borra la frontera entre decir y decir incrustado, siendo el intermedio precisamente aquello que recuerda el «casi» y la incrustación; 2. al *anèr polýtropos* —tema del canto— casi se lo identifica con el agente del decir que se funde con el decir en marcha, o sea: se le atribuye la excelencia propia del cantor, con lo cual la enorme versatilidad de Odiseo, su posesión de muchas y diversas aptitudes y destrezas (Penélope dijo que sobresalía entre los danaos «en toda clase de excelencias»: 4.723), culmina nada más y nada menos que en el reconocimiento de su destreza en *légein* y en la comparación con un aedo.

A diferencia de los saberes particulares tipo carpintería o navegación, aquello sobre lo que versa el saber del dicente experto no tiene carácter particular, de ahí la ligazón con la musa; el canto se refiere a algo que, siendo ello mismo nada, lo abarca en cierta manera todo. En este sentido cabe decir que en la atribución de esta particularísima destreza se resume en cierto modo el saber extraordinario que Odiseo ha desplegado hasta este momento, siendo esta destreza algo que, por lo demás, Odiseo posee solo en tanto que reverso de su largo y penoso peregrinaje, sin el cual no habría ni el relato ni la consiguiente comparación con un aedo. Odiseo demostraba poseer la *tékhne* (o *epistéme*) del carpintero cuando cortaba madera y manejaba el martillo, el taladro, la azuela, etc.; demostraba poseer la *tékhne* (o *epistéme*) de un piloto cuando manejaba el timón y escrutaba el cielo, lo cual levantaba la sospecha de que nos hallábamos ante la escurridiza figura de un sabio sin restricción de ámbito o un sabio en todo.

En efecto: la posesión de una pluralidad de *tékhnai* (o *epistémai*) culmina en la posesión de la *mousikè tékhne*, el saber sin restricción en cuanto a ámbito de referencia, de ahí que desde un *poieîn* una balsa y unas velas pasemos a un *poieîn* la cueva del cíclope, la isla de Eolo, la casa de Circe, la roca de Escila, etcétera. En otras palabras: Odiseo se descubre a sí mismo y restaura su presencia perdida ante la audiencia de los feacios desplegando esa extraña capacidad de hacer aparecer *todas y cada una de las cosas sobre la tierra y en el cielo* que en el libro x de «La república» se llama *mímesis*.²³ Tanto por el lado de los contenidos como por el de la forma nos vemos confrontados con esa problemática distancia (el *metá* del carácter reflexivo del decir, etc.) que, siendo desligamiento frente a todo, permite la asociación con todo; la distancia de los dioses, que son capaces de adoptar todos los disfraces y asemejarse a todo (13.312s.); la distancia del saber de las musas —las diosas que aman y enseñan al «poeta» (8.62-64, 477-498)—, un saber que siempre cuesta o arranca o priva de algo a los mortales, quienes solo por la privación pueden llegar a recibir una capacidad de este tipo, por eso la mencionada carencia de Demódoco, por eso el precio de la desvinculación definitiva —definitivo olvido— que tienen que pagar

²² Cf. también 17.518-521.

²³ Cf. mi artículo «Notas a *Resp.* 595a-602b», *Ontology Studies/Cuadernos de Ontología*, N. 11, 2011, San Sebastián-Barcelona, pp. 55-64.

normalmente aquellos que se detienen ante las Sirenas, cuya voz hechiza precisamente por ser canto (12.40-46, 183-198). No podemos desarrollar aquí debidamente esta cuestión; únicamente indicaremos en qué medida la complejidad o duplicidad de la figura de Odiseo es la característica sobre la que va a apoyarse su papel en la trama, papel que resulta comprensible justamente a partir de la capacidad que los feacios le reconocen en la interrupción de su relato en el canto 11.

Decíamos que las destrezas que Odiseo ha desplegado hasta el momento culminan y se resumen en su capacidad como dicente. Una vez alcanzado este punto ya no puede extrañarnos que la trama se construya justamente sobre su capacidad de imitar o asemejarse a otro, o sea, que se apoye en su aptitud para *actuar pretendiendo que su aspecto, sus ropas, sus gestos, sus palabras, etc., sean no como los suyos sino como los de otro*. Odiseo, que acaba de descubrirse ante la audiencia de los feacios como Odiseo —combatiente en Troya y peregrino de un largo y penoso peregrinaje— se encubrirá entre los habitantes de su propia casa, ante quienes por de pronto aparece no *como* Odiseo sino *como* (en el papel de, bajo el aspecto de, haciéndose semejante a, imitando a) un mendigo anciano. La intriga se apoya por tanto en la capacidad mimética de Odiseo, quien extranjero se hace semejante a otro tanto en el aspecto como en las palabras; aparece, se viste, gesticula y dice como si fuese otro, reteniendo y encubriendo siempre algo, distorsionando y engañando y ocultando, lo cual en cierto momento (19.203) le vale un verso que en Hesíodo define nada más y nada menos que la actividad de las fuentes del *légein* cuidado: las musas («Teogonía», 27: «sabemos decir muchas cosas falsas semejantes a cosas verdaderas...»). Ahora bien, eso que las musas tienen los hombres lo reciben, y siempre a cambio de algo (cf. 8.62-64); quizá el carácter tardío y penoso del retorno de Odiseo no sea sino la oscuridad que precede y conduce a la lucidez, la privación que conviene y preserva la riqueza, el *páthein* del *máthos*²⁴.

5. MÁS SOBRE LA *SKÉPSIS* DE ODISEO

Para que Odiseo pudiese volver a Ítaca como la figura capaz de producir definición en el propio *oikos* no solo era imprescindible que antes se perdiese en un largo extravío, sino también que sufriese mucho. Que el peregrinaje sea caracterizado como un doloroso error a la deriva, sin nada a lo que agarrarse, sin asiento ni firmeza (*pláne, plázein*), responde en efecto al problema de que «allá» no es posible para el mortal establecer una morada; la distancia no es un lugar donde quedarse, por más que sea ella la que, dando la vuelta y retornando «aquí», permite pasar del error a la lucidez, del extravío a la casa (quedarse en la distancia comportaría no solo aislamiento, sino estupidez, error, equivocación). Extraviarse «allá» era imprescindible para poder estar «aquí» no de cualquier manera, sino con los ojos abiertos, pues solo

²⁴ La segunda canción de Demódoco versó sobre el plan engañoso de Hefesto, dios cuya discapacidad o carencia corporal era la otra cara de sus dotes para el arte y la artimaña.





experimentando la ausencia de morada puede conquistarse en verdad la morada, se puede *estar* haciéndose a la vez cargo de *qué es* aquello en lo que se está.

¿En qué sentido gana Odiseo «allá» eso que le permite estar «aquí» —instalado en casa, entre las cosas— críticamente, con *sképsis*, con distancia? Daremos algunas indicaciones que sirvan de base para ulteriores desarrollos de este problema.

Los episodios que cuenta Odiseo pueden dividirse en dos series, de distinta naturaleza cada una. La primera serie la impulsa algo así como un ansia de saber, informarse, investigar, someter a escrutinio, comprobar quiénes y cómo son los habitantes del lugar, etc. (9.88s., 10.10s., 173-176, 229); estas inquisiciones terminan mal, con pérdida de naves y compañeros, y la serie se detiene justo ahí cuando se ha llegado al tope de desorientación y desánimo (10.190-192). No se puede avanzar más, de ahí la cesura en la secuencia que introduce el siguiente episodio, que a su vez le sirve de encuadre a otro que proporcionará orientación desde la desorientación («no sabemos dónde la oscuridad y dónde la luz...»), poniendo en movimiento la segunda serie de episodios. Este episodio enmarcado o incrustado es la única estación en el peregrinaje que es presentada enfáticamente como tarea sin la cual el camino de retorno es completamente imposible (490-495). Lo cierto es que mediante la realización de esta tarea no se avanza nada en el camino a Ítaca, pues de ahí Odiseo vuelve a la isla de Circe; y sin embargo, no avanzando nada a la vez se avanza todo: nada más cumplida esta tarea (canto 11) aparece una primera señal orientativa (12.1-4) y la navegación toma un rumbo muy distinto, pues no solamente las estaciones de peregrinaje son conocidas de antemano (39-110), sino que, en lugar de aventuras nacidas del ansia o la necesidad de investigación, ahora se trata de terribles experiencias y terribles obstáculos que solo cabe aguantar como se pueda (Odiseo es ligado con pesadas ataduras; no consigue ver a Escila en la espesura de la niebla; queda suspendido sobre el abismo de Caribdis).

La tarea que quiebra la secuencia de episodios en dos series es la consulta del *mántis* muerto, Tiresias, o sea, ese viaje que el mismísimo Heracles considera como el mayor de sus muchísimos esfuerzos (11.623s.). Habría muchas cosas que comentar aquí; nos limitaremos a señalar que el episodio de Hades es ante todo una experiencia de visión, precisamente la visión de eso que no se puede ver en absoluto («difícil para los vivos ver estas cosas», dice el alma de la madre muerta: 156), pues muerte es abismo, horror, ausencia. Mediante la especialísima visión de las *psykhai* Odiseo aprehende la discriminación en términos de «ser...», deviene conocedor del enjuiciamiento de la figura que se define como tal por el cierre de la muerte. La visión de las almas enseña a Odiseo en qué consiste el estar muerto, le pone en contacto con la condición de *eidolon* de la *psykhé*, que muestra todos los rasgos esenciales de «él mismo»²⁵, pero que ya no reconoce nada ni está en sí misma (cf. el abrazo imposible y la aclaración del alma de Anticlea: 11.204-225); también le permite aprehender no solo la muerte de sus compañeros muertos («¿qué *kér*...?»: 398), con la posibilidad de comparación evaluativa que esto comporta, sino también —mediante la consulta

²⁵ Se trata de la contraposición *psykhé-autós* que aparece por ejemplo en el proemio de la *Ilíada*, cf. F. MARTÍNEZ MARZOA, *Ser y diálogo*, Istmo, Madrid, 1996, pp. 117-119.



de Tiresias, a cuya extraordinaria visión se reconduce lo extraordinario del camino, así Circe: 10.490-495, 537-540²⁶— conocer de antemano su propia muerte, qué muerte le matará y qué tarea hará posible ese tipo de muerte (11.121-137). La visión constituye asimismo una cierta experiencia de los orígenes del mundo conocido, pues Odiseo ve nada más y nada menos que a las mujeres amadas por los dioses, las madres de los fundadores de los linajes y las ciudades de todos conocidos, «las esposas y hermanas de los mejores» (227): Tiro, Alcmena, Leda, Epicasta, Cloris...

La tarea imprescindible no es otra que la tarea imposible: el aprendizaje del estatuto del alma y de las almas mismas, cosa que aparece no solo en la repetición de palabras de la familia del percibir, escuchar y ver (recordemos que en griego saber es haber visto), sino también en la explícita exhortación de la madre (ἴσθι: 224) y el propio deseo de preguntar, escrutar y observar hasta donde ya no es posible más (229, 566s., 634s.). Ver la muerte de cada uno —y de uno mismo—, adelantarse a la *krísis* por venir, constituye el contenido de la única estación del peregrinaje cuya experiencia (mejor: no-experiencia) resulta necesaria para reinsertarse en casa. Si Odiseo *debe* atreverse a ver lo que no se deja ver, si tiene que sufrir el horror y aguantar el desarraigo, es precisamente para poder discernir bien cada cosa en el ámbito de lo familiar y conocido, de ahí que la segunda serie de episodios constituya una especie de apéndice o alargamiento de la visión imposible del Hades. En el morir sin morir converge todo; él es el centro, el corazón del relato de Odiseo y del poema mismo; el lugar de donde parte una flecha hacia eso indescifrable y oscuro que siempre queda y permanece más allá: el peregrinaje tierra adentro y la muerte no violenta son el porvenir que el poema planta en su centro a la vez que desplaza hacia otra parte (119-137); en el haber muerto («¡dos veces muertos!», dice Circe a los que regresan del Hades: 12.22) se resume todo el problema del haber estado «allá» que permite descubrir lo que —quizá necesariamente— no sabemos del «aquí», resultando sin embargo imprescindible para poder despertar aquí o estar aquí despiertos.

En la primera parte de este estudio nos preguntábamos qué figura estaba capacitada —y ello en virtud de qué— para producir definición en el ámbito en el que siempre ya estamos, es decir, quién podía poner de nuevo las cosas en su sitio aplastando la injusta desmesura. Lo que acabamos de apuntar en torno al penoso peregrinaje de Odiseo nos pone en camino de entender que solamente quien ha visto por adelantado el final de todo asunto y negocio, solamente quien ha estado mucho tiempo fuera, lejos, sin asiento y sin morada, solo quien ha llegado de algún modo hasta la Z del conocimiento humano, solo ése está en condiciones de volver a casa de tal modo que su vuelta constituya a la vez una visión y una apertura de la misma, produciendo en este ámbito discernimiento (*krísis*) y reconocimiento (*anagnórisis*). La segunda parte de la Odisea (cantos 13-24) se construye precisamente sobre la capacidad de someter

²⁶ El camino hacia Troya lo vio de antemano Calcante, el *mántis* caracterizado en la *Iliada* (1.69-73) como un especialista en ver, cf. mi estudio *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Iliada* [en línea], Universitat de Barcelona, 2008, <<http://www.thesisenxarxa.net/TDX-0714108-123748/>>, pp. 90s..

a prueba de quien ha sido él mismo sometido a muchísimas pruebas²⁷, con la ambivalencia que encierra el hecho de que la prueba tenga lugar allí donde normalmente no se exige prueba alguna: Odiseo pone en cuestión nada más y nada menos que a sus *phíloi*, a los miembros de su propia casa: sirvientes, sirvientas, hijo, padre, mujer, con lo cual se plantea el siguiente interrogante: ¿acaso el haber dudado no destruye para siempre la relación de confianza?, ¿acaso puede recuperarse la fidelidad después de haberla puesto en cuestión?²⁸ Sea como sea, esta es precisamente la manera como Odiseo se reintegra en su casa: probando y superando la familiaridad acrítica en la que de entrada siempre ya nos encontramos, produciendo así un despejamiento de la oscuridad que, sin embargo, resulta esencial para que siga valiendo en general hablar de «casa». Para lograr este discernimiento era en efecto imprescindible que en Odiseo quedase en pie una distancia: la casa no la *ve* quien la habita, sino quien llega a ella desde fuera, de ahí que Odiseo cribe a los suyos no *como* Odiseo, sino como un extraño, papel que pudo cumplir con gran destreza gracias al mismo doblez y capacidad mimética que le permitió decir «como un cantor» su *nóstos* desgraciado.

Por otro lado, el acto que produce definición en el *oikos* lo empuja Atena, la diosa que otorga a la *pólis* su claridad específica, manteniendo sin embargo —por su carácter femenino— el contacto con la oscuridad inherente al espacio de la casa. Su *nóos* («designio», «plan») cuenta desde el principio con la aprobación de Zeus (5.23s., 24.479), y consiste en no otra cosa que un ir de la oscuridad a la luz, de la indefinición a la definición; no en vano es Atena quien muestra a Odiseo «qué es» cada cosa cuando éste no ve Ítaca (13.344-351). La intervención de la diosa en la acción se hace más intensa a medida que progresa la criba de lo que sí y lo que no en el ámbito de la casa, a la vez que enlaza decisivamente con la ausencia de positivización del criterio aprehendido en la que consiste tanto el guardarse de *ololýzein* (afirmarse en positivo) como el desplazamiento de la autoría a la «parte» o «porción» «de los dioses» (22.411-418).

La lucidez que deja atrás la cueva oscura del cíclope tenía en efecto que padecer algo, tenía que sufrir una carencia a fin de conseguir eso tan infrecuente que es habitar con discernimiento, estar pero con distancia, con todas las ambigüedades que esto implica.

Recibido: mayo 2012
Aceptado: junio 2012

²⁷ Habría que interpretar aquí el hecho de que *contar y comprobar las cosas* sea lo primero que Odiseo hace para superar de algún modo el falso aparecer con el que se encuentra al despertar en Ítaca (13.200-216).

²⁸ La posibilidad de una criba de este tipo se apoya en presupuestos que un moderno por de pronto no entiende, pues parte precisamente de lo contrario: para nosotros no hay un ámbito que sea «mi» ámbito frente a otros que no lo sean; no hay amigos con los que ser solidario frente a enemigos con los que mostrarse hostil, por eso inmediatamente no entendemos el significado profundo de la *crisis* de los *phíloi* tal y como la cuenta la Odisea.



¿QUÉ OCURRE CUANDO DECIMOS HABER ENCONTRADO LA PALABRA QUE TENÍAMOS EN LA PUNTA DE LA LENGUA?¹

José María Ariso
josemaria.ariso@unir.net
Universidad Internacional de La Rioja

RESUMEN

Cuando decimos que tenemos una palabra en la punta de la lengua y finalmente la encontramos, podemos estar tentados a creer que la sensación de *click* que experimentamos en tal caso constituye un criterio infalible de que la palabra hallada era efectivamente la buscada. Sin embargo, en este artículo se demuestra que la citada sensación no es más que una expresión de la satisfacción que experimentamos al hallar una palabra, ya que el *click* no aporta ningún criterio objetivo de corrección. Lejos de tal cosa, este *click* constituye un criterio subjetivo de corrección, lo cual quiere decir que simplemente se acepta que la palabra hallada era la buscada aunque esto no se pueda demostrar de forma objetiva.

PALABRAS CLAVE: lenguaje, estética, juicio, criterio, memoria.

ABSTRACT

«What happens when we say we have found the word that was on the tip of our tongue?». When we say that a word is on the tip of our tongue and we finally find it, we may be tempted to think that the feeling of *click* we experience in such a case constitutes an infallible criterion of whether the word we have found was the one we looked for. However, in this paper it is shown that the above mentioned feeling is only an expression of the satisfaction we experience when we find a word, as the *click* does not provide any objective criterion of correction. Far from such a thing, this *click* constitutes a subjective criterion of correction, so it is just accepted that the word we have found is the one we were looking for, though we cannot prove it in an objective way.

KEY WORDS: language, esthetics, judgement, criterion, memory.

Al referirse a las seis suites para violonchelo solo de Johann Sebastian Bach, Pablo Casals hizo saber a sus alumnos que cada una de ellas adquiere su carácter de su respectivo prelude. Así, los calificativos que Casals usó para caracterizar cada una de estas suites fueron «optimista» para la número 1, «trágica» para la número 2, «heroica» para la 3, «grandiosa» para la 4, «tempestuosa» para la 5, y «bucólica» para la 6. Sin embargo, Mstislav Rostropovich discrepó con el chelista español a la hora de caracterizar la suite número 5. A juicio de Rostropovich, el adjetivo que mejor





describía esta suite no era «tempestuosa» sino «eterna», pues el músico azerbaiyano mantuvo a lo largo de toda su vida la opinión de que una interpretación de dicha suite que siguiera estricta y rigurosamente la partitura de Bach —es decir, sin introducir variación alguna— permitiría experimentar la eternidad misma. Huelga decir que, aunque no se posea el genio musical de Casals o Rostropovich, cualquier persona puede opinar que la palabra que mejor caracteriza la suite número 5 para violonchelo solo de Bach no es ni «tempestuosa» ni «eterna», sino otra distinta. Es posible que en un caso como éste dijéramos que teníamos en la punta de la lengua la palabra que expresa con exactitud el sentimiento que nos produce la suite de Bach. Todos los que estamos familiarizados con este tipo de casos damos por supuesto que, al buscar la palabra que decimos tener «en la punta de la lengua», experimentaremos tarde o temprano una sensación de encaje o algo similar a un «click»² que generalmente tomamos como criterio incontestable de que, efectivamente, la palabra hallada es —o encaja con— la que decíamos tener en la punta de la lengua. No obstante, mi propósito en el presente trabajo es mostrar que, a pesar de lo que pudiéramos estar tentados a creer, dicha concepción del fenómeno de «tener una palabra en la punta de la lengua» es errónea. Será en el primer apartado de este artículo donde muestre por qué es un error creer que en este caso existe algo así como un *encaje* entre la palabra hallada y algo más. En el segundo apartado iré un paso más allá al discutir las consecuencias que podría tener un avance neurofisiológico de tal magnitud que permitiera descubrir cuál es realmente la palabra que alguien *cree* tener en la punta de la lengua, pues en principio cabe pensar que semejante avance nos permitiría contrastar si el *click* experimentado por cierto sujeto es *correcto* o no. Por último, en el tercer apartado haré referencia a una imagen un tanto devaluada del ser humano que en cierto modo va ligada a la que en mi opinión es la concepción correcta del fenómeno de «tener una palabra en la punta de la lengua».

1. ¿HAY ALGO QUE ENCAJA CUANDO DECIMOS HABER ENCONTRADO LA PALABRA QUE TENÍAMOS EN LA PUNTA DE LA LENGUA?

Supongamos que buscamos palabras que expresen el sentimiento que nos ha provocado escuchar determinada interpretación de la suite número 5 para violonchelo solo de Bach. En tal caso sería posible describir la impresión que tenemos tras la audición usando no una sino varias palabras, pues todas podrían ser adecuadas para expresar un matiz u otro de nuestro sentimiento. En este punto es importante destacar

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del marco del proyecto de investigación «Normatividad y Praxis: El debate actual después de Wittgenstein» (FFI2010-15975).

² Hay que reconocer que no es frecuente usar la expresión «hacer *click*» para aludir a la sensación que nos produce hallar una palabra después de haberla tenido durante un tiempo en la punta de la lengua. Sin embargo, en el presente artículo usaré a menudo la expresión «*click*» porque ilustra con especial claridad la idea de que la palabra hallada realmente *encaja* con algo.

que cada palabra tiene connotaciones particulares para cada persona, de modo que distintos sujetos pueden usar una misma palabra para expresar matices ligeramente diferentes. Este carácter particular que tiene cada palabra para cada uno de nosotros se aprecia con mucha mayor claridad aún si cabe en el fenómeno de tener una palabra «en la punta de la lengua»: pues durante el correspondiente proceso de búsqueda podemos llegar a alegar gran cantidad de precisas y agudísimas connotaciones para desechar cada una de las palabras que nos puedan proponer. Imaginemos que un sujeto al que llamaremos A dice tener en la punta de la lengua la palabra que a su juicio expresa exactamente el carácter de la suite para violonchelo solo número 5 de Bach. El propósito de A no sería recordar palabra alguna, sino simplemente dar con la palabra precisa que expresa su sentimiento. Es posible que otro individuo al que llamaremos B, y guiándose por ciertos comentarios de A, le pregunte: «¿Es «tortuosa» la palabra que buscas?», a lo cual podría seguir un diálogo tan peculiar como el siguiente: «No, esa palabra tiene una caída pesada y azarosa, incontrolada, sin conciencia de su curso»; «¿Podría ser entonces «doliente»?»; «No, «doliente» no carga necesariamente con culpa alguna, y la palabra que tengo en la punta de la lengua está impregnada de culpa», etc. Huelga decir que las connotaciones aducidas por A no tienen por qué ser compartidas por otras personas: sin ir más lejos, B podría encontrar sumamente extraño relacionar la palabra «doliente» con el sentimiento de culpa. Además, B podría creer que cada vez está más cerca de hallar la palabra buscada, pero A es la única persona que realmente se encuentra en la situación de confirmar si las palabras sugeridas son más o menos adecuadas —y en qué sentido—, así como A es también la única persona que puede certificar si la búsqueda ha alcanzado por fin su objetivo. En ese caso A dará la búsqueda por definitivamente concluida, y si bien B puede advertir que alguna indicación de A era un tanto equívoca o incluso incompatible con la palabra que finalmente A da por buena, B no podrá decir que A no ha reconocido adecuadamente la palabra de turno. Es posible que alguna indicación fuera equívoca; pero si B está familiarizado con nuestro uso de la expresión «tener una palabra en la punta de la lengua», no pondrá en duda que es A quien determina si se ha hallado la palabra en cuestión. A modo de ejemplo, A podría manifestar que la palabra que le ha producido el «click» era «penitente»: en tal caso B podría replicar que «doliente» se ajusta mejor a las indicaciones de A, mas sería absurdo que B sugiriera que «doliente» debería producirle a A un *click aún mejor* o *más claro* que el provocado por el término «penitente». Como acabo de decir, sólo el testimonio de A puede dictar si el proceso de búsqueda ha sido exitoso: pues este requisito, a pesar de su apariencia dogmática e irracional, es un rasgo fundamental de nuestro uso de la expresión «tener algo en la punta de la lengua».

En el caso descrito podríamos estar tentados a creer que el sentimiento de A constituye una especie de molde en el que debe encajar la palabra que dice tener en la punta de la lengua. De hecho, cabría pensar incluso que en dicho molde sólo podría encajar con precisión una única palabra: así se explicaría la convicción de que es una y sólo una la palabra que puede provocar el *click* al ser hallada, por lo que dicho *click* indicaría de forma total y absolutamente incontestable que la búsqueda ha finalizado de forma exitosa. ¿Qué podemos decir de semejante explicación? Evidentemente, en este trabajo no voy a entrar en disquisiciones de carácter neurofisiológico. Lejos de tal





cosa, me limitaré a analizar hasta qué punto esa enigmática sensación de *click* puede ser distinguida de la satisfacción que nos produce cierto hallazgo. A continuación voy a ofrecer un ejemplo con el fin de formarnos una idea más precisa del tipo de satisfacción al que me refiero. Un experimento psicológico podría consistir en pulsar un timbre cuando se creyera que dos líneas que giran en sentido contrario una junto a otra se encuentran paralelas entre sí. En primera instancia podríamos pensar que si bien en este caso sería muy probable *equivocarse* en la apreciación del momento concreto en que las líneas aparecen paralelas entre sí, en el caso de la palabra que debe *encajar* con el sentimiento no hay margen para el error: mientras que en el primer caso se trata de señalar un punto o momento muy concreto y preciso dentro de un continuo, en el segundo parece tratarse simplemente de percibir de forma espontánea e infalible si una palabra es la buscada o no. ¿Pero acaso no sería posible percibir también en el primer caso algo similar a un *click*? ¿Y realmente podemos afirmar que la mera audición o lectura de una serie de palabras nos permitiría reconocer *infaliblemente* cuál es la palabra que teníamos en la punta de la lengua? A pesar de que estamos fuertemente inclinados a creer que en este último caso se puede distinguir con mucha mayor seguridad si el juicio de turno es *correcto*, lo cierto es precisamente lo contrario. Efectivamente, es posible contrastar con un grado de precisión muy notable si hemos sido capaces de identificar el momento exacto en que las dos líneas se colocaban paralelas entre sí: para ello bastaría con comparar dos variables fácilmente contrastables como son el momento en que suena el timbre y el momento en que las dos líneas se encuentran paralelas. En cambio, resulta simple y llanamente imposible contrastar la palabra que se decía —o creía— tener en la punta de la lengua con la que finalmente ha producido el *click*. ¿Pues cuál sería el criterio de corrección de este *click*, o si se quiere, de que ambas palabras son las mismas? En este caso resultará indiferente que A repita constantemente que la palabra que tenía en la punta de la lengua se corresponde exactamente con la que finalmente dio por buena, así como tampoco sería de ninguna ayuda que B modificara su opinión hasta el punto de reconocer que las sugerencias e indicaciones de A apuntaban inequívocamente a la palabra hallada. Dejando a un lado la *opinión* subjetiva de B —que en su calidad de mera opinión podría ser puesta en entredicho si una tercera persona mantuviera la opinión contraria—, el testimonio de A sería a lo sumo un criterio interno o privado que no podría ser contrastado de forma objetiva. Así pues, considero que lo único que podríamos afirmar en este caso es que ni siquiera A se halla en una situación adecuada para distinguir entre un *click correcto* y uno que simplemente le *parece* correcto. Tal y como sugirió Wittgenstein al referirse a la identificación de objetos privados, un criterio de corrección exige estar en condiciones de distinguir objetivamente entre lo que *es* correcto y lo que *parece* correcto, ya que en caso contrario se tomará como correcto sólo lo que le parezca correcto al sujeto en cuestión³. A tenor de lo dicho habría que concluir que A, en su búsqueda de la palabra que decía tener en la punta de la lengua, se habría dado por *satisfecho* al hallar determinada palabra, al igual que

³ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, § 258.

B también debería darse por satisfecho con el testimonio de A porque así es como jugamos el juego de lenguaje de «tener una palabra en la punta de la lengua». Refiriéndose a los juicios estéticos que se formulan ante preguntas del tipo «¿Qué me recuerda esto?», Wittgenstein escribió lo siguiente:

Ustedes dicen: «La explicación correcta es la que produce un *click*». Supongan que alguien dice: «El *tempo* de esta canción será correcto cuando pueda escuchar con claridad tal y tal cosa». He señalado un fenómeno que, si se produce, me dejará satisfecho. [...] Constantemente usamos este símil de algo que hace *click* o que encaja en algo, cuando en realidad no hay nada que haga *click* o que encaje⁴.

Así pues, el mero hecho de experimentar el *click* no debe llevarnos a pensar que éste indica la existencia de un mecanismo *oculto* de encaje entre una palabra y un molde, ya que la única fuente de información que tendríamos sobre el funcionamiento de dicho mecanismo sería, en el caso que nos ocupa, el testimonio de A: es decir, un testimonio a través del cual no se podría distinguir cuándo se ha producido un encaje entre la palabra y el molde. De hecho, ni el testimonio de A ni nuestra familiaridad con el fenómeno de «tener una palabra en la punta de la lengua» bastarían por sí mismos para demostrar la existencia de semejante mecanismo de encaje. Hablando en rigor, A sólo podría decir que sus *clicks* hacen que le *parezca* que se ha producido un encaje.

2. ¿HAY CLICKS CORRECTOS E INCORRECTOS?

La conclusión que acabo de exponer no es fácil de aceptar porque choca frontalmente contra diversas intuiciones a las que nos resulta muy difícil hacer frente. Para empezar, cabría pensar que mi conclusión oculta un escepticismo radical respecto a la memoria, pero no es el caso. En el ejemplo que he planteado en el apartado anterior no me he referido a una palabra —la que A decía tener en la punta de la lengua— que hubiera de ser *recordada*, sino *descubierta*. De hecho, lo que argumenté es que A no podía distinguir si había descubierto una supuesta palabra oculta o si simplemente se había dado por satisfecho al reparar en determinada palabra. Y como no hay ningún criterio objetivo que permita asegurar que realmente existe una palabra oculta por descubrir, sólo queda describir la conducta de A, descripción según la cual A halla una palabra que le satisface y expresa su sensación haciendo mención a un «*click*». Sin embargo, es cierto que a veces decimos «tener una palabra en la punta de la lengua» porque si bien no la recordamos, creemos estar muy cerca de hacerlo. Naturalmente, no es mi intención negar que se pueda recordar una palabra que decimos tener en la punta de la lengua, mas este caso es distinto de aquellos en los que encontrar la palabra que se tiene «en la punta de la lengua» no requiere recordarla sino descubrirla o, hablando en

⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 86-87.



rigor, darse simplemente por satisfecho con cierta palabra. Sea como sea, el *click* no constituiría un criterio objetivo de corrección ni en un caso ni en otro. Lo que acabo de decir parece encerrar una contradicción. ¿Acaso no acabo de señalar, tras reconocer la posibilidad de *recordar* la palabra que se dice tener en la punta de la lengua, que el *click* tampoco puede funcionar en este caso como un criterio objetivo de corrección? El siguiente ejemplo ayudará a despejar esta aparente contradicción. Yo podría decir que tengo en la punta de la lengua la palabra que describe con toda exactitud la impresión que me produce la suite número 5 para violonchelo solo de Bach. En este caso podría matizar que esa palabra es la misma que, tal y como tuvimos oportunidad todos de oír esa misma mañana, utilizó Javier para reprochar a María; además, se trataría de la misma palabra que sólo dos días antes habría puesto de moda un político al usarla para criticar incisivamente a una militante de otro partido. Si en un momento dado reparara en que la palabra en cuestión era «altiva» y experimentara el consiguiente *click*, sería sencillo probar que dicho término fue también el utilizado por Javier y por el político, lo cual me permitiría justificar que había recordado la palabra que tenía en la punta de la lengua. No obstante, esta justificación podría mostrar que se trata de un recuerdo correcto, pero no demostraría que el *click* es un criterio objetivo de corrección.

Dejemos a un lado el uso de «tener una palabra en la punta de la lengua» relacionado con la memoria y centrémonos en el uso referente al descubrimiento de una palabra. ¿Qué requisitos serían necesarios para que el *click* pudiera ser considerado como un criterio válido de corrección? En principio podríamos responder que sería necesario estar en condiciones de comprobar objetivamente cuál es la palabra que se tiene en la punta de la lengua desde que comenzamos a buscarla hasta que creemos haberla descubierto⁵; además, debería ser posible revelar algún tipo de mecanismo o conexión entre el *click* y el hallazgo de la palabra buscada, de modo que quedara probado que el *click* sólo se produce cuando tiene lugar el hallazgo en cuestión. Ahora bien, supongamos que en un futuro los científicos afirmaran que ya estaban capacitados para discernir con claridad cuál es la palabra que *realmente* se tiene «en la punta de la lengua». ¿Deberíamos concluir que una abrumadora cantidad de «*clicks* correctos» —es decir, de casos en los que coincidieran la palabra señalada por los científicos y la apuntada por el sujeto de turno— bastaría para demostrar que el *click* es un criterio objetivo de corrección? La respuesta es negativa: para probar tal cosa sería necesario demostrar que no puede haber *clicks* incorrectos. Pero cuando tratamos de precisar en qué consistiría un «*click* incorrecto», nos vemos abocados a una situación paradójica. Efectivamente, un *click* incorrecto tendría lugar cuando la palabra hallada por los científicos y la que provoca un *click* al sujeto fueran distintas. ¿Pero podría ser aceptado un *click* incorrecto como tal? La respuesta a esta pregunta también es negativa. Si digo que la palabra que me produce el *click* es *x* pero matizo que debo estar equivocado porque la palabra que según los científicos *debería* provocármelo es *y*, habré dejado al menos temporalmente de tomar parte en el juego de lenguaje

⁵ He hecho mención a este intervalo temporal para excluir así la posibilidad de que la palabra pudiera variar sin que el sujeto en cuestión tuviera conciencia de ello.



ordinario de «tener una palabra en la punta de la lengua». Dicho de otro modo: si yo me ciño a nuestro uso común del lenguaje y me reafirmo en que la palabra que me produce el *click* es *x* y no *y*, no podré estar equivocado porque el papel que desempeña el *click* dentro del juego de lenguaje de «tener una palabra en la punta de la lengua» no está relacionado con la comprobación objetiva de un juicio, sino que se trata de una expresión espontánea. El criterio de corrección en este juego de lenguaje, tal y como lo jugamos, no es objetivo sino subjetivo. Eso no quiere decir que el juego sea en sí mismo deficiente o incompleto: simplemente es así o lo jugamos así. Por tanto, un *click* no podría aparecer como erróneo o incorrecto porque hablar de un «*click incorrecto*» supondría la *imposición* de un criterio —en este caso, el testimonio de los científicos— que *dictaría* cuál es la palabra que *debería* provocarnos el *click* aun cuando no lo provoquemos. La consecuencia de semejante imposición no sería el esclarecimiento objetivo de la práctica de «tener una palabra en la punta de la lengua», sino la introducción de una práctica paralela originada a partir de la confusión de un criterio subjetivo con uno objetivo. Así pues, cabe concluir que, al no tener sentido hablar de «*clicks incorrectos*», tampoco lo tiene referirse a «*clicks correctos*», por lo que en este caso no resulta posible comprobación objetiva alguna: lo único que podemos decir de este juego de lenguaje es que a un sujeto le *parece* haber hallado en un momento dado la palabra que decía tener en la punta de la lengua y nadie lo discute.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Cuando se analiza un fenómeno o juego de lenguaje como el de «tener una palabra en la punta de la lengua», se puede estar tentado en aferrarse a la idea de que *debe* existir un mecanismo oculto, una solución simple— y en esa medida hermosa— del problema que se hallaba oculta a nuestra vista hasta el momento mismo en que la hemos descubierto. O lo que es lo mismo, puede resultarnos difícil aceptar una conclusión que, lejos de conllevar el descubrimiento de algún mecanismo oculto, se *reduzca* a la más elemental descripción de una conducta o forma de actuar. Por si fuera poco, la primera alternativa contribuye a alimentar una concepción sofisticada del hombre que invitaría a contemplar al ser humano, no sólo como un ser cuyos actos tienen siempre una justificación, sino también —en consonancia con esa tendencia tan característica de nuestro tiempo en generalizar indiscriminadamente la imagen mecanicista del mundo— como un mecanismo cuya extraordinaria complejidad no dejaría de sorprendernos: de ahí que dicha imagen del hombre pueda llegar a resultar extraordinariamente atractiva y, por ende, difícil de abandonar. En cambio, la segunda alternativa no sólo puede dejarnos con la sospecha de que todavía no hemos llegado a abordar en profundidad el problema de turno, sino que además nos brinda una imagen sumamente *primitiva* del hombre⁶. Al fin y al cabo, en el presente artículo

⁶ Para ilustrar esta idea, puede resultar de ayuda traer a colación una célebre observación de Wittgenstein sobre el origen de nuestro lenguaje: «En este punto, quiero observar al ser humano como



hemos tenido la oportunidad de analizar una práctica lingüística muy extendida según la cual un sujeto —y con él, toda una comunidad de hablantes que son partícipes de la práctica lingüística de «tener una palabra en la punta de la lengua»— está firmemente convencido de que percibir una especie de *click* es la señal inequívoca de que por fin ha conseguido dar con un término o palabra que no acababa de encontrar, cuando en realidad no ha hecho otra cosa que darse por satisfecho con determinada expresión. La práctica lingüística de «tener una palabra en la punta de la lengua» es sólo uno de los ejemplos que cabe aducir para ilustrar la imagen del hombre como un ser primitivo que a menudo se guía por múltiples pautas de reacción instintivas y, por qué no decirlo, irracionales. ¿Pues acaso no es irracional la costumbre de reconocer con entusiasmo o satisfacción que hemos *encontrado* una palabra que teníamos en la punta de la lengua cuando en realidad ni siquiera podemos contrastar si realmente era ésa la palabra buscada? Ciertamente, nos seduce la idea de que *debe* existir una explicación de este fenómeno, el cual parece tornarse poco menos que absurdo si lo contemplamos desde un punto de vista meramente descriptivo.

Otro aspecto a destacar es que ninguna investigación de carácter científico permitirá revelar una supuesta *esencia* del fenómeno de «tener una palabra en la punta de la lengua». Ya que esta práctica lingüística gira única y exclusivamente en torno al testimonio del sujeto que dice tener una palabra en la punta de la lengua, no se podrá desarrollar ningún avance científico en relación con el correspondiente *click* independientemente del susodicho testimonio. En otras palabras, el criterio de corrección —aunque aquí no se pueda hablar de una corrección *objetiva* sino meramente *subjetiva*— radicará siempre en el testimonio del individuo en cuestión, por lo que cualquier intento de introducir un criterio distinto no dará lugar a otra cosa que a una práctica paralela, cuando no absurda.

Recibido: junio 2012
Aceptado: febrero 2013



a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento.» Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997, § 475.

¿MÁS ALLÁ DE LOS DERECHOS HUMANOS?

Pedro S. Limiñana

pesanlimi@yahoo.es

Centro Asociado UNED (Las Palmas de Gran Canaria)

RESUMEN

Las críticas a los derechos humanos son de dos tipos: externas e internas. Las primeras insisten en la imposibilidad de la existencia de derechos humanos de validez universal, mientras que las segundas apuntan a la insuficiencia de los derechos humanos para proteger la dignidad de las personas. En este artículo se intenta mostrar que las críticas externas son insostenibles, mas no ocurre lo mismo con las internas. Y es que si la idea de dignidad del ser humano sigue resultando plausible, los derechos humanos serán insuficientes para protegerla mientras no se orienten hacia la realización efectiva de la justicia, es decir, hacia la distribución igualitaria de la riqueza y el poder.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos, universalismo, relativismo, multiculturalismo, dignidad, libertad, igualdad, libertarismo, individualismo.

ABSTRACT

«Beyond human rights?». The human rights criticisms are of two types: external and internal. The first insist on the impossibility of the existence of universal human rights, while the latter point to the failure of human rights to protect the dignity of people. This article attempts to show that the external reviews are unsustainable, but not so with the inmates. If the idea of human dignity still find plausible, human rights will be insufficient to protect it while not geared towards the effective realization of justice, that is, to the equal distribution of wealth and power.

KEY WORD: Human rights, universalism, relativism, multiculturalism, dignity, freedom, equality, libertarianism, individualism.

Los derechos humanos han sido calificados como derechos universales precisamente porque son esas exigencias morales¹ básicas que se deben reconocer a todo ser humano en tanto que ser humano; sin embargo, no todos los autores estarían de acuerdo a la hora de afirmar la pretendida universalidad de los derechos humanos. En efecto, ésta ha sido puesta en tela de juicio desde diversos frentes, tal como ha





señalado Amelia Valcárcel². La universalidad de los derechos humanos remite al universalismo moral ilustrado, de ahí que el debate entre los defensores y detractores de los derechos humanos haya tenido en las últimas décadas como trasfondo las disputas entre los que se decantan a favor o en contra del legado de la modernidad, es decir, el enfrentamiento entre modernos y postmodernos. Los primeros, nos dice Valcárcel, acusan a los postmodernos de encubrir, con el pretexto de defender la tolerancia y el derecho a la diferencia, el irracionalismo axiológico y el «todo vale», mientras que los segundos sostienen que quienes se aferran al universalismo moderno son etnocéntricos y practican una suerte de totalitarismo racionalista, pues pretenden imponer sus propios valores al presentarlos como universales y racionalmente fundados.

Valcárcel, por su parte, va a llevar a cabo una defensa del universalismo, pero de un universalismo respetuoso con las diferencias siempre que éstas admitan, a su vez, las divergencias. En efecto, la autora señala que universalismos hay de varios tipos y no faltan los falsos universalismos, los que pretenden imponer lo local presentándolo como universal, que desprecian las diferencias y no las aceptan. Sin embargo, el universalismo bien entendido, no sólo no rechaza las diferencias sino que las considera como un derecho. Ahora bien, tal universalismo afirma que la defensa de la diferencia, si no quiere ser inconsistente, parte siempre del reconocimiento previo de la igualdad, pues es la igualdad política de los ciudadanos la que obliga a reconocer el derecho a la diferencia. Y la crítica según la cual el universalismo así entendido, igualitario, no es más que un rasgo cultural occidental no hace, a juicio de Valcárcel, más que corroborar la validez de dicho universalismo igualitario: «Si lo afirmamos algunos de nosotros, que el universalismo es una peculiaridad nuestra demasiado idiolectal como para ser exportada, ésta es una afirmación relativamente a contracorriente, en cuyo caso se convierte en un ejemplo de divergencia que no ataca, sino que prueba la consistencia del modelo; el conjunto admite la diferencia como posibilidad estructural. Si lo dicen ellos (quienes fueran, los exteriores a nosotros), en ese caso nos plantean una divergencia que cabe en nuestro modelo, pero no en el suyo. Caen en paradoja solicitando atención para lo que no están dispuestos en su caso a atender [...]. En fin, que sólo admitimos aquella diferencia de la que quepa hacer una divergencia y que además la admita en el seno mismo de la diferencia invocada. Resulta que quienes rechazan el universalismo son inconsistentes»³.

La igualdad constituye el fundamento del universalismo, mas se trata de una igualdad abstracta, una igualdad entre individuos que se compadece bien con el hecho de que éstos no sean idénticos pero tampoco totalmente diferentes, pues comparten una humanidad común y el valor de la dignidad humana. Es por ello que Valcárcel afirma que las diferencias en el seno de una sociedad multicultural sólo pueden ser legítimas a partir del reconocimiento de unos principios morales mínimos compartidos por todos, es decir, a partir del reconocimiento de los derechos

¹ Cfr. J. MUGUERZA, *Ética, disenso y derechos humanos*, Madrid, Argés, 1998.

² Cfr. A. VALCÁRCEL, *Ética para un mundo global*, Madrid, Temas de hoy, 2002.

³ A. VALCÁRCEL, *ob. cit.*, p. 29.

humanos. En definitiva, lo que Valcárcel propone es que el multiculturalismo bien entendido se deber regir por dos principios: la igualdad de derechos y la tolerancia hacia las diferencias. Porque el hecho de que todos hayan de tener los mismos derechos implica que deben aceptarse todas las diferencias siempre y cuando éstas no atenten contra los derechos individuales.

La posición de Valcárcel es similar al pluralismo sostenido por Adela Cortina⁴, quien lo presenta como una fórmula intermedia entre lo que desde Weber se ha dado en llamar monismo moral y politeísmo axiológico. El monismo moral es aquella situación propia de las sociedades premodernas en la que todos los miembros de la sociedad comparten una misma visión del mundo y tienen un único sistema de valores, un código moral único. El politeísmo axiológico, en cambio, es característico de las sociedades modernas, en las que distintos individuos o conjuntos de individuos tienen cosmovisiones diferentes y asimismo mantienen distintos códigos morales. Pues bien, el pluralismo moral pretende ser una alternativa a estos dos polos, así como al relativismo, el subjetivismo y el universalismo dogmático, al señalar que debe haber unos mínimos valores universales, compartidos por todos y exigibles a todos; se trata de los mínimos principios de justicia que todo individuo debe estar en disposición de exigir para sí para no ver socavada su dignidad, que constituyen lo que Cortina denomina una ética de mínimos y se reflejan en la tabla de derechos humanos. A partir de esta ética de mínimos, cada uno debe poder desarrollar la forma de vida buena que considere más plausible, de tal manera que puedan convivir distintas éticas de máximos, es decir, de éticas constituidas por esos valores propios de las diferentes concepciones de la vida buena, que ya no tiene sentido que se puedan exigir a los demás, aunque sea legítimo que cada uno invite a los otros a participar de su propia concepción moral.

Sin embargo, el reconocimiento de los derechos humanos como principios morales mínimos reclamado por las filósofas de marras dista mucho de ser aceptado universalmente. Valcárcel señala cinco grandes críticas que en la actualidad deben afrontar quienes defienden la universalidad de los derechos humanos.

En primer lugar, las críticas que se han llevado a cabo desde posiciones multiculturalistas que bajo la bandera del derecho a la diferencia consideran los derechos humanos como una manifestación cultural occidental; en segundo lugar, las realizadas desde el pensamiento de izquierdas ante la inclusión del derecho de propiedad; en tercer lugar, las derivadas de los problemas de fundamentación de los derechos humanos; en cuarto lugar, las críticas que se centran en que los derechos humanos, por más que se reconozcan formalmente, no se aplican en la práctica y se conculcan sistemáticamente; y, por último, y relacionada con la anterior, la realizada por autores como Victoria Camps, quienes consideran que a la tabla de derechos humanos hay que añadirle su correspondiente tabla de deberes a fin de evitar su violación sistemática y garantizar su efectiva realización.

⁴ Cfr. Adela CORTINA, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1989.



A mi modo de ver, estas cinco posiciones críticas con respecto a los derechos humanos son en realidad de dos tipos diferentes, pues mientras unas apuntan tan sólo a su insuficiencia, otras pretenden situarse *más allá de los derechos humanos*. Las críticas del primer grupo bien pueden ser consideradas críticas internas, pues, en rigor, no ponen en cuestión que deba haber un reconocimiento universal de los derechos humanos, sino tan sólo que, tal como existen realmente, son insuficientes para proteger la dignidad de las personas. Aquí debemos pues incluir las críticas cuarta y quinta, las que ponen el acento en que efectivamente no se aplican y en la ausencia de una tabla de deberes que haga más efectivos los derechos humanos. Y aunque algunos autores han querido encontrar en el hecho de que, en la práctica, los derechos humanos no se aplican universalmente un argumento en contra de la validez de éstos, lo cierto es que la crítica a los derechos humanos basada en su falta de aplicación real no sólo no dice nada en contra de su validez sino que, antes al contrario, serviría para corroborarla, pues no tendría sentido indignarse porque los derechos humanos no se respeten efectivamente si no se considerara que realmente debieran ser respetados. Todo lo más que cabría decir a este respecto es que los derechos humanos gozan de validez universal de *iure* aunque, ¡ay!, no de *facto*, lo que viene a significar que tienen validez desde un punto de vista ético, en el ámbito pues del deber ser, pero no terminan de realizarse en la esfera del ser, es decir, en el mundo realmente existente. Y expresada en estos términos, es decir, como crítica interna a los derechos humanos, que, según creo, es como único cabe plantearla, se trata de una crítica que no sólo comparto sino que considero que cualquier defensor de los derechos humanos debe suscribir.

En el segundo grupo, aquel que se centra en señalar que la pretensión de validez universal de cualquier suerte de derecho individual es una falacia, se hallaría, de pleno derecho, la crítica multiculturalista, por seguir usando la expresión empleada por Valcárcel, cuyos defensores, como hemos dicho, abogarían, implícita o explícitamente, por situarse más allá de los derechos humanos. En lo que se refiere a esta crítica multiculturalista, más o menos postmoderna, más o menos relativista, ya hemos visto la acertada respuesta que da la propia Valcárcel. Mas conviene en este punto recordar la crítica al relativismo moral llevada a cabo por Ernsnt Tugendhat, quien ha puesto de relieve las dificultades de sostener las tesis relativistas cuando se trata de las propias convicciones morales. En efecto, Tugendhat señala que existen diversos factores que en principio llevan a pensar en la plausibilidad del relativismo. La propia historia de la moral así como la multiplicidad de concepciones morales existentes, en ocasiones contradictorias, parecen conducir al relativismo y al desenmascaramiento de la moral. El relativismo se hace más fuerte aún si consigue establecer una relación causal entre uno o más factores y alguna determinada convicción moral, pues de ese modo se haría patente el hecho de que las convicciones morales con su pretensión de absolutidad son en realidad relativas a esos factores sociales, económicos, históricos, ambientales o de cualquier índole que las causan. Pese a lo expuesto, Tugendhat recuerda que a la hora de discutir sobre problemas morales, esto se puede hacer desde dos perspectivas: la que se mantiene cuando se habla en primera o segunda persona y la que se adopta cuando se habla en tercera persona. Cuando se intenta dar cuenta de determinadas convicciones morales y se habla en





tercera persona se hace acerca de las convicciones morales de otro y por lo tanto se expresan las razones por las que ese otro tiene dichas convicciones morales, lo cual permite adoptar una posición relativista. Sin embargo, cuando el individuo habla en primera persona —igual que si se habla en segunda persona siempre que se establezca un diálogo con esa segunda persona y no se hable con ella *sobre* ella, pues en ese caso la perspectiva que se adopta es la misma que la de la tercera persona—, el asunto es bien distinto, pues ahora las razones esgrimidas no apuntan a los factores que han causado su convicción moral sino que se trata de dar razones de por qué tiene dichas convicciones desde el punto de vista del contenido de las mismas, es decir, por qué considera adecuadas o correctas sus convicciones morales. Así pues, el relativismo moral sólo es posible cuando nos referimos a las convicciones morales de los otros, en tercera persona, pero no cuando hablamos de las propias, en primera persona. Ello es así porque si adoptásemos la perspectiva relativista para abordar nuestros juicios morales sencillamente dejaríamos de tener la posibilidad de establecer este tipo de juicios, toda vez que lo característico de ellos es su pretensión de absolutidad. Los juicios morales propios quedarían reducidos a meras opiniones *relativas* a factores de diversa índole. «No es posible tener opiniones morales que se puedan estimar como relativas —escribe Tugendhat—, pues con ello estarían descalificadas como opiniones. Podemos estar muy inseguros, tanto sobre nuestras opiniones morales como sobre nuestras opiniones teóricas, pero cuando estamos seguros de que no tienen ninguna pretensión absoluta, no podemos ya mantenerlas. Un auténtico relativista moral no podría por tanto utilizar, excepto en discurso indirecto, un vocabulario moral. Sólo podría expresarse en proposiciones que indicasen sólo preferencia subjetiva, como ‘me gusta’, y por consiguiente tampoco podría formular exigencias a los demás, que, como hemos visto, son constitutivas de las normas sociales»⁵. De la argumentación tugendhatiana se desprende que el relativista, en suma, no habría de sentir cargos de conciencia cuando violara una norma moral ni tampoco indignación cuando la infracción fuera cometida por otro: sencillamente dejaría de tener conciencia moral, lo que, desde luego, no resulta sencillo, pues una cosa es incumplir, como hacemos en muchas ocasiones, los principios morales, y otra bien distinta que lo hagamos sin que ello nos ocasione ningún tipo de problema de conciencia o que dejemos de indignarnos cuando sea otro el que infrinja la norma, sobre todo si la víctima de dicha infracción es uno mismo. Y si damos por buena la argumentación de marras, como quien suscribe hace, entonces debemos concluir no sólo que el relativismo moral se revela insostenible, sino que, puesto que tal relativismo se halla en la base de la crítica multiculturalista a los derechos humanos, su falta de plausibilidad hace que la crítica por parte de quienes enarbolan el derecho a la diferencia como argumento contra los derechos humanos pierda su punto de apoyo.

Con respecto a las críticas segunda y tercera, las relativas a los problemas de fundamentación y las derivadas del derecho de propiedad, cabe incluirlas, como creo

⁵ E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, 1984, traducción española de Jorge Vigil (por la que cito), *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 105.

que deben ser incluidas, en el grupo de las críticas internas a los derechos humanos, si bien es cierto que ambas, llevadas al extremo, bien pudieran formar parte del segundo grupo, el de la crítica externa.

En lo que se refiere a los problemas derivados del derecho a la propiedad, justo es reconocer que una lectura ortodoxa de las críticas de Marx a los derechos del hombre podría conducir a la negación de los derechos humanos sin más. Y es que ciertamente Marx consideró que los proclamados derechos del hombre eran en realidad los derechos del hombre burgués. En efecto, Marx pensaba, contrariamente al idealismo alemán y a la filosofía tradicional, que las relaciones sociales de producción, la estructura económica, constituyen la base real de la sociedad y que es ésta la que genera toda la superestructura ideológica, la conciencia, conformada por todos los elementos intangibles que forman parte de la realidad social, como la religión, la moral, el derecho o el propio Estado. De manera que la ideología, que viene determinada por las relaciones sociales de producción, está constituida por un sistema de ideas que, siendo externo y coercitivo para los individuos, representa los intereses de la clase dominante, los cuales son presentados como si se tratara de los intereses generales del conjunto de la sociedad. De ahí que los derechos del hombre se muestren como los derechos de todos los individuos cuando en realidad, a juicio de Marx, sólo recogen los derechos de los individuos burgueses, a la sazón la clase dominante en el emergente capitalismo del siglo XIX. Sin embargo, y pese a las ideas de Marx respecto a la relación existente entre la estructura económica y la superestructura, tengo para mí que la crítica de Marx a la ideología de los derechos humanos no lo sitúa necesariamente más allá de los derechos humanos. Ello es así porque, al menos implícitamente, Marx comparte el núcleo moral de la teoría de los derechos humanos, toda vez que su interés en la sociedad comunista viene motivado por su interés en la concreción real de la libertad y la igualdad que las revoluciones liberales habían prometido pero no habían realizado. Y puesto que los derechos humanos no son más, ni menos, que el reconocimiento jurídico de las exigencias morales de libertad e igualdad, en suma, de dignidad, entonces cabe afirmar que Marx sólo se opondría a la formulación concreta de los derechos humanos, pero no, al menos no necesariamente, al reconocimiento de una tabla de derechos humanos, acaso otra, de validez, ahora sí, universal. Con esto no quiero decir, ni mucho menos, que el propio Marx pensara en estos términos; tampoco tengo la menor intención de apuntarme a exégeta de la obra de Marx, sino que lo que trato de señalar es que se puede compartir, siquiera sea parcialmente, la crítica de Marx a los derechos humanos entendiéndola como una crítica interna, es decir, asumiendo que todos los seres humanos han de tener reconocidos unos derechos fundamentales en aras de dar respuesta a las exigencias morales de dignidad, libertad e igualdad, y afirmar al mismo tiempo que los derechos humanos, tal como han sido recogidos en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948, resulten insuficientes. Y es que ciertamente las declaraciones de derechos humanos que Marx conoció, a saber, la *Carta de derechos de Virginia* y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, resultantes de las revoluciones americana y francesa respectivamente, pretendían tener carácter de universalidad cuando, en realidad, excluían a buena parte de la humanidad: a todos aquellos que no fuesen varones occidentales burgueses, donde, entre otros, se hallaban la totalidad





de las mujeres y todos los varones de la clase obrera. Y aunque la Declaración del 48 amplía las cartas anteriores, reconociendo a las mujeres como sujetos de iguales derechos e incluyendo los derechos económicos, sociales y culturales, no parece que ello sea suficiente para garantizar la libertad y la igualdad de los individuos, toda vez que en las democracias en las que los derechos humanos han sido incorporados a sus respectivos ordenamientos jurídicos, la capacidad de decisión de los individuos sobre los asuntos públicos es mínima, prácticamente se reduce al derecho a participar en la elección de los representantes, y la igualdad sigue siendo una quimera habida cuenta de las graves desigualdades sociales que aún persisten en nuestras sociedades⁶.

Con respecto al problema de la fundamentación de los derechos humanos, éste también puede entenderse en clave de crítica interna o externa. La propia Valcárcel trae a colación las posiciones de autores tan dispares como Norberto Bobbio y Alasdair MacIntyre, que a mi modo de ver constituyen ejemplos de uno y otro tipo de críticas. Tal como señala Valcárcel, MacIntyre afirma que los derechos humanos son una invención occidental cuyo origen se remonta a la Europa del siglo xv, pero en ningún caso, precisamente por su carácter histórico, se pueden considerar como algo inherente a la condición humana. Y es esa historicidad la que vendría a demostrar que los derechos humanos no disponen de ningún tipo de fundamentación. En efecto, MacIntyre señala que a pesar de que la expresión «derechos humanos» se utilice comúnmente en la actualidad para referirse a una serie de derechos que afectarían por igual a todos los individuos humanos por el mero hecho de serlo, lo cierto es que tales derechos no existen, que se trata de ficciones cuya creencia es absurda. Y justifica su afirmación señalando que jamás nadie ha conseguido ofrecer buenas razones que fundamenten la creencia en la existencia de los derechos humanos. «No existen tales derechos —escribe MacIntyre refiriéndose a los derechos humanos— y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios. La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan»⁷.

La negación de la existencia de los derechos humanos expresada por MacIntyre parece estar referida a un concepto iusnaturalista de los mismos. De hecho se refiere a estos derechos como «derechos humanos o naturales», y para apuntalar su tesis de la inexistencia de tales derechos se remonta al iusnaturalismo del siglo xviii, al intuicionismo del xx, a la falta de justificación racional de los derechos humanos en la Declaración Universal de 1948 y, finalmente, alude a Ronald Dworkin, un declarado defensor de los derechos humanos que, sin embargo, dice MacIntyre, reconoce que no es posible demostrar que los derechos humanos existan. Afirmar

⁶ Sobre este asunto, cfr. mi trabajo «La democracia como exigencia ética. Una crítica libertaria a los derechos humanos», en prensa.

⁷ A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, 1984, traducción española de Amelia Valcárcel (por la que cito), *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 95 y s.

que los derechos humanos no existen en tanto que derechos naturales es algo que podría suscribir cualquier defensor no iusnaturalista de los derechos humanos, pues, en efecto, el iusnaturalismo descansa en última instancia en posiciones metafísicas en la medida en que apela a una supuesta naturaleza otorgadora de derechos y, por ende, no puede ser plausible en la era del pensamiento postmetafísico. Ahora bien, en tanto que derechos positivos, es decir, en tanto que derechos efectivamente reconocidos en la Declaración del 48 así como en los distintos ordenamientos jurídicos que la suscriben, no cabe duda de que los derechos humanos sí existen. Y aunque su existencia positiva no es lo que MacIntyre pone en duda, sino más bien la posibilidad de fundamentación de los mismos, de ahí que arremeta contra la existencia de los derechos humanos como derechos naturales, no está claro que la única manera de hallar un fundamento para los derechos humanos sea desde dentro del iusnaturalismo, pues ha habido otros intentos de fundamentación de los derechos humanos, sobre los que enseguida habremos de volver, que reniegan igualmente de la metafísica iusnaturalista.

Sea como fuere, la crítica de MacIntyre abarcaría a cualquier intento de fundamentación ética de los derechos humanos, pues éste no se limita a señalar que los derechos humanos carezcan de fundamentación, sino que afirma igualmente que tampoco la moral moderna tiene fundamento de ninguna clase. Para MacIntyre, el proyecto ilustrado de fundamentar racionalmente la moral estaba abocado al fracaso. En efecto, MacIntyre reconoce a Nietzsche el mérito de haber sido el primero en entender con claridad que las apelaciones de la filosofía moral ilustrada a una suerte de racionalidad objetiva en realidad no eran sino expresiones de la voluntad subjetiva, si bien se apresura a señalar que la crítica nietzscheana a toda la moral constituye una generalización ilegítima del estado de la moral de su época. Y es que la grandeza de Nietzsche, en opinión de MacIntyre, consiste no tanto en las soluciones que propone, que MacIntyre tilda de frívolas, sino en la dedicación seria a la búsqueda del modo en que los individuos habrían de poder inventar una nueva tabla de valores. De esta forma, la crítica de Nietzsche únicamente se torna pertinente a raíz del fracaso del proyecto ilustrado, el cual sólo pudo acometerse una vez que el aristotelismo había entrado en decadencia; pero si la posición de Aristóteles pudiera hacerse plausible de algún modo, entonces el programa nietzscheano de crítica de toda la moral anterior dejaría de tener sentido. Tal es el propósito de MacIntyre: demostrar que el proyecto ilustrado estaba abocado al fracaso porque conduce necesariamente al nihilismo de Nietzsche y a su propia destrucción, pero que no era en absoluto inevitable que se llevara a cabo. «Por lo tanto —escribe MacIntyre—, lo que revela la conjunción de la argumentación filosófica e histórica es que o bien continuamos a través de las aspiraciones y colapso de las diversas versiones del proyecto ilustrado hasta recalar en el diagnóstico de Nietzsche y la problemática de Nietzsche, o bien mantenemos que el proyecto ilustrado no sólo era erróneo, sino que ante todo nunca debería haber sido acometido»⁸.

⁸ *Ibíd.*, p. 152.

Salir del callejón sin salida en el que, a juicio de MacIntyre, se halla la filosofía moral moderna, pasaría pues por el abandono del proyecto ilustrado de encontrar fundamentos racionales para los juicios morales y retornar a una filosofía moral preilustrada, premoderna, es decir, a lo que pudiera seguir siendo válido del aristotelismo vigente antes de la irrupción de la modernidad. Lo que MacIntyre propone es sustituir la moral de las reglas propia de la ética moderna por una moral de las virtudes característica de la ética premoderna. Y puesto que lo central de la ética moderna está constituido por las exigencias kantianas de universalidad de las normas morales, dignidad de los seres humanos y autonomía de los sujetos morales, recogidas respectivamente en la primera, segunda y tercera formulación del imperativo categórico, entonces se entiende mejor el recelo de MacIntyre con respecto a la validez universal de los derechos humanos. Pues en la medida en que éstos tratan de proteger la dignidad de las personas, resulta evidente que se sustentan sobre el imperativo categórico, de suerte que si éste carece de justificación, si toda la moral moderna presenta este problema de fundamentación, entonces no puede resultar plausible la supuesta universalidad de los derechos humanos.

Así pues, la crítica de MacIntyre a los derechos humanos y a la ética moderna en general conduce al abandono de la autonomía moral de los individuos y al retorno a una ética caracterizada por la heteronomía moral y la autoridad de la tradición. Y aunque nosotros hemos incluido la crítica de MacIntyre a los derechos humanos en las críticas externas, aquellas elaboradas por quienes pretenden situarse más allá de los derechos humanos —expresión que, por supuesto, MacIntyre no emplea—, lo que resulta de la propuesta de MacIntyre, habida cuenta de su interés por regresar a un universo moral premoderno, es más bien un intento de retrotraernos *más acá de los derechos humanos*. Paradigma este que es extensivo a la crítica multiculturalista, por cuanto quienes la suscriben recelan de la razón como agente legitimador de las concepciones morales y apelan, como no puede ser de otro modo desde la perspectiva relativista, a las distintas tradiciones culturales como fuente de normas y valores.

Por lo demás, como ya hemos señalado, el problema de la fundamentación de los derechos humanos se puede entender también como crítica interna, que es como, a mi modo de ver, ha de entenderse el planteamiento de Bobbio sobre esta cuestión. En realidad, Bobbio no hace ninguna crítica a los derechos humanos por su falta de fundamentación, sino que más bien lo que hace es *resolver* el problema eludiéndolo, pues, a su juicio, los derechos humanos, habida cuenta del consenso general existente en cuanto a su validez expresado en la Declaración de 1948, no presentan ningún problema de fundamentación. Es por ello que para Bobbio el verdadero problema que han de afrontar los derechos humanos es el de su efectiva protección. Y en una línea similar se ha expresado Valcárcel, cuando afirma, en contra de los intentos trascendentalistas de fundamentación de los derechos humanos como los emprendidos por John Rawls o Jürgen Habermas, que los derechos humanos constituyen unos principios mínimos que, sin llegar a ser autoevidentes, son autorreferentes. «Esta tabla de mínimos —señala Valcárcel— no es, sin embargo, autoevidente, porque no hay principios autoevidentes, ni morales ni de otra índole. La misma idea de evidencia es excesiva; más modestamente, la tabla de mínimos del humanismo pretende ser tan sólo autorreferente. Los derechos humanos no son una mera aspiración futura,



son los contenidos de esa tabla. Su génesis ha sido histórica, no trascendental, pero ello no le resta validez ni realidad»⁹.

Que el origen histórico de los derechos humanos no les resta validez no es algo que, según creo, quepa discutir, pues ni la historicidad ni la tradición restan legitimidad. Pero la cuestión es que tampoco la otorgan. Quiere ello decir que la solución de Valcárcel, siendo más pragmática que trascendental, puesto que apela a la facticidad del consenso sobre la validez de los derechos humanos, viene a ser muy similar a la propuesta por Bobbio y, por lo tanto, deja sin resolver la pregunta fundamental, la que sin duda formularían los críticos —externos e internos— de los derechos humanos, a saber, por qué razón éstos habrían de tener validez. Y es que la legitimidad del derecho, por más que en este caso se trate de los derechos humanos, no puede ser autorreferencial: el derecho no se puede legitimar a sí mismo. De ahí que la vía del consensualismo, pragmático o trascendental, lo mismo da para el asunto que nos ocupa, resulte insuficiente para la búsqueda de la fundamentación ética de los derechos humanos, tal como ha visto con claridad Javier Muguerza.

En efecto, tras repasar los intentos de Karl Otto Apel y de Habermas de hallar un fundamento racional para las normas morales, el cual podría servir de fundamento ético de los derechos humanos, Muguerza llega a la conclusión de que el consensualismo propuesto por los promotores de la ética discursiva resulta incapaz de suministrar semejante fundamento. Y es que Apel y Habermas afirman que el criterio de fundamentación moral ha de ser en última instancia el consenso entre los afectados, y por más que desde la ética del discurso se insista en que tal consenso no puede consistir en un mero acuerdo fáctico sino que ha de ser alcanzado mediante lo que Habermas denomina un discurso práctico, es decir, una suerte de diálogo en el que los interlocutores participan libres de cualquier tipo de coacción, de manera que sólo la fuerza de los argumentos es lo decisivo para alcanzar el consenso, lo cierto es que un procedimiento semejante presupone las exigencias de libertad e igualdad de los participantes, que es precisamente lo que se busca fundamentar cuando se trata de la fundamentación ética de los derechos humanos. «A la hora de tornarse operativo —escribe Muguerza—, el consensualismo de Habermas, o de Apel, no parece llevarnos mucho más lejos, por desgracia, que el puro y simple convencionalismo, o consensualismo de Bobbio si lo preferimos decir así. Pensemos, por ejemplo, en esos derechos humanos relativos a las exigencias de libertad e igualdad de que se hablaba en el inicio de esta exposición. Habermas parecía darlos por supuestos cuando afirmaba que los participantes en la praxis argumentativa habían de tomar en cuenta la posibilidad, y aun la necesidad, de que todos los potencialmente interesados participasen (precisamente como libres e iguales, y no de otra manera) en una búsqueda cooperativa del consenso. En cuyo caso, la libertad y la igualdad vendrían a ser ahí *condiciones trascendentales, o cuasi-trascendentales*, de posibilidad del discurso mismo»¹⁰.

⁹ A. VALCÁRCCEL, *ob. cit.*, p. 48.

¹⁰ J. MUGUERZA, *ob. cit.*, pp. 56 y s.



Ante el fracaso de la estrategia consensualista en el intento de hallar un fundamento ético para los derechos humanos, Muguerza se propone abordar la cuestión empleando una estrategia distinta, centrada en el disenso en lugar del consenso, lo cual resulta a todas luces pertinente, pues en la historia de la conquista de los derechos humanos el disenso jugó siempre un papel esencial, toda vez que las luchas por las conquistas de marras, como bien recuerda Muguerza, estuvieron protagonizadas por individuos o grupos de individuos disidentes respecto de un consenso anterior, generalmente recogido en el ordenamiento jurídico en vigor, que les negaba tales derechos. Y si los filósofos del consenso habían puesto el énfasis en la primera formulación del imperativo categórico kantiano, en el principio de universalización, si bien dialógicamente reformulado, desde la «alternativa del disenso», que es como Muguerza denomina a su intento de fundamentación disensual o negativa de los derechos humanos, se va a poner el acento en la segunda formulación del imperativo categórico, aquella que en su día Muguerza denominara el «imperativo de la disidencia», por considerar que, en rigor, lo que tal imperativo ordena al sujeto moral es decir «No» allí donde prealezcan la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad. Como se sabe, la segunda formulación del imperativo categórico reza como sigue: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio»¹¹. Esta segunda formulación del imperativo categórico es denominada por Muguerza imperativo de la disidencia porque, como se puede ver, tiene un marcado carácter negativo en el sentido de que más que prescribir lo que se debe hacer, lo que hace es ordenar lo que no se debe. En efecto, Kant entiende que el hombre es un fin en sí mismo porque en la medida en que es un ser racional está dotado de autonomía y por tanto es portador de un valor absoluto, de dignidad y no precio, por lo que *no* puede ser tratado nunca como un simple objeto, *no* puede ser instrumentalizado, sino que ha de ser tratado siempre, al mismo tiempo, como un fin en sí mismo, que es lo que ordena la segunda formulación del imperativo categórico, el acertadamente denominado imperativo de la disidencia. Y tal imperativo de la disidencia nos ha de servir de instancia crítica desde la que poner en tela de juicio cualquier pretendida legitimidad que quisiera situarse por encima de la condición de todo ser humano como fin en sí mismo, es decir, que aspirara a superar la dignidad inherente a toda persona.

La dignidad del ser humano y el consecuente imperativo de la disidencia constituyen pues, en principio, el fundamento ético de los derechos humanos. Mas tal afirmación dista mucho de resolver el problema de la fundamentación, pues como Muguerza reconoce, restaría aún dilucidar por qué habríamos todos de aceptar la concepción kantiana del ser humano como un fin en sí mismo, es decir, como un ser dotado de dignidad.

¹¹ I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. española de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2006, p. 116.





En su intento de vindicar la tesis kantiana según la cual el hombre es un fin en sí mismo, Muguerza se va a apoyar en la ética del respeto recíproco desarrollada por Tugendhat, para quien es un hecho empírico que los individuos mantienen relaciones volitivas de afirmación y negación tanto con respecto a sí mismos como en relación a los demás. Estas relaciones recíprocas hacen que el individuo se sienta como uno entre todos y ello conduce a la moral del respeto recíproco: «A la pregunta de por qué tengo que limitar mi libertad según estas normas precisas —escribe Tugendhat—, para ser objeto de afirmación por parte de todos, respondo así: porque estas normas tienen la propiedad de ser buenas para todos, y porque tú eres uno de todos. La moral así fundada es la moral del respeto recíproco, que ordena reconocerse (considerarse) prácticamente unos a otros como ‘fin en sí’»¹².

Esta moral del respeto recíproco habría de constituir, tanto para Tugendhat como para Muguerza, el núcleo de cualquier otra moral posible y se basa, como se aprecia con facilidad, en la segunda formulación del imperativo categórico, toda vez que el respeto no es otra cosa que el reconocimiento del otro como fin en sí mismo, tal como prescribe el mandato kantiano. Sin embargo, Muguerza señala que en la teorización tugendhatiana el imperativo de la disidencia presupone el principio de universalización, ya que éste se halla en la base de la moral del respeto recíproco. Y es dicha presuposición la que a Muguerza no le parece necesaria: «A mi modo de ver —observa Muguerza—, la argumentación de Tugendhat se desenvuelve de manera que el imperativo de la disidencia *tendría que presuponer* el principio de universalización, ya que éste se halla en la raíz de su concepción de la moral del respeto recíproco, válida al mismo tiempo para *uno* que para *todos*. Pero quizá tal presuposición sea prescindible, pues el imperativo de la disidencia podría valer en principio *para un solo individuo*, a saber, *el que disiente* y hace suya la moral del respeto recíproco entendida como *la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio*, esto es, como un mero instrumento (donde la resolución de ‘no tolerar ser tratado únicamente como un medio’ ostentaría de algún modo un *prius* sobre la consecuente resolución de ‘no tratar a nadie únicamente como un medio’, es decir, sería previa a la reciprocidad y no sólo al principio de universalización). Aunque, naturalmente, de lo antedicho se desprende que el *individualismo ético* no equivale a un imposible *solipsismo ético* y ha de admitir de buena gana la pregunta acerca de qué pasa con los restantes individuos»¹³.

En lo que a mí respecta, no pondría objeciones al *prius* del que nos habla Muguerza, pues tengo para mí que el individuo que tolera ser instrumentalizado no tiene respeto por su propia persona y dudosamente mostrará reticencias a instrumentalizar a los demás si ello va en su propio beneficio, o lo que es lo mismo,

¹² E. TUGENDHAT, *ob. cit.*, p. 181. Para una exposición más amplia del pensamiento ético de Tugendhat, puede verse mi trabajo *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Las Palmas de Gran Canaria, ULPGC, 2009.

¹³ J. MUGUERZA, *ob. cit.*, p. 68.

quien no se respeta a sí mismo difícilmente respetará a los demás. Mas no tengo tan claro que ello no sea también así en la moral del respeto recíproco de Tugendhat, toda vez que el individuo se halla siempre en el centro de su intento de fundamentación de la moral. De hecho, muy resumidamente, la argumentación de Tugendhat es como sigue: primero, las normas están fundamentadas para el individuo si es bueno para él que todos las cumplan; segundo, están fundamentadas para todos si es bueno para todos en la misma medida que todos las cumplan; y tercero, el criterio «bueno para todos en la misma medida» se fundamenta en que el individuo, que es el que ha de encontrar razonable someterse a un sistema normativo y la consiguiente restricción de su libertad, se considera a sí mismo como uno entre todos y, por ende, entiende que lo que es bueno para todos en la misma medida es bueno para él. El individuo tiene pues que asumir en su fuero interno la validez de las normas en cuestión, pues de lo contrario la infracción de la norma por su parte no acarrearía ningún tipo de sanción interna, es decir, no sería moralmente vinculante. Como se ve, se parte del individuo y su autonomía y se llega a la universalidad de las normas morales. Y algo similar ocurre en la argumentación de Muguerza, en la que se presupone la autonomía moral del individuo y se va desde el imperativo de la disidencia como un mandato válido para un solo individuo —no tolerar ser tratado como medio— al imperativo de la disidencia válido para todos y, por ende, constitutivo del principio de universalización —no tratar consecuentemente nunca a nadie como medio—. Mas interpretaciones de Tugendhat aparte, lo cierto es que la prioridad que el individuo ha de dar a su propia dignidad como persona ofrece pocas dudas, pues sólo quien es capaz de exigir respeto está en disposición de respetar a los demás, del mismo modo que quien exige un trato digno para su persona se ve obligado a tratar a los demás con el debido respeto, es decir, como seres dotados de dignidad.

El núcleo del intento de fundamentación ética de los derechos humanos llevado a cabo por Muguerza, de la «alternativa del disenso», está constituido por el individuo, de ahí que el propio Muguerza se vea impelido a dilucidar cuál es el concepto de individuo que subyace a su propuesta. Para ello procede a distinguir el sujeto moral del sujeto empírico. En realidad, tal como el propio Muguerza explica, no se trata de sujetos distintos, sino simplemente de señalar que el sujeto moral es el «sujeto en su integridad» y por lo tanto no puede quedar reducido a aquella dimensión del sujeto que puede ser observable empíricamente. Y es que el individuo habrá de ser considerado como fin en sí mismo precisamente en tanto que sujeto moral, pues es justamente por su condición de sujeto moral por lo que el hombre es un ser dotado de dignidad, la cual deriva de la libertad inherente al ser humano, por más que éste se halle condicionado, en tanto que sujeto empírico, por factores naturales, sociales o históricos: «De la misma manera que, todavía un ejemplo más —aclara Muguerza—, podemos vernos sometidos en tanto que sujetos empíricos a toda suerte de condicionamientos naturales o sociohistóricos, mas no nos será dado decir que ninguno de tales condicionamientos nos impide ser ‘libres’ sin renunciar al mismo tiempo a nuestra condición de sujetos morales. En esa subjetividad, de la que brotan indisociablemente unidas nuestra autoconciencia y nuestra autodeterminación,



es donde, en fin, radica la ‘dignidad humana’, esto es, aquello que hace que seamos ‘sujetos’ y no ‘objetos»¹⁴.

El sujeto moral, continúa Muguerza, tampoco debe ser confundido con el sujeto de derechos, pues éste no es sino una de las múltiples formas en las que se presenta el sujeto empírico. Por lo demás, el sujeto moral es siempre un individuo, mientras que el sujeto de derechos puede ser tanto un individuo como una colectividad. Mas aunque uno y otro no deban confundirse, lo cierto es que los sujetos morales tienen la aspiración de que se les reconozca como sujetos de derechos, y entre los derechos que los sujetos morales, es decir, los individuos, pretenden que les sean reconocidos destacan, por encima de cualesquiera otros, los derechos humanos. Y así llega Muguerza a la conclusión de que el fundamento de los derechos humanos se halla en la libertad del individuo, pues antes de cualquier reconocimiento de dichos derechos, y en la medida en que mientras tal reconocimiento no sea efectivo éstos son exigencias morales, es el propio individuo el que, en su condición de sujeto moral, se los arroga a sí mismo y disiente frente a quien, individuo o grupo, no está dispuesto a reconocerlo como un sujeto y pretende reducirlo a un mero objeto.

Sobre la base de la libertad del individuo que hace de éste un sujeto moral se revela pues plausible la fundamentación disensual de los derechos humanos propuesta por Muguerza. Una libertad que, insistimos, es inherente al ser humano pues éste es, como señalara José Luis L. Aranguren, constitutivamente moral y en ningún caso puede ser amoral¹⁵. En efecto, Aranguren lleva a cabo esta afirmación a partir de su distinción entre moral como estructura, moral como contenido y moral como actitud. Tal como explica Aranguren, los seres humanos no disponen de un patrón de conducta predeterminado biológicamente que proporcione respuestas automáticas ante determinadas situaciones. Es por ello que tienen necesariamente que ajustar su comportamiento a las situaciones concretas, por lo que continuamente se ven en la obligación de tomar decisiones. A esa necesidad de tomar decisiones continuamente, que es justamente en lo que radica la libertad humana, es a lo que Aranguren denomina *moral como estructura* y, atendiendo a la misma, parece claro que el ser humano es constitutivamente moral pues no puede ser nunca amoral precisamente porque está abocado a tener que elegir, pues incluso si eligiera no elegir, ello constituiría ya una elección.

Ahora bien, estas elecciones no ha de realizarlas el ser humano arbitrariamente sino que se llevan a cabo siempre a partir de un marco normativo, pues los individuos deben ajustar su comportamiento a partir de un sistema de preferencias desde la perspectiva de la justicia, de lo que está bien. Y a este marco normativo, a este sistema de preferencias, es a lo que Aranguren denomina *moral como contenido*. Atendiendo a la moral como contenido o la moral vivida, es decir, al conjunto de normas que regulan nuestro comportamiento tomando como criterio lo que se considera correcto, bueno o justo, los individuos pueden ser morales, cuando observan

¹⁴ *Ibíd.*, p. 71

¹⁵ Cfr. J.L.L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.



dichas normas, o inmorales, cuando las violan. En suma, los individuos pueden ser morales o inmorales desde el punto de vista de la moral como contenido, pero lo que no pueden ser nunca es amorales, pues la moral como estructura los hace constitutivamente morales.

Estas decisiones morales que las personas se ven obligadas a tomar continuamente son siempre, a juicio de Aranguren, individuales, por lo que los sujetos morales habrán de ser siempre y exclusivamente los individuos. La conciencia moral es, pues, una conciencia solitaria, lo que no impide que sea a la vez una conciencia solidaria, ya que por más que los individuos hayan de tomar sus decisiones morales en la soledad de su conciencia, estas decisiones habrán de ser solidarias si es que pretenden ser genuinamente morales. El individuo debe por tanto abrirse solidariamente hacia los otros, y esta apertura solidaria hacia el otro es lo que Aranguren denomina *moral como actitud*, que puede dar lugar a una *ética de la alteridad*, cuando el otro es un *alter*, es decir, cuando el otro es un *otro conocido*, o a una *ética de la aliedad*, cuando el otro es un *alius*, es decir, un *otro desconocido, impersonal o generalizado*¹⁶.

Las ideas de Aranguren acerca de la soledad y solidaridad de la conciencia se hallan en la base del individualismo ético de Muguerra, quien coincide con aquél no sólo al afirmar que los individuos son los únicos sujetos morales posibles, como ya hemos dicho, sino también al señalar que la soledad del sujeto moral no tiene nada que ver con ninguna suerte de egoísmo racional, pues «su soledad no excluye en modo alguno su solidaridad y de ahí que con Aranguren podamos caracterizarlo a la vez como ‘solidariamente solitario’ y como ‘solitariamente solidario’¹⁷.

El concepto de moral como estructura de Aranguren y su concepción del hombre como un ser constitutivamente moral es heredero en cierta medida de la concepción antropológica sostenida por Sartre¹⁸. Éste afirma, contra la tradición filosófica desde Platón, que en el ser humano no es la esencia la que es anterior a la existencia, sino, antes al contrario, es la existencia la que precede a la esencia. Esto es así precisamente porque el hombre no es un ser acabado sino que es siempre proyecto. El hombre tiene la tarea de hacerse a sí mismo y es por tanto responsable de sí mismo. Ello se debe, y ésta es la base del existencialismo sartreano, a la inexistencia de Dios, pues si Dios no existe entonces el hombre está solo, no dispone de ninguna instancia en la que apoyar sus acciones ni sus decisiones. El hombre sólo se tiene a sí mismo como fundamento de sus elecciones y ello lo convierte en un ser intrínsecamente libre. De ahí la célebre sentencia sartreana: «El hombre está condenado a ser libre». Condenado porque el hombre no ha elegido ser, no ha elegido estar en el mundo; condenado porque una vez que se halla en el mundo tiene necesariamente que elegir; pero libre precisamente por su capacidad de elección. Y es que, tal como señala Sartre,

¹⁶ Cfr. J.L.L. ARANGUREN, *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1963.

¹⁷ J. MUGUERZA, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?», en J. A. GIMBERNAT (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 95.

¹⁸ Cfr. J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, en C. GÓMEZ (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002.





el hombre es libre justamente porque tiene que elegir, mas de la obligación de elegir no puede escapar, pues si decidiera no elegir, ello constituiría ya una elección. Se comprende así la angustia existencial a la que se refiere Sartre como consecuencia de la toma de conciencia por parte del hombre de su propia libertad, pues su condición de ser libre lo convierte en el único responsable de sí mismo, responsabilidad que el hombre tiene para consigo en tanto que individuo y en tanto que ser humano, es decir, el hombre es responsable de sí mismo como individuo pero es asimismo responsable de toda la humanidad y esto es lo que le provoca la angustia.

Un significado parecido a la paradoja de la libertad expresada por Sartre y al concepto de moral como estructura proferido por Aranguren es el de la metáfora «No somos de alambre rígido» señalada por Tugendhat¹⁹. Éste sostiene que lo que distingue al hombre del resto de los animales es el lenguaje proposicional y que éste es el que da la posibilidad a los seres humanos de preguntarse a sí mismos por razones, que es en lo que consiste la deliberación. La deliberación toma entonces la forma de un diálogo que el individuo entabla consigo mismo a fin de encontrar razones que justifiquen ante sí mismo y ante los demás sus creencias acerca del mundo, cuando la deliberación es teórica, o sus convicciones sobre cómo debe actuar, cuando la deliberación es práctica. La deliberación práctica tiene pues el cometido de guiar la acción del hombre y, en última instancia, orientar el querer, la voluntad, para que este querer no quede reducido al mero querer de las inclinaciones y se constituya en un verdadero querer, es decir, en una voluntad racional, en una voluntad apoyada en razones que la justifican. De este modo, Tugendhat entiende que es el lenguaje el que posibilita la libertad humana, pues ésta sólo es posible a partir de la deliberación, la cual sólo se puede llevar a cabo lingüísticamente. Así, cobra todo el sentido la metáfora «No somos de alambre rígido», con la que Tugendhat se refiere al hecho de que los seres humanos no disponemos de un patrón de conducta predeterminado sino que, antes bien, tenemos la capacidad de elegir, y hemos de hacerlo, gracias al lenguaje que nos permite deliberar, es decir, indagar sobre las razones que tenemos para justificar una elección.

Así pues, sin necesidad de remontarnos a la concepción kantiana de la libertad como postulado de la razón práctica, podemos afirmar, a la luz de lo expuesto por Aranguren, Sartre y Tugendhat, además del propio Muguerza, que la libertad es inherente al ser humano en tanto que sujeto moral. Una afirmación que, como se ha visto, no necesita sustentarse en ninguna suerte de presupuesto metafísico. Por lo demás, es un hecho empírico que los individuos concretos toman decisiones continuamente, de manera que sus acciones u omisiones, resultado de sus deliberaciones y consecuentes elecciones, les son imputables. Y si esto es así, entonces la alternativa del disenso como fundamento ético de los derechos humanos es básicamente correcta, pues cualquier individuo estaría en disposición de exigir, desde el ejercicio de su libertad, no ser nunca instrumentalizado, no ser jamás tratado como un simple medio,

¹⁹ Cfr. E. TUGENDHAT, *Aufsätze 1992-2000*, Francfort del Main, Suhrkamp, 2001, traducción española de VV, *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002.

como un objeto; de exigir, en definitiva, que se le considerase siempre como un fin en sí mismo, como un ser dotado de dignidad, es decir, como el sujeto moral que es.

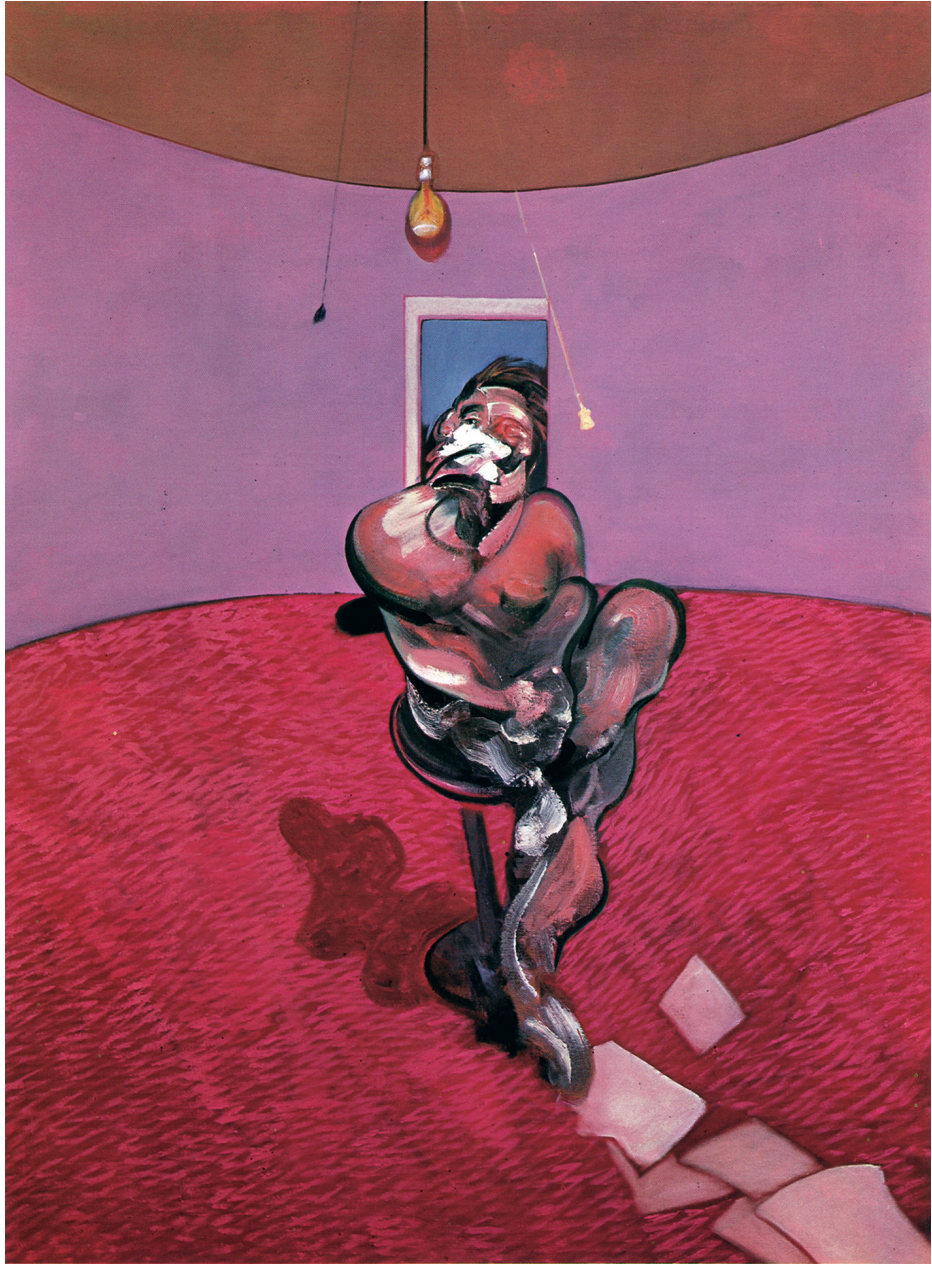
En definitiva, de las diferentes críticas a los derechos humanos sólo resultarían plausibles las internas, pues ya hemos visto cómo las externas, las desarrolladas por quienes ponen el énfasis en la imposibilidad de la existencia de derechos humanos de validez universal, aunque explícita o implícitamente pretenden situarse más allá de los derechos humanos, en realidad invitan a retrotraernos a una suerte de más acá de los mismos. Cuestión distinta es la que ocurre con las críticas internas, pues si bien la alternativa del disenso propuesta por Muguerza se ha mostrado como un intento plausible de resolver el problema de la fundamentación ética de los derechos humanos, éstos siguen revelándose insuficientes. Y tal insuficiencia es la que nos impele a ir verdaderamente más allá de los derechos humanos, puesto que si éstos han de dar respuesta jurídica a las exigencias morales básicas de dignidad, libertad e igualdad, no debiéramos permitir «su vaciamiento de sentido y su degeneración en mera retórica»²⁰, y, sobre todo, debiéramos luchar por que el reconocimiento de los derechos humanos se orientase hacia la realización efectiva de la justicia, pues sin justicia no hay dignidad posible, y por ende, hacia lograr mayores cotas de libertad individual, lo cual pasa por una mayor igualdad, es decir, por una distribución igualitaria de la riqueza, así como por una distribución igualitaria del poder, de suerte que los individuos pudieran participar activa, deliberativa y directamente, y no a través de representantes, en la toma de decisiones públicas que les afectan. En suma, el reconocimiento de los derechos humanos habría de dar lugar a democracias libertarias y no, como hasta ahora ha sido, a meras democracias liberales que se hallan, ¡ay!, bien lejos de garantizar la dignidad de todos los individuos, pues en su seno dan cobijo a la indignidad, empezando por la que supone la desigualdad social extrema y la consecuente falta de libertad.

Recibido: marzo 2013

Acceptado: junio 2013



²⁰ J. MUGUERZA, *Ética, disenso y derechos humanos, ob. cit.*, p. 83.



F. Bacon, 1966.

LA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN LA TEORÍA CRÍTICA

Marcos Hernández y Carlos Marzán

marhern@ull.es/cmarzan@ull.es

Universidad de La Laguna

RESUMEN

Este artículo pretende ser una aproximación a la recepción de la fenomenología por parte de la Teoría crítica. Horkheimer, Marcuse y Adorno interpretarán la fenomenología como culminación y ruptura de la filosofía occidental, y cada uno de ellos la valorará en función del acento que ponga en esos rasgos de coronación o liquidación del idealismo.

PALABRAS CLAVE: Teoría crítica, fenomenología, idealismo, crítica inmanente, materialismo, hermenéutica de la facticidad.

ABSTRACT

«The reception of Phenomenology by critical Theory». This article aims to be an approximation to the reception of Phenomenology by Critical Theory. Horkheimer, Adorno, and Marcuse interpret the Phenomenology as a culmination and rupture of western philosophy, and each of them will be valued based on the accent that put on those features of coronation or liquidation of idealism.

KEY WORDS: Critical Theory, Phenomenology, inmanent critical, materialism, hermeneutic of facticity.

En el panorama filosófico alemán de principios del siglo xx, dominado por las escuelas neokantianas, la irrupción de la fenomenología significó el intento de otorgarle a la filosofía el lugar privilegiado que en otros tiempos le había correspondido. Su empeño por convertirla en una disciplina autónoma, no reducible a mera concepción del mundo, a *Weltanschauung*, ni a problemas de teoría del conocimiento derivados de la ciencia, llevaba aparejada la posibilidad de ampliar el estrecho marco de la experiencia por el que discurría el pensamiento de la época. El propio Husserl la consideró una genuina «necesidad espiritual», la denominó la «más radical necesidad vital» del momento¹. Y es que el papel que la fenomenología pretendía concederle a la filosofía, como saber independiente y como *ciencia estricta*, podría ser capaz de satisfacer la «suprema necesidad teórica [...] para posibilitar una vida dirigida por puras



normas de razón»². Esa idea de filosofía, la crítica al psicologismo y al positivismo, o la atractiva consigna de «volver a las cosas mismas», generaron grandes expectativas en torno a la obra de Husserl. Y uno de sus efectos más inmediatos fue el enorme interés que despertó en amplios círculos de la intelectualidad alemana. Entre los más tempranos seguidores de la fenomenología de Husserl —que asumirán con mayor o menor heterodoxia— se encuentran nombres como los Scheler, Heidegger, Fink, Landgrebe, Reinach, Stein, Conrad-Martius, Geiger o Pfänder. Pero también se aproximaron al pensamiento husserliano algunos de quienes están o estarán en sintonía con posiciones marxistas. Entre éstos se hallan Horkheimer, Adorno y Marcuse. Horkheimer, por recomendación de su maestro Hans Cornelius, se trasladará entre 1920 y 1921 a la Universidad de Friburgo para asistir a las lecciones que Husserl impartía allí. Y aunque su ocupación en cuestiones relacionadas con la fenomenología parece ser una constante, no le dedicó ningún trabajo específico, salvo un ensayo a modo de prueba para su habilitación [*Habilitations-Probevortrag*], o algunos breves escritos destinados a su docencia en Frankfurt³. Adorno, por su parte, no estudió con Husserl, pero en 1924 presentó su tesis doctoral sobre la fenomenología, a la que criticaba desde posiciones próximas a las teorías de Cornelius sobre las cualidades gestálticas (GSA 1, 376). A lo largo de su obra mantendrá, con diferentes modulaciones, su enfrentamiento crítico con el filosofar de Husserl. Marcuse también estudiaría, entre 1929 y 1932, en Friburgo, donde siguió las enseñanzas de Husserl y de Heidegger⁴. La influencia que éstos ejercieron en su pensamiento es perceptible en sus primeros escritos que tienen, además, la impronta de la terminología fenomenológica y heideggeriana. Las páginas que vienen a continuación pretenden ser una aproximación a las complejas relaciones de la Teoría crítica con la fenomenología.

I

En 1910 Hans Cornelius comenzaría su labor docente en la Universidad de Frankfurt. Desde entonces despertaría en sus alumnos el interés por la fenomenología a la que consideraba un pensamiento radicalmente novedoso. Adorno y Horkheimer se conocerán en 1922, precisamente, en los seminarios que Cornelius impartía sobre

¹ E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos*, vol.1, (1910-11), Tübingen, p. 336.

² *Ibid.*, p. 289.

³ M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1985 y ss. vol. 11, pp. 80 y ss., y vol. 10, p. 299 y ss., y 377 y ss., respectivamente. En adelante la obra de Horkheimer se citará entre paréntesis con la abreviatura GSH, seguida del número de volumen y la página.

⁴ Marcuse trató de habilitarse con Heidegger en Friburgo, pero debido al poco interés que éste mostró al respecto, decidió hacerlo en Frankfurt. Será, precisamente, por la mediación de Husserl que Marcuse se pondrá en contacto con Horkheimer. Lo que le llevará a incorporarse al Instituto de Investigación Social en 1932. Cfr. R. WIGGERHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München, dtv, 1988, p. 122.



Husserl. Vinculado a la tradición empirista de Avenarius y Mach, consideraba que la psicología debía estar en la base de toda teoría del conocimiento. Una psicología, de corte empirista, que sostenía que la experiencia era la fuente última del conocimiento, que lo objetivo debía derivarse de «la pura experiencia». Pero abogaba —y en esto coincidía con Husserl— por la ampliación de los límites de la experiencia, y por reconocer conceptos de validez universal, cuyo significado «debe ser mostrado, en última instancia, a través de los elementos inmediatamente dados»⁵. El fundamento del que se servía para mostrar esos elementos era la psicología de la *Gestalt*. Por medio de ella trataba de aproximar las tesis empiristas, de raigambre humeana, con el trascendentalismo de Kant. Para explicar la percepción de la realidad defendía, de un lado, la necesidad de recurrir a las vivencias inmediatas de la consciencia y, de otro, la idea de que esas vivencias se relacionaban en estructuras, según nexos de cualidades gestálticas (*Gestaltqualitäten*), por medio de las cuales se constituyen los conceptos. Estas ideas de Cornelius tropezaban con las de la fenomenología de Husserl⁶. De una parte, porque subrayan el papel que ha desempeñado la psicología en toda teoría del conocimiento y, de otra, porque, frente a Husserl, plantea que la fenomenología no sólo ha de ser descriptiva, sino genética. Y es que, según Cornelius, cuando Husserl analiza los conceptos, les atribuye carácter de inmediatez, pues considera que la generalidad posee una evidencia propia emancipada de las vivencias previas que determinan su significado. Para Cornelius, que Husserl no recurra al análisis genético para explicar el sentido de lo ideal ni el significado de los conceptos, propicia que éstos adquieran un carácter mítico.

En las *Investigaciones Lógicas*, en un apéndice titulado «La teoría de Hume en sus partidarios modernos»⁷, Husserl dirigirá sus críticas contra los planteamientos de Cornelius, a quien reconocía como uno de los autores que ha llevado la teoría psicologista del conocimiento a su máxima radicalidad. Y destaca que, en cuanto teoría psicológica, los desarrollos llevados a cabo por Cornelius eran del máximo interés. No obstante, sus déficits aparecen en la medida en que también es una teoría del conocimiento en la que no se distingue el contenido ideal del conocimiento de su constitución psicológica. Una confusión, sostiene, que adquiere en Cornelius la máxima expresión.

Cornelius pretende explicar la génesis psicológica de los contenidos ideales del conocimiento sobre las vivencias pasadas. Para Husserl, conocer las bases fisiológicas y psicológicas de la mención actual en un sentido genético no deja de ser interesante, pero califica como un contrasentido dilucidar de ese modo lo mentado, ya que supone confundir el proceso del darse con lo dado en sí mismo: «dependería,

⁵ H. CORNELIUS, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, Herausgegeben von Raymund Schmidt, vol. II, Leipzig, 1921, (pp. 81-99), p. 13.

⁶ Acerca de la confrontación entre Cornelius y Husserl, Cfr. I. KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

⁷ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer, (vol. II/1), 1993, p. 207 y ss.



en efecto, de lo ‘conocido de antes’. Es decir, de los contenidos vividos anteriormente, contenidos que son notablemente diferentes en personas distintas y en tiempos distintos»⁸. La concepción de Cornelius respecto de los conceptos generales tiene un carácter nominalista, pues el nombre «reside en las semejanzas singulares vividas [...] [y] resulta una significación que cambia de caso en caso»⁹. Allí donde considera que la conciencia de la universalidad es algo accesible a la descripción, acaba reduciendo la representación universal al recuerdo de la semejanza de los contenidos de la misma, objeto de la percepción interna y es, en esa medida, indescriptible. Ese acercamiento de Cornelius al acto de significar universal se ve frustrado, según Husserl, al sustituir su carácter de acto por un contenido sensible que no es captable fenomenológicamente. Su enfoque genético le conduce a dos confusiones que cuestionan su visión del acto de significar. De una parte, la confusión de un hecho objetivo, según el cual el nombre universal no es más que una semejanza que viene dada por conexiones asociativas, con el hecho subjetivo de que en un acto singular hagamos referencia a una especie. De otra, la confusión que se genera entre la inexactitud de la memoria y la idea de universalidad: «un símbolo de algo singular que —a consecuencia de nuestra constante mezcla de ese algo singular con otras singularidades semejantes— designe todo miembro de una serie de semejanzas, esto es, pueda recordar cada uno de ellos, es ya, según Cornelius, un símbolo universal»¹⁰. En definitiva, la crítica de Husserl a los planteamientos de Cornelius apunta, en última instancia, a su concepción psicologista del conocimiento.

II

Max Horkheimer trató de realizar una habilitación en la que defendía las tesis de Cornelius frente a la fenomenología. En ese escrito muestra «el respeto que le impone la obra de Husserl» (HGS 11, 97), cuyo pensamiento le resulta una empresa filosófica de gran envergadura «vinculada a la situación actual de las ciencias particulares y de la cultura» (HGS 10, 83). Esta consideración que muestra hacia Husserl no la extenderá a sus discípulos (como ocurre con Scheler que será el blanco de sus críticas al final de los años veinte y durante la década de los treinta). A diferencia de los acerbados ataques que Adorno dirige contra Husserl, Horkheimer, por el contrario, intenta tender puentes entre la filosofía de Cornelius y la de Husserl. Quiere combinar el proceder fenomenológico con las ciencias experimentales. Sostiene que eso es posible pues incluso el propio Husserl le había aclarado que, en puntos decisivos, se sentía estrechamente vinculado con los pensamientos de Cornelius (HGS 11, 97). Considera acertada la crítica que hace Husserl al positivismo en las *Investigaciones Lógicas*, e incluso parangona el proyecto husserliano con el

⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* p. 215.



de Kant, aunque afirma que si éste buscaba el fundamento *a priori* de las ciencias físico-matemáticas, Husserl busca el *a priori* de toda ciencia posible en general: «lo que para Kant fue un tema exclusivo de investigación, para Husserl es sólo un caso especial, pues él busca una teoría de todas las posibles formas de teoría» (HGS 10, 316). Sin embargo, a pesar de la valoración positiva que hace de la fenomenología, dirigirá sus críticas contra ella apuntando a dos de sus ámbitos fundamentales: a su teoría de las esencias y a la posibilidad de que ésta sea de hipostasiada.

Horkheimer, siguiendo la teoría de las *Gestaltqualitäten* de Cornelius, parte de un planteamiento empírico-positivista que afirma que los conceptos universales deben entenderse desde su adquisición genética, pues «sólo así podría evitarse la formación arbitraria de ideas» (HGS 10, 99). Concuerda con Husserl en que lo dado originariamente al conocimiento no puede explicarse desde un punto de vista psicologista, pues el conocimiento es más que una mera suma de vivencias particulares. Pero recalca, frente a él, que tampoco eso dado puede explicarse desde un punto de vista idealista: «el mundo» —escribe— «se constituye para nosotros en y por medio de nuestras vivencias, pero de ningún modo puede comprenderse como una construcción formada a partir del orden de la vivencia» (HGS 11, 83). Horkheimer entiende la intuición de esencias como «el lugar lógico de las afirmaciones científicas» (HGS 10, 92). Sin embargo, no deja de subrayar al mismo tiempo que el problema de las esencias en Husserl (la cuestión de que a todo hecho le corresponda una esencia y que a toda ciencia le corresponda una ciencia de esencias), es que tras esa formulación «subyace una reducción de los resultados de las ciencias empíricas». En la fenomenología, las esencias se anteponen a las ciencias de hechos y eso significa para él «una minusvaloración de la experiencia como fuente del conocimiento y de toda ciencia de la experiencia en general» (HGS 10, 92). Si el ámbito de los objetos generales puede constituirse en un campo de investigación propio, «sus resultados no son independientes de cualquier comprobación sobre objetividades» (HGS 10, 89). Existe un abismo entre el ámbito del *Eidos* y el de los hechos que va más allá del «lugar lógico de las afirmaciones científicas».

El problema de tratar de salvar la validez incondicionada de los principios lógicos, esto es, una lógica libre de los planteamientos psicologistas y positivistas, es el de cómo se constituyen esos principios: ¿Tienen un carácter originario?, ¿se dan a sí mismos? Husserl planteaba que una de las metas de la fenomenología es la clarificación de los objetos generales. Sin embargo, no concebía la posibilidad de que éstos pudieran retrotraerse a vivencias particulares. Es decir, que una vez captados ya no necesitan probarse como derivados de la experiencia. Por eso, Horkheimer sostiene que Husserl confunde «el llegar a ser con el ser». Frente a ello plantea que los conceptos generales se podrían explicar a partir de un análisis genético de las vivencias que supere al análisis causal propio del psicologismo. Sin embargo, los prejuicios antipsicologistas de Husserl también le llevan a rechazar los análisis genéticos que parten de la idea de que toda afirmación debe confirmarse en última instancia en la experiencia sensible. Horkheimer insiste en que la universalidad conceptual de la que se ocupa la fenomenología debería ser extraída «de la plenitud de lo fáctico». Por eso, el lema de «volver a las cosas mismas» debería implicar una ampliación del concepto fenomenológico de la experiencia hasta que alcance la realidad práctico-



empírica: «Husserl no tendría que modificar la doctrina de la intuición de las esencias si la hubiese dirigido hacia el análisis genético» (HGS 10, 99).

La preocupación de Horkheimer respecto a la propuesta de Husserl vendría dada, además, por el peligro de que los conceptos, ideas y valores universales acaben en una hipostatización metafísica. En un primer momento creyó —en la estela de Cornelius— que ese peligro podía ser evitado mediante el proceso de adquisición genética de los conceptos universales a partir de los objetos empíricos. Posteriormente, a la vista de los desarrollos de la fenomenología por parte de algunos discípulos de Husserl (como Scheler, Reinach o Heidegger), constatará la dificultad de evitar la deriva metafísico-ontológica de una determinación de las estructuras y leyes universales de la realidad sin el recurso a lo empírico. Las condiciones para ello estaban dadas en el núcleo mismo de la formulación fenomenológica de Husserl. Si bien éste no pensó de manera metafísica acerca del problema del ser de los objetos generales, sin embargo, en su doctrina está dada «la posibilidad de una hipostatización metafísica» (HGS 11, 316), de una ontología. Para Horkheimer, la fundamentación husserliana de la lógica es «ella misma ontológica» (HGS 11, 368), pues contiene una doctrina del ser de los objetos conceptuales. Aunque Husserl habla de ontologías formales, sus discípulos tratarán de llevar ese ámbito más allá de las meras posibilidades lógicas hasta su concreción en una ontología material. Por eso abandonarán la fenomenología como ciencia estricta. Un caso paradigmático en este sentido lo representa Max Scheler, quien interpreta la doctrina de la intuición de esencias como una especie de platonismo intuitivo que posibilitaría la fundamentación de valores y conceptos universales objetivos. Horkheimer piensa que esta deriva ontológica material estaba contenida *in nuce* en la fenomenología, pues la vuelta a «las cosas mismas» permanece en el plano del análisis del ser contenido en la conciencia. La preocupación fenomenológica por las cosas sólo se resuelve en el fenómeno inmediato, absolutamente dado e inmanente a la conciencia. La fenomenología de Husserl y los diferentes desarrollos que ha adoptado en sus discípulos no ofrecen, pues, para Horkheimer, una salida adecuada para enfrentar teóricamente la realidad. A pesar de sus críticas a las concepciones modernas de la teoría del conocimiento, la fenomenología seguía siendo, en última instancia, deudora de la misma. La supuesta alternativa de la filosofía de la conciencia al sujeto trascendental del conocimiento, tal y como se lleva a cabo en la interpretación ontológico existencial del ser, acaba en la propuesta de conceptos y determinaciones existenciales no menos rígidas e hipostasiadas que las categoría e ideas trascendentales¹¹.

¹¹ Para Horkheimer otro ejemplo paradigmático de esa evolución de la fenomenología —junto a Scheler— lo representa Heidegger. Ya en 1928 sostenía que éste habría reducido «la verdadera realidad a la idea única de la existencia. También para su doctrina vale lo mismo que para la fenomenología en general. Los ‘*Existenzialien*’, los rasgos determinados, ‘los caracteres del Ser’ del *Dasein*, son dados independientemente de toda situación histórica. En esa ontología se habla mucho de historia, pero en verdad sólo para mostrar que el *Dasein* no ‘está en la historia’, sino que toda historicidad se origina a partir del ‘*Dasein*’ mismo. También aquí se intenta expresar en una filosofía la estructura del verdadero ser de una vez por todas, y en tanto este ser verdadero es concebido como ‘temporal’ su misma





Frente a tal escenario filosófico Horkheimer considera urgente poder decir algo sobre la construcción del mundo real. Esto es, «sobre el ser, el sentido, el contenido de la realidad» (HGS 15, 77) pero evitando caer, detrás de Kant, en un objetivismo teórico-cognoscitivo ingenuo. El conocimiento de la realidad no puede presuponer la existencia de una objetividad en sí, asumida y reflejada pasivamente por el sujeto. Para él, la relativización de la filosofía de la conciencia y la primacía que concede al sujeto del conocimiento no pueden conducir a una mera inversión de su estructura, que supondría el abandono del giro copernicano introducido por Kant, con quien comparte —al mismo tiempo que con Husserl— la idea de que no se le puede adjudicar a los objetos de la percepción un ser solidificado e independiente de la misma. Creer que existe un mundo objetivo independiente de la conciencia es idealista. En la relación cognoscitiva ni el sujeto ni el objeto pueden tomar la posición de lo primero e inmediatamente cierto. Para Horkheimer, tanto el idealismo como el realismo epistemológico son dos extremos en el ámbito de un pensar que permanece anclado en el problema de la teoría del conocimiento. Lo que ahora se ha vuelto cuestionable para él es ese mismo ámbito de reflexión. Es decir, si la relación externa entre un sujeto y un objeto puede seguir siendo el punto de partida del análisis filosófico. Está convencido de que ya no es posible una fundamentación filosófica autónoma en la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto, entre concepto y objeto del conocimiento. Eso no es posible ni sobre la base del recurso psicologista al análisis de las capacidades de la subjetividad, ni tampoco de una manera filosófico-trascendental recurriendo a la deducción de las condiciones categoriales, universales, de posibilidad del conocimiento. En el mismo sentido se excluye la recaída en una creencia pre-crítica de una racionalidad de lo objetivamente dado que se reproduce subjetivamente. Horkheimer centrará la atención en los contextos en los que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento llevan a cabo el proceso cognoscitivo. Lo «dado originario» como punto de partida de la autocrítica de la razón, no puede ser la ficción solipsista de una conciencia productiva del mundo. De ese modo abandona definitivamente la vinculación del problema del conocimiento a lo dado inmediatamente dentro del sujeto del conocimiento. Una idea que, bajo la influencia de Cornelius, había intentado conciliar con la fenomenología de Husserl y que ahora amplía, tratando de vincular el pensamiento con la situación histórica y social global a partir de la cual se origina. Desde esta nueva concepción, el planteamiento husserliano del carácter absoluto de la verdad es rechazado porque obvia, precisamente, la condicionalidad histórica de todo conocimiento, pues éste no puede desvincularse «del contexto psíquico y social global» (HGS 11, 387).

En 1937, en «Der neueste Angriff auf die Metaphysik» (HGS 4,108 y ss.), Horkheimer recogía en una nota a pie de página la reciente publicación de una de las obras más significativas de Husserl, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenome-*

descripción es dada como algo supratemporal, como auténtica ontología. De manera absolutamente consecuente tampoco aparece la actividad de los individuos en sus vínculos sociales como actividad real, el filosofar mismo es más bien el verdadero existir» (HGS 10, 396-97).

nología transcendental, donde pone de manifiesto las consecuencias filosóficas de tomar como realidades concretas las cosas corporales puras de la física, abstraídas de todo lo subjetivo y de la praxis humana. Según Horkheimer, el planteamiento del «último teórico del conocimiento» no se dirige concretamente contra el movimiento fisicalista actual, sino contra el fisicalismo en general a través de una consideración histórica. Aún así, las hipostatizaciones que Husserl pone de manifiesto en el fisicalismo alcanzarían hasta las más recientes modalidades de ese movimiento. Husserl, escribe, «advierte y explica [...] el objetivismo acrítico, la absolutización de la ciencia especializada, la múltiple afinidad —vista desde la problemática actual— de empirismo y racionalismo, la desintoxicación del escepticismo humeano por sus sucesores» (HGS 4, 122). Y continúa señalando que, pese a toda la oposición al modo de pensar husserliano, su estudio tardío, con su elevado nivel de abstracción, tiene más relación con las tareas históricas del momento que «el discurso y el pensamiento adaptado al soterrado pragmatismo de la época de algunos jóvenes intelectuales que se avergüenzan de serlo» (*ibid.*). Esta nota a pie de página a propósito de la última gran obra de Husserl, no sólo viene a reiterar su respeto por el fundador de la fenomenología, sino que además pone de relieve la actualidad y la cercanía de la *Krisis* con sus diagnósticos de la época, así como la pertinencia de la crítica husserliana a la reducción positivista de la racionalidad.

A pesar de concordar con muchas de las tesis de Husserl, su valoración de la fenomenología no coincide con la formulación de su modelo cognoscitivo crítico. De ahí que la inscriba en lo que denomina «teoría tradicional» y que considere a Husserl como «el último verdadero teórico del conocimiento», como un representante paradigmático de esa matriz filosófica que arranca con Descartes, y que ha intentado otorgarle pervivencia al idealismo en el siglo xx. Para Horkheimer, el fracaso de la fenomenología estriba en haber intentado «reconciliar lo irreconciliable»; esto es, lo *apriórico* y lo empírico. En este sentido, escribirá: «la filosofía de la historia de Hegel y los principios del conocimiento humano de Berkeley no se pueden combinar» (HGS 4, 362). De manera manifiesta se irá separando, cada vez más, de ese modo de pensar, abstracto y alejado de la praxis. Para él, el problema cognoscitivo sólo podría plantearse desde una «fenomenología histórico-material» que coloca la praxis humana real como clave de la constitución tanto del sujeto como del objeto del conocimiento. Esa centralidad de la praxis constituirá el punto de partida en la elaboración de una teoría capaz de captar la realidad, criticarla y, al mismo tiempo, mostrar las posibilidades que en ella se contienen. De todas formas, más allá de sus críticas y el rechazo de sus derivaciones, seguirá viendo en la fenomenología la conservación de un ideal de una humanidad regido por la fuerza de la razón.

III

Desde finales de la Primera Guerra Mundial, Marcuse se encontraba vinculado a los movimientos de la izquierda alemana. Pero tras el fracaso revolucionario de la posguerra, cuyas causas atribuyó, en buena medida, a la crisis del pensamiento marxista, pensó que se hacía necesario un acercamiento a la fenomenología y, fun-





damentalmente, a la hermenéutica de la facticidad heideggeriana para sentar las bases de una teoría que pusiese sus miras en la transformación radical de la sociedad. Consideraba que de ese modo se podría ahondar en «una filosofía concreta» que fuese más allá del pensamiento académico y del marxismo imperante. Esa filosofía concreta debería atender tanto a los problemas de la existencia individual como a los de la sociedad. Sus primeros escritos, publicados en las revistas *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* y en *Die Gesellschaft*, son una muestra de su empeño por elaborar un marxismo de corte fenomenológico¹². Para Marcuse, el método dialéctico y el fenomenológico tendrían que corregirse mutuamente. La fenomenología aspira a alcanzar la cosa misma, a traerla ante la vista, pero al tratar de captar lo atemporal y eterno, las esencias, se ofusca ante el cambio y las concreciones históricas: «los objetos mismos se encuentran, de entrada, en la historicidad». Por otro lado, la dialéctica inmersa en la historia puede dejar pasar aquello que persiste, los aspectos universales de la existencia. No parece plantearse «si en medio de toda historicidad habita un sentido duradero»¹³. Por eso, cree que «sólo con la unificación de ambos métodos, con una fenomenología dialéctica —que es un método de continua y extrema concreción— es posible captar apropiadamente la historicidad de la existencia humana»¹⁴. Esa fusión entre fenomenología y dialéctica permitiría distinguir dentro de la historia entre verdades perdurables y transitorias, entre lo permanente y lo cambiante. Si las verdades de la dialéctica hacen referencia a la historicidad y a lo concreto, la fenomenología trata de encontrar y fundamentar sus presuposiciones básicas. Si el conocimiento dialéctico se interesa por los cambios históricos, la fenomenología puede ayudar a descubrir y fundamentar proposiciones universalmente válidas. Esa fenomenología dialéctica debe dirigirse «al ser de la existencia humana histórica tanto en sus estructuras esenciales como en sus formas y configuraciones concretas»¹⁵. La fenomenología dialéctica pretende, pues, historizar la fenomenología y fenomenologizar la historia. Éstas son las líneas generales de los planteamientos del joven Marcuse acerca de una fenomenología dialéctica. Aunque habría que destacar que en esos escritos no establece una clara distinción entre el método fenomenológico de Husserl y el de sus epígonos. Parece considerar el método fenomenológico como un todo más o menos compacto. Si bien matiza los vínculos y consecuencias ideológicas que pueden establecerse entre Husserl y algunos de sus discípulos:

la fenomenología de Husserl puede considerarse como el más tardío intento de asegurar la teoría burguesa con el empuje y los conceptos fundamentales del idealismo alemán [...] por medio de un nuevo retorno al criticismo. Por eso permanece

¹² D. KELLER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*; Basingstocke, London, Macmillan, 1984, p. 38 y ss. Cfr. también J.M. ROMERO CUEVA, *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011.

¹³ H. MARCUSE, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*; en H. Marcuse, *Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 370 y ss.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

vinculada al periodo liberal; [mientras que] en sus continuadores, los materiales eidéticos desarrollados señalan el tránsito y la preparación del pensamiento hacia una ideología de formas de gobierno autoritarias¹⁶.

Marcuse le reprocha al autor de las *Investigaciones Lógicas* su interna vinculación al positivismo, incluso allí donde lo cuestiona, pues su pensamiento se muestra principalmente como una filosofía que «pretende describir lo que es y cómo es». Su problema es, precisamente, que «no señala lo que podría y debería ser».¹⁷ Para Marcuse las «cosas mismas» que persigue la fenomenología, despojadas de toda facticidad, y niveladas en la subjetividad trascendental, son equivalentes, tienen el mismo valor en cuanto hechos de consciencia. Eso hace que el concepto fenomenológico de esencia se aleje de toda significación crítica, y que el antipositivismo de la filosofía husserliana sólo trate de enmascarar sus auténticos «rasgos positivistas», pues la *epojé* se revela como «indiferencia quietista ante lo existente [...] [y] su cuidado por el presente se convierte en cuidado por la eternidad»¹⁸. Para Marcuse, el pensamiento de Husserl es demasiado abstracto y está demasiado alejado de los intereses vitales concretos. En su opinión, sólo Heidegger había sido capaz de insertar la fenomenología en la existencia humana concreta. Interpretó *Ser y tiempo*, como una «senda clara para una nueva ciencia concreta»¹⁹. Una concreción que se plasmaba en conceptos como los de «ser-en-el-mundo» o «historicidad», conceptos con los que la filosofía de Heidegger parecía en disposición de superar las eternas dicotomías entre sujeto y objeto, idealismo y realismo, condiciones materiales y consciencia, hechos y valores. La lectura que hacía de *Ser y tiempo* tenía por objeto vincular nociones heideggerianas como las de «resolución» [*Entschlossenheit*] o «autenticidad» [*Eigentlichkeit*] con su idea de acción radical, núcleo de su pensamiento en este periodo, que consideraba fundamento de todo proyecto revolucionario. Marcuse pretende extraer de los análisis existenciales de Heidegger implicaciones que puedan vincularse con la teoría marxista de la revolución. Considera que en el pensamiento de Heidegger y en el de Marx pueden encontrarse los fundamentos teóricos que impulsan una acción radical capaz de romper con la situación actual y alcanzar, así, una existencia auténtica tanto en la esfera individual como en la social. Para Marcuse, Heidegger plantea que en todo periodo histórico los individuos se hallan sujetos a la caída y a la inautenticidad, constantes que no pueden cambiarse. No reconoce la posibilidad de una transformación que supere la caída en una nueva estructura social. Sólo se limita a sugerir la posibilidad de una autotransformación individual y heroica: «intenta remitir la resolución decisiva a la posición del individuo aislado [...] Pero esta acción [...] es una reestructuración de todas

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ H. MARCUSE, «Zum Begriff des Wessens», en H. Marcuse, *Schriften* III, Lüneburg, Zuckersand Verlag, 2004, p. 46.

¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹⁹ H. MARCUSE, «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en H. Marcuse, *Schriften* I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 358.



las esferas de la vida pública»²⁰. En este sentido, su filosofar es *pseudorradical*, pues no tiene en cuenta los problemas de la vida social. No supone un riesgo real para la dominación de fondo que ejerce la sociedad burguesa sobre los individuos, pues ésta permanece inmutable. Sus análisis ontológicos requieren, pues, de una concreción óntica: «la historicidad del *Dasein* exige una corrección [...] en el sentido de un método dialéctico que se muestre como acceso adecuado para todos los objetos históricos»²¹. Para Marcuse el *Dasein* se muestra más como *locus*, que como realidad social, pues lo individual no es un ser humano en general, sino una criatura viva con un desarrollo histórico concreto en una sociedad determinada y bajo un determinado modo de producción. A sus ojos, Heidegger dejaría de lado los constituyentes materiales de la historia. Por eso, tratará de superar la pseudoconcreción que descubre en la apelación fenomenológica a «lo dado», en una concreción histórico-material efectiva. La aprehensión teórica de esa totalidad concreta debe mostrar hasta en sus más mínimos detalles tanto la dimensión negativa de la facticidad, como las posibilidades reales de su transformación histórica. Y todo ello como condición irrenunciable para la transformación de la subjetividad concreta. Esa preocupación por lo concreto —sin desvincularla de la emancipación global del mundo— que está en el origen de su reflexión teórica, se mantendrá a lo largo de su obra, si bien incorporando diferentes aportaciones teóricas (como el psicoanálisis) que permitan vislumbrar los factores de cambio insertos en la realidad. Desde esta evolución de su pensamiento (y a pesar de que seguiría atentamente la obra de Heidegger, con quien comparte en gran medida su crítica a la racionalidad tecnológica), se entiende que sus vínculos internos con la fenomenología quedaran definitivamente rotos. Como escribía en una carta de 1963 a K. Kosík: «hoy rehusaría cualquier intento de establecer una relación interna entre Marx y Heidegger»²².

IV

En 1924, Adorno presentó en Frankfurt su tesis doctoral²³ sobre la fenomenología de Husserl bajo la dirección de Cornelius²⁴. Este trabajo de investigación, que representa lo que más tarde consideraría «filosofía desde una concepción del mundo»²⁵ (es decir, un ejercicio crítico que no consiste tanto en confrontar un pensamiento desde sí mismo, sino desde una determinada perspectiva), parte de las ideas que su

²⁰ *ibid.*, p. 364.

²¹ *Ibid.*, p. 348.

²² H. MARCUSE, *Nachlass. Archivzentrum der Universitätsbibliothek*, Frankfurt am Main.

²³ Este trabajo llevaba por título *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*.

²⁴ Sobre el papel que desempeña Cornelius en la filosofía temprana de Adorno, cfr. R. HENTSCHEL, *Sache Selbst und Nichtdenkungs-gedanke. Husserls phänomenologischerregion bei Schreber, Adorno und Derrida*, Wien, Berlin, Turia und Kant, 1992, p. 35 y ss.

²⁵ Th. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie* I, p. 118 y ss.





maestro había desarrollado²⁶: «nos vinculamos a la *Sistemática Transcendental* y a su terminología, y consideramos que nuestra tarea consiste propiamente en dilucidar la oposición existente entre los pensamientos allí expuestos y las ideas de Husserl» (GSA I, 11). Se trata, afirma, de esclarecer la oposición existente entre «los elementos idealistas-trascendentales y realistas-trascentes en la teoría husserliana de la cosa» (GSA I, 73). Adorno intenta detectar la génesis de esta oposición y corregirla con las ideas de Cornelius. Aunque la epistemología de Husserl equipare el ser inmanente con el ser absoluto (destacando el carácter contingente del mundo frente al carácter necesario de la conciencia), sostiene que sigue manteniendo implícitamente la idea de la existencia de un mundo de cosas en la descripción de las vivencias²⁷. Ese mundo de cosas, lo trascendente, se revela en su concepción de la vivencia como inmediatez que equipara sensación y percepción. Husserl —afirma Adorno— presupone un mundo trascendente que termina por contradecir su idea de la conciencia como «esfera de los orígenes absolutos». Y el problema central que detecta en la fenomenología —entendida como idealismo trascendental— es que no es capaz de legitimar ese mundo trascendente desde la conciencia. De ese modo, incurre en una *petitio principii*, «pues es, precisamente, la existencia de las cosas lo que ha de ser legitimado» (GSA I, 27). Frente a ello, trata de recalcar el papel inmanente de las cosas que vendría dado cuando se comprenden como reglas *para* vivencias, y no *como* vivencias, ni como sus causas. De tal manera, no podría sostenerse, como hace Husserl, que las cosas no se dan de modo inmediato, sino tan sólo como nexos, que podrían explicarse mejor recurriendo a la teoría de las *Gestaltquälitäten* que pone de relieve —como se afirma en la *Sistemática Transcendental*— el carácter mediado de las vivencias en el sucesivo discurrir de la conciencia personal. Es decir, que ninguna vivencia es singular, sino que siempre señala más allá de sí misma, pues está entrelazada con la totalidad de la conciencia individual. Eso es lo que permitiría explicar la adquisición de nuevos contenidos en la conciencia. Así, Adorno cree que se abre la posibilidad para que la fenomenología supere tanto la separación entre génesis y validez del conocimiento, como el criterio de verdad entendido como adecuación.

Con el tiempo Adorno irá ganando una posición crítica propia respecto a la fenomenología husserliana, distanciándose así de los presupuestos empiristas y psicologistas de Cornelius. En 1934, cuando su situación se hace insostenible en Alemania, se traslada a Oxford, donde retoma sus investigaciones sobre la fenomenología. Allí se plantea la posibilidad de conseguir una plaza de profesor, para lo se propone obtener el título de doctor por esa universidad con un trabajo que llevaría por título «The Doctrines of Intellectual Intuition and Intentionality in the

²⁶ H. CORNELIUS, *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München, E. Reinhard Verlag, 1916.

²⁷ Como afirma en *Metacrítica de la teoría del conocimiento*: «el concepto de *datidad* [...] no sólo tiene al mundo *cosal* como modelo de su estructura, sino que [...] presupone ya ese mundo que pretende fundamentar» (GSA 5, 146).

Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl»²⁸. Gilbert Ryle, conocedor de la fenomenología, será su supervisor académico²⁹. La intención que subyace a este estudio es, como le escribe a Horkheimer, «hacer saltar en la filosofía la chispa de la concreción histórica precisamente allí donde se presenta en su forma más abstracta»³⁰. Adorno se propone realizar una «crítica inmanente» —como ya había hecho en su ensayo sobre Kierkegaard— al pensamiento de Husserl. Se trata de «tocarle su misma melodía» con objeto de disolver las diferencias entre el método y la cosa de la que se ocupa. Esa crítica inmanente «no se opone tanto a la fenomenología por medio de un comienzo o proyecto extraño y exterior a ella [sino que la impulsa con sus propias fuerzas] hacia donde no querría ir [...] forzándola a la verdad con la confesión de su propia no-verdad» (GSA 5, 14). Esto es, la confesión de que su intento por disolver el idealismo se mantiene dentro del recinto idealista. En 1937 le dará forma de artículo a esa crítica —que constituye el núcleo de sus reflexiones sobre la fenomenología— con la intención de publicarla en la revista del Instituto. Pero en Nueva York, sede ahora del Instituto, el manuscrito de Adorno será objeto de numerosas objeciones. Pese a la relevancia que le daba, y a su empeño para que apareciese en la *Zeitschrift*, la dirección del Instituto optó, finalmente, por rechazarlo³¹. Sin embargo, las tesis que Adorno sostenía en este trabajo no cambiaron sustancialmente con el tiempo. Las críticas que ahí opone a la fenomenología, así como las objeciones que Horkheimer le hace (plasmadas en un extenso intercambio epistolar), dan cuenta de la distinta valoración que hacen ambos respecto a la filosofía de Husserl. Horkheimer le explica que tanto él como el resto de los miembros del Instituto no consideran adecuada la publicación de su texto, incluso le confiesa su total incompetencia en determinados puntos para juzgarlo (AHB 1, 424). Por su parte, Adorno le expresa que no entiende que haya podido publicarse el ensayo de Marcuse sobre la esencia y que, sin embargo, el suyo, que «representa un progreso esencial respecto al de

²⁸ Para la aproximación a la etapa de Adorno en Oxford, *cf.*: C. PETAZZI, «Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938», en *Text und Kritik*, ARNOLD, H.L. (ed.), 1977.

²⁹ G. Ryle se interesó tempranamente por la filosofía de Husserl, con quien se entrevistó en Friburgo en 1929. Sus primeros trabajos se centraron en la fenomenología y en sus desarrollos por parte de Heidegger e Ingarden.

³⁰ Th.W. ADORNO/M. HORKHEIMER, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003, p. 41. En adelante, la correspondencia con Horkheimer será citada como AHB.

³¹ Adorno había puesto grandes expectativas en este trabajo, que ha sido publicado en su obra completa con el título de «Zur Philosophie Husserls» (GSA 20.1, 46 y ss). Por eso le pidió a Benjamin que actuara de «portavoz positivo del trabajo» (W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 203). Horkheimer, Marcuse y Löwenthal no lo valoraron de la misma manera que su autor. En septiembre de 1937, Löwenthal le señalaba a Horkheimer que para él era «difícilmente comprensible que Teddy vea aquí su trabajo más grande [...] Es trágico que este desgaste amenace la actividad [...] de este gran intelecto» (L. Löwenthal, *Schriften*, vol. 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 200). Algunas de las ideas formuladas allí cristalizarán en un breve ensayo, «Husserl and the problema of idealism», publicado en 1940 en el *Journal of Philosophy* (GSA 20.1, pp. 119-135). El material sobre Husserl que elaboró durante su estancia en Oxford sólo verá la luz en 1956 con el nombre de *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, que dedicará a «Max» —quizá con ironía—, quien tantas objeciones le había puesto a su trabajo sobre la fenomenología.



Marcuse» (AHB 1, 256), sea condenado al olvido. Considera su trabajo como un «asunto de verdadera importancia» (AHB 1, 305), pues en su discusión con la filosofía de Husserl trataba de poner en juego algunos problemas centrales de la teoría del conocimiento (como el concepto de «lo general», el significado de «lo dado» o la relación sujeto-objeto), que podrían servir como preludeo «a nuestra tarea teórica conjunta. Es decir, a la lógica dialéctica, que tengo la esperanza de poder realizar» (AHB 1,41). Horkheimer no sólo le plantea objeciones formales (su extensión, su poca claridad, el uso excesivo de metáforas o de determinados conceptos y citas) que Adorno está dispuesto a reconsiderar, sino que le critica una falta de comprensión «en todos los niveles de significado de los análisis de Husserl», así como que suele «pasar por encima del propio material fenomenológico» (AHB, 1, 258). Y eso es lo que le lleva, en ocasiones, a sostener ideas que no le resultan «familiares» ni a él ni a Marcuse, como cuando indica que la lógica de Husserl es expresión del carácter contradictorio de la realidad. Estas críticas afectan a la estructura y a las intenciones mismas del ensayo. Junto a ellas, Horkheimer también destaca que «ninguno de sus intentos de demostrar la imposibilidad de la intuición categorial es realmente contundente» (AHB 1, 423). En la correspondencia se puede observar, además, la diferente valoración que tienen ambos respecto a la fenomenología como última expresión del idealismo. Para Adorno, a diferencia de Horkheimer, el destino del proyecto fenomenológico concierne al destino del idealismo mismo:

Husserl sobrepaja a todo el idealismo tradicional. Demuestra la dependencia respecto al hecho contingente en su propia concepción del yo, y establece como supuesto verdadero [...] el ideal del supuesto trascendental libre de hechos [...] Si ese análisis es capaz de captar el momento de facticidad, de mundo espacio-temporal, en el *Eidos* ego, entonces el idealismo, cuya crítica había llevado el propio Husserl hasta ese punto, está perdido (GSA 20.I, 100).

Si Adorno consideraba la fenomenología como un intento por escapar de las aporías del idealismo (en el que termina por recaer y que da cuenta del fracaso de todo proyecto idealista); Horkheimer, por su parte, no ve tal fracaso y valora esa tesis de Adorno como un «pronunciamiento pomposo» (AHB 1, 448). Entiende, más bien, la filosofía de Husserl como un proyecto ilustrado, y como un intento por «proporcionar continuidad al idealismo burgués, completando todo poder constructivo para traerlo a su completa función utópica» (AHB 1, 449). Detrás de esta discusión se ocultan ciertos matices que diferencian los proyectos filosóficos de Adorno y de Horkheimer.



El interés de Adorno por la fenomenología en los años treinta —que se convierte casi en «monomanía» (AHB 1, 443)— forma parte de su enfrentamiento crítico a la situación global del pensamiento dominante de la época³². Su crítica a la fenomenología —a la que considera el último intento de salvación del pensamiento burgués— le sirve para profundizar en su programa de una filosofía anti-idealista y desvelar, al mismo tiempo, las raíces de la falsa concreción ontológica o la abierta condena al pensamiento por parte del irracionalismo y el positivismo. Concuerda con el *motto* husserliano de que la tarea de la filosofía consiste en dirigirse a «las cosas mismas», en sumergirse a «fondo perdido» en los objetos. En eso, precisamente, estriba el impulso anti-idealista de la fenomenología, en el respeto a lo dado y en el empeño por alcanzar el conocimiento desde un ámbito distinto a la mera subjetividad. Pero subraya que esa inmersión en las cosas que propone la fenomenología no puede prescindir de la dialéctica, ni de la mediación conceptual —que debe abarcar el objeto mediante constelaciones— para evitar cualquier reduccionismo ontológico y la recaída en la *prima philosophia*. Su confrontación con la fenomenología constituye un momento central en la construcción de su pensamiento dialéctico y negativo. Su materialismo pondrá de relieve que la prioridad del objeto sería «la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intento recta* desenterrada» (GSA 10.2, 747). La idea de prioridad del objeto necesita de un segundo giro copernicano, esto es, de «la reflexión en el sujeto y de la reflexión subjetiva» (GSA 10.2, 749) que es capaz de poner de relieve la relación del sujeto con lo otro que no es él, y que pondría de manifiesto el carácter no constitutivo de la subjetividad, las determinaciones objetivamente condicionadas del conocimiento. Para Adorno la fenomenología significaba no sólo la contraimagen de la *intentio recta*, sino también un paso más respecto a la *intentio obliqua*, pues no oponía el sujeto al objeto, sino que los consideraba elementos correlacionados. Desde esa correlación se podría ahondar en la mediación objetiva de lo subjetivo en el interior mismo de la filosofía de la conciencia.

Una de las cuestiones que valora de la fenomenología es el modo en que aborda la relación sujeto-objeto, pues «piensa estados de cosas, los juzga, pero no es semejante a ellos»³³, trata de respetar el objeto «incluso cuando no se pliega a las reglas del pensamiento» (GSA 6, 144). Desde este punto de vista, se muestra, en principio, como un intento por superar el dualismo sujeto-objeto, sin reducir ninguno de esos polos al otro, manteniendo la contraposición entre ellos. Sin embargo, su crítica desvelará que esa contraposición se resuelve a la manera idealista, subjetivamente: «la fundamental cosificación de la intención radica ahora en que el apuntar de los actos fuera de sí mismos se le supone un sentido objetivo y, no obstante, referido únicamente a la inmanencia de la conciencia [...] Aquí se impone el impulso anti-

³² Un pensamiento al que se confronta en textos programáticos como «La actualidad de la filosofía» o «La idea de historia natural».

³³ Th.W. ADORNO, *Philosophische Terminologie* II, p. 214.



idealista de Husserl, que, desde luego, es incompatible con el enfoque subjetivo de la intencionalidad» (GSA 20.I, 74). En su opinión, la filosofía de Husserl no sólo representa la forma más actual del idealismo, sino que, al mismo tiempo, constituye un intento de destruirlo desde dentro con sus propios medios, con los medios de la conciencia. Pero ese intento fracasa, pues:

el poder de los conceptos fundamentales de la inmanencia de la conciencia [...] es tan grande, que [...] contra toda intención original, nuevamente despliegan la misma fantasmagoría contra las que habían sido movilizados. Al final de la filosofía husserliana queda la evidencia de que, si se acepta el concepto central idealista —el de la subjetividad trascendente—, ya no se puede pensar nada que no esté bajo el dominio de esa subjetividad y que no sea propiedad suya en el sentido más estricto (GSA 20.I, 52)³⁴.

La filosofía de Husserl, afirma Adorno, trata de romper con la tradición idealista, pero sin distanciarse de sus presupuestos. Por eso se revela como un esfuerzo paradójico, como la «tentativa de desquiciar el idealismo [...] a partir de sus premisas, pero sin tocarlas» (GSA 5, 193). Eso es, precisamente, lo que hace de ella un terreno propicio para ejercer la crítica inmanente y extraer sus consecuencias contradictorias. «La nueva misión de la crítica de la razón» —sostiene— «consiste en evidenciar la construcción del sistema idealista como sistema de conceptos aporéticos, y su corrección lógica como carencia de objeto propio» (GSA 20.I, 84). Para él la filosofía de Husserl constituye la concreción más actual de una construcción aporética: «es un caso de falsa conciencia resultante de sus antinomias, pues cada uno de sus conceptos principales incurre en contradicciones [...] Pero también es conciencia verdadera, ya que desarrolla sus conceptos hasta el punto en que sus contradicciones se hacen manifiestas» (GSA 20.I, 82). Estos presupuestos facilitan la tarea de su crítica inmanente, a la que tampoco quiere convertir en un fetiche. Por eso apela, en ocasiones, a la fuerza de la propia consideración trascendente para hacer estallar el orden del pensamiento al que se opone. De ahí que ponga en juego su posición teórica global para destacar la función ideológica de la fenomenología. Así, a diferencia de su primer trabajo sobre Husserl, el marco intrafilosófico de la crítica se acompaña ahora de una exposición sobre los vínculos de la fenomenología

³⁴ Para Adorno la antítesis entre cosa y fenómeno parece ser eliminada de la fenomenología husserliana, pero en realidad eso no ocurre. Piensa que «el mayor contenido de realidad del concepto husserliano de objeto frente al idealista tradicional hay que atribuirlo únicamente a una mayor medida de cosificación» (GSA 20.I, 56). El fenomenólogo tiene únicamente que pensar los objetos como subjetivamente constituidos y esos objetos están, para él, tan alienados y cosificados que los describe como «segunda naturaleza». De esa manera, al concebir la tarea de la fenomenología como descripción de los contenidos de conciencia se reproduce de nuevo el dualismo de cosa y fenómeno; un dualismo que, para Adorno, queda manifiesto en las *Ideen*. También plantea la proximidad entre el concepto kantiano de objeto y el husserliano de cosa, y en esa aproximación los objetos kantianos le resultan menos «aparentes, fantasmagóricos e irreales» de lo que resultan, a pesar de su «corporeidad, «las cosas» husserlianas.



con el ámbito político y social³⁵: «la lógica husserliana termina siendo expresión del carácter contradictorio de este mundo del que, como lógica, quiere distanciarse. La fenomenología entraña la idea de los antagonismos de la existencia presente» (*ibid.*). De este modo, la *epojé* aparece como un mapa que reproduce fielmente el mundo actual. Mediante esa ficción de la soledad absoluta (un exceso de subjetividad que encubre, en última instancia, su déficit), el individuo se muestra como un cáscara vacía cuyo pensamiento pierde todo derecho crítico sobre lo pensado y deviene mero marco, «producto social meramente receptor, totalmente dependiente de la realidad previamente dada y únicamente dedicado a su adaptación pasiva», y el mundo se revela como una propiedad suya. De ese manera queda consagrado y justificado «lo esencial y necesario del mundo por medio de aquella conciencia absoluta que no necesita de ninguna cosa para existir, pero cuyo contenido se constituye exclusivamente de reflejos del mundo de las cosas» (GSA 20.I, 64).

La crítica inmanente de Adorno pretende poner de manifiesto las contradicciones irresolubles de la fenomenología husserliana —resultado de tratar de unir motivos divergentes de la filosofía burguesa— que si hubiesen sido pensadas hasta el final no habrían derivado en posiciones idealistas o habrían exigido su liquidación³⁶. Una de esas contradicciones y no, desde luego, la menor, es «que el análisis de lo que se encuentra en la conciencia pura, y que precede a todas las ciencias, debe tratar también a esta conciencia como un objeto científico» (GSA 5, 59). Otra es que el absolutismo lógico husserliano deviene idealismo lógico. Ese absolutismo lógico incurre en una *petitio principii*, pues «la objetividad e idealidad de la lógica [...] que debe ser demostrada por la crítica filosófica, ya se hallan presupuestas por un método que atribuye a la lógica una racionalidad y una claridad independientes de su estado de desarrollo» (GSA 5, 67). Lo mismo ocurre con la doctrina de la unidad ideal de la especie «que ha de ser anterior al hecho, y [...] sin embargo queda referida a la pluralidad de los hechos para no ser más que una duplicación tautológica de la pluralidad fáctica» (GSA 20.I, 68).

El eje central de la crítica adorniana a Husserl se dirige a la noción de «intuición categorial», pues la considera la bóveda en la que se sustenta su idealismo y el foco principal en el que se concentra todo el carácter paradójico de su pensamiento. Constituye «el deus *ex machina* de la filosofía de Husserl con el que intenta conciliar los motivos contradictorios de su pensamiento» (GSA 20.I, 129). La importancia que le concede al desmontaje de la intuición categorial viene dada, además, porque la considera una clave en el viraje posterior de la fenomenología hacia la ontología de la mano de Scheler y Heidegger. La función que la intuición categorial cumple en la fenomenología es la de otorgarles el carácter de dato in-

³⁵ Eso es, precisamente, lo que sostiene Horkheimer cuando considera que en algunos lugares decisivos del texto de Adorno la crítica inmanente se ve desplazada por otra trascendente. AHB 1, 426.

³⁶ Como sostenía en «Actualidad de la filosofía»: «Husserl ha purificado al idealismo de todo exceso especulativo, y lo ha llevado a la medida máxima de realidad que le resulta alcanzable Pero no lo ha hecho explotar» (GSA I, 328).



mediato a las verdades de razón. Se trata, afirma, de un concepto aporético, de la unidad paradójica de racionalismo y empirismo (GSA 20.I, 69). Ese concepto es sobre todo «algo inventado para elevar las antinomias fenomenológicas [...] a esencia positiva» (GSA 20.I, 70), y su finalidad es lograr «que el concepto complazca con la intuición» (*ibid.*). Para Adorno, el concepto de intuición categorial es equívoco en sí mismo, pues el carácter de inmediatez que Husserl atribuye a la conciencia de un estado de cosas o la supuesta realidad ideal de los términos sincategoremáticos no es sino la inmediatez del acto de juzgar. Pero, para Adorno, juzgar y ser consciente de lo juzgado es lo mismo. No cabe un segundo acto de tener conciencia de lo que se ha juzgado además del juicio efectivo, a no ser que se reflexione sobre el juicio, reflexión que anularía la inmediatez del acto real de juzgar: «el equívoco de la expresión ‘acto de darnos cuenta de algo que pone ese algo’ es: uno, ser consciente de un estado de cosas y llevar a cabo la síntesis del juicio, y dos, llevar la verdad de ese juicio a la evidencia absoluta» (GSA 20.I 131). Sin embargo, sostiene que «ninguno de los significados de la expresión podría interpretarse como intuición categorial. La síntesis del juicio no es ninguna intuición categorial, porque según Husserl, el juicio, entendido como pensamiento espontáneo, necesita cumplirse mediante alguna forma de intuición. Pero la reflexión, condición necesaria de esa evidencia que, según Husserl, es garantizada por la intuición categorial, es tan poco intuitiva como inmediata» (*ibid.*).

Lo que Adorno rechaza de la intuición categorial no es tanto su dirección hacia un estado de cosas trascendentes (en lo que ve, precisamente, un elemento de interés), sino que ese estado de cosas sea una mera abstracción conceptual, un producto del pensamiento que acaba por ser cosificado. Mediante ella considera que Husserl intenta evadirse de la inmanencia de la conciencia, si bien se trata de un intento que termina en fracaso. Por un lado, porque la facticidad que precede a la conciencia queda anulada, y en su lugar se coloca el mero hecho ideal (de tal modo que aquello que la subjetividad quería conservar como algo independiente de su actividad se convierte en un producto suyo, en algo meramente pensado). Y, por otro, porque la constitución de una trascendencia inmanente conduce a contradicciones irreconciliables con la teoría de la síntesis trascendental que Husserl comparte con el idealismo. Si bien, a diferencia del idealismo clásico, extrae «síntesis e historia de la cosa fija e, incluso, de la forma abstracta del juicio, sin considerar todos los contenidos históricos» (GSA 20.I, 92). Piensa que la insistencia de Husserl en «el objeto rígido y extraño al conocimiento» (*ibid.*) conduce a su quiebra, al mostrar tras su rigidez la «efectividad histórica». Aquí reside para él la «verdadera falsa conciencia» de Husserl que consiste en que la «aceptación y el análisis de la cosificación por el pensador puramente descriptivo [...] conduce a que la historia se haga manifiesta como ‘hallazgo’ del análisis» (*ibid.*).

La aportación de la fenomenología de Husserl como última expresión del idealismo consiste, para Adorno, en haberlo llevado hasta las puertas del mundo de las cosas que no pudo cruzar por quedar atrapado en las premisas idealistas. Si lo hubiese hecho, sostiene, se habría encontrado con que «la historicidad interna de la que se apercebía no es sólo interna; que los hechos se encuentran entre los hechos determinantes del sentido que conforman la génesis; que la génesis misma y, con ella, la condición de posibilidad de todo sentido y también la de la lógica formal,



se da en la historia real, la de la sociedad como instancia verdaderamente objetiva del pensamiento puro» (*ibid.*). Pero la fenomenología, afirma, renunció a hacerlo.

* * *

Horkheimer, Marcuse y Adorno mostraron un temprano interés por la fenomenología, que interpretaron como culminación y ruptura de la tradición filosófica occidental. Sin embargo, será Adorno quien asuma de manera más radical la ruptura con el concepto de filosofía de esa tradición. De ahí que sostuviese que la fenomenología constituía «algo mucho más importante que un mero matiz en el idealismo, y merece toda la atención de la teoría crítica» (GSA 20.I, 99). Resulta destacable que reclamase la atención a la fenomenología en la época en que Horkheimer —en colaboración con Marcuse— ya había desarrollado el programa de una teoría crítica. Mientras Horkheimer y Marcuse comprendían la fenomenología como un momento progresista en el desarrollo del idealismo, Adorno la valoraba como la autoliquidación de ese pensamiento y destacaba su imposibilidad para resolver el problema de la relación entre el ser y la conciencia; un problema que tampoco creía posible disolver oponiéndole, sin más, su mera antítesis materialista. Cifrabla el resultado último de su crítica inmanente a Husserl en su capacidad para desactivar la fuente misma del problema de la relación entre el ser y la conciencia; esto es, la pregunta por un fundamento originario que condicionaría la respuesta en términos reductivos a uno de esos polos. Por eso defendía la necesidad de extraer todas las consecuencias de la liquidación del idealismo. No consideraba —como le reprocha Horkheimer— que su largo viaje a través de la fenomenología de Husserl hubiese sido en vano, porque lo que estaba en juego no sólo era la viabilidad de su propuesta, sino el destino del idealismo en cualquiera de sus versiones. Se trataba de liquidar la pregunta misma a la que quería dar respuesta el idealismo. «No hay que responder a las preguntas de la filosofía burguesa» —le decía a Horkheimer en 1939 en una discusión sobre dialéctica— «porque son expresión de sus antinomias y, por eso, conceptos aporéticos. Sólo podemos [...] mostrar las raíces, la base o el fundamento sobre los que se plantean esas preguntas. Sería muy distinto un mundo teórico en el que esas preguntas hayan desaparecido» (HGS 12, 489).

Horkheimer y Marcuse enmarcaron la fenomenología husserliana dentro de la «teoría tradicional» en la que encontraban una función social positiva, pues «como posibilidad, representa un elemento perteneciente no sólo a la totalidad cultural actual, sino también a un todo cultural más justo, diferenciado y armónico» (HGS 4, 179). En las tendencias actuales de la teoría tradicional y de filosofía burguesa (entre ellas, y de una forma destacada, la fenomenología en su versión husserliana y heideggeriana³⁷) vislumbraban elementos positivos para revitalizar el marxismo. Adorno, por el

³⁷ Como sostenía Marcuse: «vimos en Heidegger lo que primero habíamos visto en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre bases realmente concretas,



contrario, sostenía que tanto la fenomenología, como toda filosofía vigente «no servían para otra cosa que para ocultar la realidad y eternizar su situación actual» (GSA I, 325). Al mismo tiempo proponía un concepto radical de filosofía que renunciara a la ilusión —que veía latir en todo proyecto filosófico— de que era «posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento» (*ibid.*). Esa propuesta contrastaba con las intenciones programáticas del discurso que, como director del Instituto, expuso Horkheimer en 1931. Allí planteaba una relación productiva entre las ciencias empíricas particulares y la filosofía —como impulso totalizador— que sirviera para superar la crisis teórica del momento. El papel de la filosofía —decía allí— debía consistir en tratar de exponer los resultados de las ciencias positivas para reconstruir críticamente el todo del curso histórico y social. En el apéndice de «Teoría tradicional y Teoría crítica», elaborado conjuntamente por Horkheimer y Marcuse³⁸, se puede leer:

La teoría crítica no sólo preserva el legado del idealismo alemán, sino el de la filosofía en general. No es una hipótesis de investigación que demuestre su actividad en la industria dominante, sino un momento indispensable del esfuerzo histórico por construir un mundo que satisfaga las necesidades y corresponda a la fuerza de los individuos. En toda interacción de la teoría crítica y las ciencias especializadas —de cuyo progreso ha de recibir orientación permanente y sobre las cuales ejerce desde hace décadas una influencia liberadora y estimulante— la teoría crítica no apunta simplemente en modo alguno a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los individuos de las relaciones que los esclavizan (HGS 4, 219).

Por el contrario, ese mismo año, Adorno sostenía que la realidad no es una totalidad que pueda reconstruirse a partir de las diferentes aportaciones de las ciencias especializadas, y consideraba que el texto que la filosofía tiene que leer es incompleto, contradictorio, fragmentario y carente de intención³⁹. A su análisis crítico de la fenomenología husserliana subyacía un concepto de materialismo que no sólo rechazaba la lógica de la identidad, sino que pretendía romper con la idea de totalidad. El devenir histórico constataría el fracaso de la función liberadora y estimulante de la filosofía que defendía el discurso programático de Horkheimer. Eso impulsó la necesidad de ahondar en las tesis que Adorno había puesto de manifiesto en su discusión con la fenomenología y el empeño por revisar —desde sus raíces— el proyecto emancipador ilustrado.

Recibido: febrero 2013
Aceptado: abril 2013

una filosofía que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no meramente de ideas y principios abstractos», en «Heidegger's Politics: an Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1977, vol. 6, núm. 1, p. 28.

³⁸ Ese apéndice apareció publicado en el número 6 (3) de la *Zeitschrift für Sozialforschung* y llevaba por título «Filosofía y teoría crítica».

³⁹ Cfr. GSA 1, 325 y ss.



NOTAS ACERCA DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Juan Claudio Acinas Vázquez

jacinas@ull.es

Universidad de La Laguna

RESUMEN

Este artículo presenta una revisión de una antigua definición de desobediencia civil propuesta por el autor. Ahora se trata de fijar unos límites de justificación que permitan distinguir entre formas legítimas o ilegítimas de desobediencia. Al mismo tiempo se considera a ésta como el ejercicio de una libertad fundamental, acerca de lo que se exponen algunos ejemplos, como el movimiento 15-M.

PALABRAS CLAVE: Desobediencia civil, disenso, conflicto, libertad, democracia, 15-M.

ABSTRACT

«Notes about civil disobedience». This article presents a review of a former civil disobedience definition proposed by the author. Now it comes to setting limits justification for distinguishing between legitimate and illegitimate forms of disobedience. At the same time it is considered as the exercise of a fundamental freedom, about which are some examples, such as the 15-M movement.

KEY WORDS: Civil disobedience, dissent, conflict, freedom, democracy, 15-M.

1

AL PIE DE LA LETRA

«La ley nunca hizo a los hombres un punto más justos; y, gracias al respeto que se le tiene, hasta hombres bien dispuestos se convierten a diario en agentes de la injusticia»¹. Éste es el tipo de afirmaciones que Henry D. Thoreau formuló en 1849 y que a tantos burócratas, autoridades, inspectores, gestores o leguleyos, siempre, ha costado bastante encajar. Y ante lo que, normalmente, para aplacar su comprensible desconfianza se acostumbra, con buen juicio, a recordar todos los crímenes de obediencia cometidos en tantas guerras (criminales en sí mismas²) que, a lo largo del tiempo, la humanidad ha padecido (entre algunos de los más recientes: My Lai en 1968; Sabra y Chatila en 1982; Srebrenica en 1995; Faluya en 2004; Haditha en 2005). Sin embargo, para no cargar las tintas contra la delegación de



responsabilidad personal bajo las exigencias de la cadena de mando militar, creo que es posible encontrar ejemplos más neutros, aunque no menos dramáticos, que avalan aquella certera opinión de Thoreau. Y ello sin necesidad de recurrir tampoco a los descorazonadores resultados del célebre experimento de Stanley Milgram sobre la obediencia a la autoridad, con ese casi 65% de individuos dispuestos a achicharrar a su vecino con tal de que se lo pida un científico de bata blanca. Por no hablar de la terrible influencia de los roles sociales bajo opresivas situaciones institucionales, tal y como mostró Philip Zimbardo.

En ese sentido, basta con recordar el accidente del vuelo 801 de Korean Air, el 6 de agosto de 1997, donde murieron 228 personas. La investigación del accidente estableció como hipótesis que la causa más probable fue que el copiloto y el ingeniero del vuelo no se atrevieron a advertir al capitán de que algo iba mal. Lo que indica que la seguridad aérea depende también de factores culturales, como la rigidez en la cadena de mando, que, en el caso de los coreanos (a diferencia de norteamericanos, australianos e irlandeses), les lleva hasta el punto de ser quienes más confían en los aparatos de vuelo automáticos. De ahí no sólo el silencio de aquellos subalternos del vuelo 801, sino que el capitán tampoco cuestionara el funcionamiento del piloto automático hasta momentos antes de estrellarse contra la montaña Nimitz en la isla de Guam.

Aunque, por desgracia, aquel no fue el único caso, porque alguna similitud guarda con el suceso del 10 de abril de 2010, cuando el avión Tupolev TU-154, donde viajaba el presidente de Polonia, Lech Kaczyński, junto a 95 personas más, se estrelló a unos dos kilómetros del aeropuerto de Smolensk, en el oeste de Rusia. Según el informe presentado casi un año después por el Comité Interestatal de Aviación de Rusia (MAK), las causas del accidente fueron dos. La primera, que los pilotos polacos carecían de suficiente preparación profesional para intentar el aterrizaje en condiciones de visibilidad casi nula además de pasar por alto las repetidas advertencias de la torre de control. Y la segunda, que los pilotos no desviaron el avión a otro aeródromo más despejado debido a la presión psicológica que suponía transportar al presidente, Kaczynsky y, entre otros altos cargos, al jefe de las Fuerzas Aéreas polacas, el general Andrzej Blásik. La tripulación temía que el presidente, preocupado por demorar su programa de actividades, reaccionara negativamente si se desviaban a un aeropuerto de reserva («se va a enfadar», se oye al copiloto), por lo que decidieron aterrizar pese a las malas condiciones climatológicas. Tatiana Anodina, responsable del Comité, indicó: «Por un lado, el piloto sabía que el avión no debía aterrizar con estas condiciones, y por otro lado había una fuerte presión a bordo para que el avión aterrizara. La temida reacción negativa del principal pasajero a la recomendación

¹ H.D. THOREAU, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Irún, Iralka, 1995, p. 4.

² J. BUTLER — *Violencia de Estado, guerra, resistencia*, Madrid, Katz, 2011, p. 22— observa: «Debido a que la falta de control es parte de su propia destructividad, no hay guerra que no cometa un crimen en contra de la humanidad, una destrucción de vidas civiles. La legislación internacional que prohíbe los crímenes en contra de los civiles presupone que puede haber una guerra sin dichos crímenes. Pero si este tipo de crímenes son inevitables, entonces no existe una guerra que no sea criminal».



de no aterrizar colocó una presión psicológica en los miembros de la tripulación e influyó en la decisión de continuar con el aterrizaje».

La siniestra coincidencia fue que la delegación polaca, del más alto nivel, iba a participar en el 70º aniversario de la matanza de Katyn. En cuyo bosque, a 20 kilómetros al oeste de la ciudad de Smolensk, en 1940, unos 22.000 miembros de la élite polaca (la mayoría era oficiales de las fuerzas armadas, pero también políticos, profesores, médicos, artistas e intelectuales) fueron asesinados por la policía secreta soviética NKVD (precursora del KGB) tras ser apresados por el Ejército Rojo después de su invasión de Polonia Oriental. Una masacre ordenada por Stalin que no fue reconocida oficialmente por la URSS hasta 1992, después que dos años antes Mijail Gorbachov aceptara los hechos. Pero, sobre todo, después que, el 19 de agosto de 1991, en medio del intento de golpe militar, el coronel Alexander Tretetsky, de la fiscalía militar soviética, que dirigía la excavación en busca de huesos, cráneos perforados por balas y fosas comunes decidió desobedecer la orden del KGB para que abandonara inmediatamente sus actividades³.

Con lo cual, vemos cómo toda esa red de contraposiciones no parece sino que, además de darle su parte de razón a Thoreau, también se la concede a Erich Fromm⁴, quien al pensar en el mito hebreo de Adán y Eva, así como en el griego de Prometeo, afirmó que si bien la historia humana empezó con un acto (autónomo) de desobediencia, no es improbable que termine por un acto (heterónimo) de obediencia, sobre todo cuando, aparte de los casos vistos más arriba, imaginamos todo lo que puede suponer un desastre bélico nuclear. Una posibilidad extrema entre las miles de amenazas intermedias (ecológicas, sociales o políticas) de las que, sin ser plenamente conscientes, puede ser culpable (o colaboracionista) una muchedumbre de ciudadanos corrientes, que se tienen a sí mismos como personas de bien y, por supuesto, con sentido común y cordura envidiables. Tales son los peligros de una normopatía a la que puede conducir el temor obsesivo por contrariar en lo más mínimo la letra de la ley⁵.

³ Cf. D. REMNICK, *La tumba de Lenin*, Barcelona, Debate, 2012 (1994), pp. 31-40. Otra transgresión crucial a lo ordenado también por los jefes de la URSS fue la de Miquel Serra i Pàmies, cofundador del PSUC, quien desobedeció las órdenes del Komintern de dinamitar Barcelona en enero de 1939 (cuando la guerra ya estaba perdida), por lo que fue juzgado y condenado en Moscú (cf. G. MARTÍ, «Miquel Serra i Pàmies, l'heroi oblidat de 1939», *Barcelona Metròpolis*, núm. 89, 2013).

⁴ Cf. E. FROMM, *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

⁵ Las consecuencias de ello se pueden intuir al reparar en la aplicación estricta de la normativa durante una huelga de celo. La cual se traduce en una ralentización de la actividad productiva, que puede llegar a caer entre un 30% o 50% si se interpretan los reglamentos de manera rigurosamente literal y se prescinde de las importantes tareas suplementarias que no se exigen o detallan en los contratos.



Sea como fuere, con el fin de aclarar un poco la naturaleza de la desobediencia civil, tampoco tenemos que irnos muy lejos. Simplemente es cuestión de echar un vistazo a un par de momentos clave en la historia jurídico-política más reciente de España.

Uno de ellos fue en 1992, en Madrid, donde el juez José Luis Calvo absolvió por primera vez a un insumiso del supuesto delito de incumplimiento de la ley de Prestación Social Sustitutiva al servicio militar. En la sentencia, el juez estimaba probado, «sin asomo de duda», que Iñaki Arredondo García (quien recibió el apoyo internacional del arzobispo Desmond Tutu) desobedeció «por imperativo de su conciencia, de una manera auténtica, adquirida no en virtud de ciertas conveniencias, sino con base en su formación religiosa y en una constante educación de sus potencias morales». Por lo que no cabía atribuir comodidad o desidia «a una persona que [había mostrado] su solidaridad mediante la realización constante, voluntaria y gratuita de actividades sociales destinadas a ayudar a los demás».

Por aquella misma época, en Barcelona, el juez Santiago Vidal juzgó también a más de un insumiso sin condenar a ninguno, pues, según ha explicado «aplicaba la ley con sentido común». Entendiendo por esto que aquel incumplimiento de la ley obedecía a un imperativo de conciencia que se decidía en el seno de un movimiento de desobediencia civil y bajo un marco jurídico-político donde la libertad de conciencia es un derecho fundamental reconocido como libertad ideológica (junto a la religiosa y de culto) en el artículo 16 de la Constitución. Un enfoque de solución al «problema» que, con algunas variantes (como fueron destacar el artículo 10.1, que reconoce el libre desarrollo de la personalidad como uno de los fundamentos del orden político, y el artículo 15, que proclama que todos tenemos un idéntico derecho a la integridad física y moral, o apelar al estado de necesidad de alguien que tiene que elegir entre ley y conciencia), muchos jueces, junto a la exigencia de despenalización por parte de ciertas Audiencias provinciales, adoptaron para exculpar la insumisión.

Claro está, el gobierno del PSOE, preocupado, no se lo podía creer. ¿Para qué había promovido un Código Penal que establecía penas de dos años, cuatro meses y un día a los insumisos o su sustitución por seis años de inhabilitación para acceder a empleos públicos u obtener ayudas de la Administración? ¿Por qué el PP mientras buscaba gancho electoral anunciando la profesionalización de las Fuerzas Armadas impedía que la insumisión se despenalizara?

Sin embargo, no queda ahí el tema de fondo, porque en 2012, justo veinte años después, en Madrid, el juez Santiago Pedraz, en un proceso de contenido muy distinto, absolvió a ocho imputados por convocar una manifestación indignada el día 25 de septiembre bajo el lema *Rodea el Congreso*. En la sentencia, el juez señalaba que «exigir un proceso de destitución y ruptura del régimen vigente, mediante la dimisión del Gobierno en pleno, disolución de las Cortes y de la Jefatura del Estado, abolición de la actual Constitución e iniciar un proceso de constitución de un nuevo sistema de organización política, económica o social en modo alguno puede



ser constitutivo de delito». Por el contrario se trata de opiniones protegidas por el «derecho fundamental de libertad de expresión, pues hay que convenir que no cabe prohibir el elogio o la defensa de ideas o doctrinas, por más que éstas se alejen o incluso pongan en cuestión el marco constitucional [existente]», «máxime ante la convenida decadencia de la denominada clase política».

Por esa misma época, el pueblo de Catalunya ya había iniciado una campaña (*#novullpagar*) para no pagar los peajes en las autopistas ya amortizadas. Y, además, como antes ya intentara el pueblo de Euskadi (sin éxito, por el momento), demandaba masivamente el ejercicio del derecho a la autodeterminación. Un derecho humano que se encuentra amparado desde el artículo 1.2 de la Carta de las Naciones Unidas (1945) hasta el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966, 1976) cuyo párrafo 1º del artículo 1 dice: «Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural». En definitiva, uno de los principios básicos de cualquier democracia libre donde, en primer lugar, la gente es quien debe decidir, tal y como por su lado opinan ocho de cada diez catalanes en relación a cualquier comunidad.

Claro está, el gobierno del PP, así como el opositor PSOE, con preocupación, tampoco lo podían creer. ¿Cómo es que algunos de «nuestros» territorios exigen un derecho que supone su autoafirmación (existencia de un pueblo), auto-definición (especificación de la ciudadanía), autodelimitación (ámbito territorial), autodeterminación interna (forma de gobierno) y externa (forma de relación con otros pueblos)?⁶ Y, ante tal sorpresa, respondiendo sólo con amenazas («el ejército intervendrá», «sufrirán 5 crisis» o «no compres cava») para encontrarse justo un año después con que, según la empresa OBSERVatorio, el 52% de los catalanes estaba a favor de la independencia y que, según la Generalitat, más de un millón y medio de personas enlazó sus manos en una cadena humana de sur a norte del territorio catalán (400 kilómetros) reclamando la no dependencia.

Una situación que viene de atrás y a la que, para incluir más disidencias, habría que añadir la negativa de cinco autonomías (Andalucía, Catalunya, Asturias, Canarias, Euzkadi) y unos 1.774 profesionales de la medicina (la mayoría vinculados a la Sociedad Española de Medicina de Familia y Comunitaria), quienes, a finales de agosto de 2012, manifestaron públicamente su voluntad de no acatar la irracionalidad e injusticia de una norma promulgada por el Gobierno español (en el RD 16/2012) que, en su política de recorte de gastos para reducir el déficit, dejaba sin prestación sanitaria a los pacientes (unas 150.000 personas) que no tenían permiso de residencia (inmigrantes sin papeles).

Y es que, por lo que se ve, ninguna oligarquía electiva o democracia de baja calidad acaba de creer, ni acaba de asumir ni aceptar que la ciudadanía no es una masa absorbida y manejable por la maquinaria gubernamental, no es un conglomerado

⁶ Cf. J.A. OBIETA CHALBAUD, *El derecho de autodeterminación de los pueblos. Un estudio interdisciplinar de derechos humanos*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1980.



amorfo del que el partido triunfador se apropia en las últimas elecciones. En contraste, el grado de libertad de un pueblo es proporcional al de su inconformismo político, a la voluntad de sus ciudadanos activos de cara a enfrentarse a cualquier forma de dominio que pretenda coartar su autonomía o someter su actividad discrepante. Es más, como se sabe desde antiguo, las ambiciones desmedidas de cualquier autoridad (autocrática o «democrática») se verán frustradas cada vez que rehusemos someternos a su arbitrariedad, siempre que obstruyamos o cortemos las fuentes de energía social y política (legitimación y justificaciones, habilidades y conocimientos, recursos humanos y materiales) de las que vitalmente depende su poder. Baste con recordar aquel poema de Leonard Cohen: «Cualquier sistema que podáis concebir sin contar con nosotros será derribado»⁷. Y un ejemplo no muy lejano lo tenemos en Siliana, Túnez, con las manifestaciones que tuvieron lugar durante el mes de noviembre del año 2012. Había un gobernador islamista, Ahmed Ezzedine Mahyub, que no gozaba precisamente del favor popular. La gente le gritaba «dégage, dégage» (vete, vete). Al ver que no se iba, centenares de habitantes iniciaron una marcha pacífica hacia Túnez, a 130 kilómetros de distancia, con el lema «Si no conseguimos que se vaya él de la ciudad, nos vamos nosotros». El 1 de diciembre, aquel gobernador fue apartado de sus funciones.

Por eso la desobediencia civil (transgredir alguna ley, secundar sentadas, huelgas, acampadas, escraches o consultas soberanistas) y la no-cooperación (boicots, renuncia a cargos y títulos, cierre temporal de tiendas o comercios) son de una importancia crucial para luchar contra la opresión y evitar la servidumbre voluntaria. Algo de lo que, ya en el siglo XVI, sabía bastante Etienne de La Boétie al considerar que «si [a los tiranos] no se les entrega nada, si no se les obedece, sin combatir y sin herir, quedan desnudos y derrotados y no son nada, igual que la raíz que, no teniendo sustancia ni alimento, degenera en una rama seca y muerta»⁸. Algo, asimismo, que podemos comprobar tras considerar el movimiento *swadeshi* (autosuficiencia), propuesto por *Mahatma* Gandhi, que incluyó el boicot a la importación de algodón y otros productos británicos (lo que hizo que el comercio imperial descendiera un 25%) o el desafío al monopolio de la sal gracias a una marcha de 300 kilómetros que animó a miles de indios a hervir agua del mar para suministrarse por sí mismos sal (lo que hizo que, pocos meses más tarde, al virrey de la India no le quedara otro remedio que finalmente negociar).

⁷ L. COHEN, *La energía de los esclavos*, Madrid, Visor, 2006 (1972), p. 133.

⁸ E. DE LA BOËTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*, Madrid, Tecnos, 1986 (1576), pp. 12-13.



3 DESOBEDIENCIA JUSTIFICADA

Y ya que he citado a Gandhi quizá sea el momento de recordar que, hace años, tras buscar una definición adecuada de desobediencia civil, apunté que esta «supone el incumplimiento público de una ley, disposición gubernamental u orden de la autoridad, por motivos políticos y morales; pero inexorablemente *no* tiene por qué ser ilegal, fiel a los fundamentos constitucionales, no violenta y además dar la bienvenida a su castigo»⁹. Sin embargo, hoy día no estoy dispuesto a sostener lo mismo sin incluir algún que otro matiz. Y el primero es advertir que, como resulta obvio, se trata de una definición puramente descriptiva, algo así como decir que la desobediencia es lo que hacen los desobedientes, sin más. Pero olvidando ciertos aspectos que me parecen importantes, y que afectan a la necesidad de delimitar algunos criterios de legitimidad y también de eficacia. Por lo que, al tener en cuenta tanto uno como otro aspecto, creo que se debe subrayar, especialmente, el carácter no-violento y la disposición a aceptar las consecuencias jurídicas que debe implicar cualquier acto de desobediencia. Al menos por dos razones. Por un lado, porque nunca se insistirá lo suficiente en que es un grave error emplear medios ilegítimos con el objetivo de proteger o alcanzar la mejor de las causas. Un buen fin nunca justifica el uso de cualquier medio, y, entre otros motivos, porque un mal medio (como ocurre con la violencia, aunque sea reactiva) suele frustrar el más noble de los fines. Y, por otro lado, porque aceptar nuestra responsabilidad penal, sufrirla aunque discrepemos de cómo la interpreta la autoridad competente, sin duda, es una de las mejores formas de mostrar nuestra sinceridad así como nuestro meditado convencimiento en la rectitud de la causa que defendemos. Representa, por tanto, una manera no sólo de persuadir a terceros, ganándonos su simpatía, sino asimismo de convencer a nuestros oponentes, apelando a su razón y a su conciencia, contribuyendo a crear las mejores condiciones posibles para activar sus impulsos morales, para despertar su sentido de justicia y humanidad, para trasladar el conflicto a un nivel de solución más alto, desde el que ampliar el área potencial de acuerdos futuros.

Ahora bien, y justo por lo que ya hemos visto a propósito de ciertas sentencias jurídicas en nuestro propio país, sí cabe reiterar que la desobediencia civil no es siempre una conducta estrictamente ilegal o delictiva, o como mucho sólo lo es desde un punto de vista burocrático o legalista, bajo un marco poco flexible y muy limitado. Y recordemos el ejemplo al que se refiere Ronald Dworkin¹⁰ cuando nos dice que, en 1943, la Corte Suprema de Estados Unidos rectificó la constitucionalidad que, tres años antes, había establecido respecto a una ley del estado de West Virginia que exigía que los estudiantes tenían que hacer la venia a la bandera. ¿Fue ilegal el comportamiento de aquellos que durante 1941 y 1942 se negaron a hacer

⁹ J.C. ACINAS, «Sobre los límites de la desobediencia civil», *Sistema*, núm. 97, 1990, p. 111.

¹⁰ Cf. R. DWORKIN, *Los derechos en serio*, Madrid, Ariel, 1984 (1977), pp. 313-314.



la venia porque les parecía injusto?, o, siguiendo al propio Dworkin, ¿la obediencia a una ley (finalmente inconstitucional) no hubiera supuesto un sacrificio personal mostrando una paciencia imposible de compensar y un agravio irreparable a las exigencias éticas de la propia conciencia?

Precisamente, en los Estados del Sur de EEUU, durante aquellos mismos años y hasta bastante después, se vivía una situación aún más grave. Pues se mantenían vigentes unas normas y prácticas segregacionistas (en escuelas, transportes públicos, restaurantes o participación electoral) completamente anticonstitucionales. De modo que, por referirnos a un caso germinal, ¿quién actuó fuera de la ley, Rosa Parks, una costurera afroamericana que, una tarde de diciembre de 1955, bastante cansada («de ceder y ceder»), decidió sentarse en la parte equivocada del autobús o quienes la encerraron en un calabozo y condenaron a pagar una multa? La respuesta, me parece, no sólo se encuentra en la tardía medalla de oro que recibió del Congreso en 1999 ni en su monumento en el Capitolio inaugurado en 2013, sino en una breve noticia de agencia publicada por algunos periódicos el 2 de diciembre de 2011, donde se leía: «Las autoridades locales de Georgia, en EEUU, se han negado a desalojar a una anciana de 103 años y a su hija de 83, de su vivienda. El banco había ordenado su salida por no pagar la hipoteca». Ésa sí que fue una buena noticia: el desacato (¿ilegal?) de unos alguaciles de Georgia a favor de dos humildes ancianas afroamericanas en pleno desamparo «neoesclavista». Sin duda, el mejor legado sureño de la poco obediente Rosa Parks.

4

LIBERTAD FUNDAMENTAL

Sea como fuere, de lo anterior cabe extraer una conclusión bien clara. Como es que la desobediencia civil (legítima, justificada) equivale ni más ni menos que al ejercicio de una libertad fundamental (de expresión, de reunión, de manifestación, de participación, de control democrático ante una norma infra-constitucional o de denuncia contra la probable arbitrariedad del poder). Un ejercicio que, como ha manifestado Antonio Casado da Rocha¹¹, también supone defender la *libertad de todos* por parte de unos individuos que, responsablemente, hacen valer su conciencia en consideración además de la comunidad y, por tanto, quieren tomarse su ciudadanía en serio. Lo que permite constatar un mismo punto de inflexión en el que la autonomía del individuo y el criterio de la universalidad se unen. Porque, tras el comportamiento (*prima facie*) contrario a la ley de muchos disidentes, de forma implícita y manifiesta, se apunta hacia la conquista (o restitución) de un derecho humano al que, por encima de los intereses individuales, todos nos podemos acoger

¹¹ Cf. A. CASADO DA ROCHA, *La desobediencia civil a partir de Thoreau*, Donostia, Gakoa, 2002, pp. 61-73.



y del que todos nos podemos beneficiar, incluidos aquellos que no estaban en condiciones de disentir o no se atrevieron a hacerlo.

Por eso, al contrario de las recriminaciones autoritarias, lo que realmente puede suceder es que la ley que se objeta posea una muy dudosa validez ya sea porque atente contra los derechos humanos (derechos morales supralegales), porque se halle en contradicción con una ley de rango superior (lo establecido en la propia Constitución) o porque su presunta ilegalidad es algo que, en última instancia, depende de la decisión de los tribunales (en España, el Tribunal Constitucional como órgano máximo). A propósito de lo cual, y volviendo de nuevo al tema de la insumisión, se ha de observar que, según el artículo 10.2 de nuestra Constitución, las normas referidas a los derechos y libertades fundamentales «se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos», cuyo artículo 18 manifiesta también que «toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión».

Con lo cual, entre otras cosas, la desobediencia civil se traduce en un intento para abrir un diálogo que se ve bloqueado por la intransigencia antidemocrática del poder. Esto es, un recurso para denunciar las maniobras obstaculizadoras con las que, en demasiadas ocasiones, las autoridades demoran, ignoran o incumplen (total o parcialmente) la apertura de ciertos procedimientos o la aplicación de algunas leyes (por ejemplo, la prohibición para que los indignados del 15-M acamparan fue anulada tras conocerse un edicto de 1273, todavía vigente, que permite el derecho de los pastores a acampar en ciertas cañadas). Con lo que se pone en juego un contraste público de pareceres en torno a la hipotética constitucionalidad o justicia de una ley¹², junto al talante abierto o cerrado de las autoridades. Es decir, la desobediencia suscita un conflicto de interpretaciones (la de la autoridad, la de los desobedientes, la del resto de ciudadanos) en donde, efectivamente, la última palabra jurídica la tiene el tribunal superior del país.

Pero todo ello en el entendido de que la intervención crítica de los desobedientes no tiene por qué detenerse ahí (en el intérprete institucional supremo de la Constitución).

Primero, porque ninguna decisión judicial, aunque sea la del tribunal de mayor rango, es tan sólo por ello necesariamente infalible, inamovible y correcta. Cualquier tribunal, incluido el Constitucional, puede revisar, reinterpretar o cambiar sus propias decisiones, ya sea en función de nuevas opiniones jurídicas, por la ponderación de nuevos datos relevantes o por nuevas situaciones sociales, como las que, entre otros agentes y factores, generan las acciones cívicas de los desobedientes.

¹² G.G. JAMES —«The Orthodox Theory of Civil Disobedience», *Social Theory and Practice*, vol. 2, 1973, p. 479— considera que la desobediencia civil representa «un desafío deliberado a la interpretación oficial de la ley». Por su parte, J.A. ESTÉVEZ ARAUJO —*La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 36-37— entiende que «la desobediencia civil sería un *test de constitucionalidad de las leyes* en un doble sentido: la desobediencia de la ley cuestionada supondría, por un lado, un expediente para suscitar un control de constitucionalidad, y, por otro, sería ella misma un indicio de inconstitucionalidad».





A lo que, para evitar confusiones, cabe tener en cuenta, como hace Cive Pérez¹³, que una cosa son las leyes de la naturaleza (de una inexorabilidad indiferente a la voluntad humana) y otra las leyes normativas (dependientes por completo de esa voluntad, que es apta para adoptar otras distintas). Y recordar también lo que Andy Bichlbaum, miembro del colectivo *The Yes Men*, declaró en relación a sus propias actividades: «Quizá lo que hagamos sea ilegal y quizá no, ni los abogados lo saben»¹⁴.

Segundo, porque, dejando a un lado formalismos legalistas o neurosis burocráticas, el Derecho no es un ordenamiento transcendente que, pese a sus pretensiones de validez general, esté por encima de ciertas doctrinas hegemónicas disciplinares, de intereses económicos o políticos, e, incluso, de campañas y presiones periodísticas. En esta línea, Francesca Puigpelat Martí¹⁵ ha planteado con acierto que la práctica del Derecho incluye un elemento volitivo e interpretativo que hace que, de alguna manera, incluso en tradiciones jurídicas muy distintas a la anglosajona de la *common law*, el juez llega a crear Derecho, pues inevitablemente se halla inmerso en una perspectiva valorativa que le lleva a adoptar decisiones particulares que no están contenidas de forma explícita en la normativa originaria.

Tercero, porque, de acuerdo con Felipe González Vicén¹⁶, no parece acertado contemplar al Derecho como un dispositivo a salvo de cualquier imperfección y, por tanto, una maquinaria invulnerable a la crítica. Esto es, un dispositivo autorreferencial de control al que estamos obligados a obedecer de manera incondicional. Porque «si se tuviera siempre respeto absoluto a todas las leyes —anotó por su parte August Strindberg— nunca se podrían tener otras mejores»¹⁷. De lo contrario, de existir un respeto tan conservador como conformista, totalmente acrítico, nunca habiéramos pasado del Código de Justiniano, ni siquiera del Código de Hammurabi y la ley del Talión. Sin desobediencia no hay lucha por un Derecho que siempre es susceptible de ser cada vez más justo, más equitativo, mejor. ¿O acaso el ideal ético-político de justicia se ha realizado por completo, de una vez por todas y de manera perfecta, en algún ordenamiento jurídico?

Cuarto, porque concebir una Constitución como un código acabado y cerrado que recoge definitivamente cualquier derecho imaginable (civil, político, económico, social o cultural) equivale a olvidar la importancia que la lucha extralegal (a partir de consideraciones ético-políticas desde fuera y desde abajo del Estado) ha tenido en el desarrollo de toda suerte de constituciones, declaraciones y cambios

¹³ Cf. C. PÉREZ, *¿Qué es la desobediencia civil?*, Barcelona, El Viejo Topo, 2013.

¹⁴ *La Vanguardia*, 6 octubre 2008.

¹⁵ Cf. F. PUIGPELAT MARTÍ, *Funciones y justificación de la opinión dominante en el discurso jurídico*, Barcelona, J.M Bosch, 1994.

¹⁶ Cf. F. GONZÁLEZ VICÉN, «La obediencia al Derecho», *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, 1979

¹⁷ A. STRINDBERG, *Pequeño catecismo para la clase baja*, Madrid, Capitán Swing, 2009 (1884-1885), p. 64.

socio-políticos posteriores. Un asunto este sobre el que Javier Muguerza¹⁸ ha sido tan explícito como convincente al plantear una fundamentación «negativa» o disensual de unos derechos nacidos siempre tras una persistente protesta. Algo que no hace sino animar, entre muchos otros, a todos los herederos del pacifista John Runnings (conocido también como «Mauerläufer» o «Wall Runner»), quien, durante su vida, aparte de ser el primero en arrancar una piedra *sobre* el muro de Berlín, no cesó en declarar ilegales los conflictos armados o los pasaportes.

Y en quinto lugar, la desobediencia no puede autolimitarse jurídicamente en tanto que no basta con el reconocimiento formal de algunos derechos humanos o principios constitucionales. Sobre todo, se ha de estar en la disposición real de ejercerlos, se debe poseer los medios necesarios para su uso y disfrute. Al fin y al cabo, como Albert Camus escribió, «el espíritu de rebelión no es posible sino en los grupos en que una igualdad teórica encubre grandes desigualdades de hecho», de modo que «la rebelión es el acto del hombre informado que posee conciencia de sus derechos»¹⁹. Entre los cuales se encuentran tanto los de talante liberal como los de carácter social, es decir, tanto los que defienden una libertad *de* obstáculos opresivos como los que garantizan una libertad *para* realizar proyectos de vida a partir de una distribución igual de las oportunidades materiales de existencia.

5 ZIZTADAK

Desde Sócrates hasta Gandhi y Luther King pasando por Thoreau, varios activistas y pensadores se han visto a sí mismos como gallos mañaneros que debían despertar con su canto temprano a la vecindad. O como tábanos que tenían que despertar con su aguijón a un caballo algo apático y bastante lento, al que hay que provocar, que picar un poco para que inicie el trote, para que avance y aligere, para que cambie de dirección.

No es extraño, entonces, que uno de los mejores documentales acerca de la desobediencia civil lleve el título euskera de «Ziztadak» («tábanos», en español). Dirigido por Oriol Andrés, Carlos Castro y Gemma García, junto a la ayuda inestimable de Sabino Orbamazabal. Ni tampoco resulta extraño que la cinta fuera seleccionada para su proyección en el x Festival de Cine y Derechos Humanos de Donostia, el 24 de abril de 2012.

¹⁸ Cf. J. MUGUERZA, «La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)» (1988), *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Madrid, Argés, 1998.

¹⁹ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 1982 (1951), pp. 28-29.



El documental comienza con los fragmentos siguientes de la *Carta desde la cárcel de Birmingham*²⁰, escrita por Martin Luther King, el 16 de abril de 1963:

«No tuvimos otra alternativa salvo prepararnos para la acción directa. Con este fin decidimos ofrecer nuestros propios cuerpos como instrumento para exponer nuestro caso ante la conciencia de la comunidad local y nacional [...]. Y bien pueden ustedes preguntar, ‘¿Por qué acción directa? ¿Por qué sentadas, manifestaciones, etc.? ¿No es la negociación el mejor camino?’ Tienen toda razón en su llamada a la negociación. De hecho, éste es el propósito de la acción directa. La acción directa no violenta intenta crear tal crisis y establecer tal tensión creativa que una comunidad que se ha negado constantemente a negociar, se vea forzada a enfrentarse al problema [...]. Debo confesar que no me asusta la palabra ‘tensión’. He trabajado y predicado concienzudamente contra la tensión violenta, pero existe un tipo de tensión constructiva no violenta que es necesaria para el crecimiento [...]. Sabemos a través de una dolorosa experiencia que la libertad nunca la otorga voluntariamente el opresor. Tiene que ser exigida por el oprimido [...]. Debemos ver la necesidad de tener tábanos no violentos para crear el tipo de tensión en la sociedad que ayude a los individuos a escapar de las oscuras profundidades del prejuicio y el racismo, hasta llegar a las alturas majestuosas del entendimiento y la hermandad».

Después, ante el espectador, discurre una serie de entrevistas junto a imágenes de archivo a través de las que se pasa a reflexionar en torno a gran parte de las experiencias de oposición sociopolítica no-violenta en Euskal Herria. Entre otras, las protagonizadas por las primeras maestras (*andereñoak*) de ikastolas, los insumisos al servicio militar, los ecologistas contra la central de Lemoiz o el pantano de Itoiz, los demandantes de procesos judiciales en euskera, los campesinos por una Cámara Agraria en el País Vaco del norte, los Iparralde DEMO o los colectivos afectados por el desalojo de Kukutza, en el barrio de Rekalde.

Al final, se oye una canción («*Esperantzara Kondenatua*») interpretada por Gari mientras aparecen los créditos donde se van sucediendo los rostros de emblemáticos desobedientes, hombres y mujeres, como Louis Lecoin, Rosa Parks, Fernando Pereira, Gladys del Estal, Rachel Corrie, Bertrand Russell, Aminatou Haidar, Pepe Beunza, Aldo Capitini o Vandana Shiva. Y justo en ese momento, cuando lo único que deseas es que nada de eso (ni dentro ni fuera del film) termine, te acuerdas de aquel fragmento que, en 1860, Walt Whitman escribió:

A los estados todos y a cada uno de ellos; a las ciudades de cada estado:

Resistid mucho, obedeced poco.

Cuando la obediencia no se cuestiona, cuando se cae en la esclavitud completa; cuando se cae en la esclavitud completa, no hay nación, estado o ciudad de este mundo que recobre su libertad.

²⁰ M. LUTHER KING, *Discursos*, Universidad de León, Taller de Estudios Norteamericanos, 1997, pp. 57-61.



Algo que, con otras palabras, Herbert C. Kelman y V. Lee Hamilton²¹ vienen a plantear cuando se preguntan qué hacer para que nunca más sucedan hechos como los crímenes cometidos en esas situaciones donde obedecemos una orden que moralmente deberíamos desobedecer. Para evitar lo cual proponen, entre otras cosas, estimular una orientación hacia los *valores* en vez de hacia las *normas* (y los roles), fomentando una actitud cuestionadora que reafirme la integridad personal y que, desdeñando castigos o premios, anteponga el significado y las consecuencias humanas de las acciones políticas que, incondicionalmente, la autoridad exige. Una actitud de la que tenemos buenos ejemplos en tres testimonios gráficos separados únicamente en el tiempo. El primero, de 1936, la fotografía *El hombre cruzado de brazos en medio del saludo nazi*, que muestra a centenares de obreros alemanes haciendo el saludo nazi y entre ellos a un hombre solo, August Landmesser, quien, algo ceñudo, permanece con los brazos cruzados. En segundo lugar, *El rebelde desconocido*, ese hombre de paradero igualmente ignoto que, como si fuera el abuelo hipnotizador del protagonista de *Trenes rigurosamente vigilados* (la novela de Bohumil Hrabal), con su cuerpo, con la fuerza de su pensamiento, quiso impedir el avance de los carros de combate de la República Popular China hacia la Plaza de Tiananmen, el 4 de junio de 1989, en Pekín. Y por último, *Duran Adam* (el hombre de pie), donde vemos al artista turco Erdem Gunduz, quien, el 18 de junio de 2013, en protesta contra el gobierno de Recep Tayyip Erdoğan, permaneció firme e inmóvil durante seis horas, con la mirada fija en las grandes banderas nacionales y en una imagen del fundador de la República de Turquía, Mustafá Kemal Atatürk, que cubren un edificio en uno de los laterales de la plaza Taksim en Estambul.

6

MÁS DEMOCRACIA (IRREAL)

A partir de lo dicho hasta ahora cabe advertir que la desobediencia civil surge cuando algunos (pocos o muchos) ciudadanos, de acuerdo con una antigua pero no menos razonable demanda, *se atreven a más democracia* (necesaria y posible). Y esto, como han planteado Hanna Arendt, John Rawls o Axel Honneth, entre otros autores²², cuando tales ciudadanos han entendido que:

- las reglas implícitas del reconocimiento social mutuo (equidad, imparcialidad, cooperación, reciprocidad) son con frecuencia vulneradas, por lo que pueblos,

²¹ Cf. H.C. KELMAN y V. LEE HAMILTON, *Crímenes de obediencia. Los límites de la autoridad y la responsabilidad*, Buenos Aires, Planeta, 1990 (1989).

²² Cf. H. ARENDT, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973 (1969); J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1985 (1971); A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997 (1992); U. RÖDEL, G. FRANKENBERG y H. DUBIEL, *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga y Fierro, 1997 (1989).





- movimientos o individuos experimentan tanto moral como políticamente una sensación de menosprecio (de humillación y ofensa, de agresión e insulto), que defrauda sus expectativas sociales, pues les excluye o margina al impedir su integridad, su adecuada valoración y autorrealización;
- los procedimientos normales de cambio político resultan poco accesibles y, en realidad ineficaces (por ser ultra-burocráticos, onerosos y lentos) o, sencillamente, porque esos canales ya no funcionan si es que alguna vez llegaron a funcionar para algo más que no fuera aparentar que todo cambia para que todo permanezca igual (como Giuseppe Tomasi Di Lampedusa sabía muy bien);
 - la representación política se encuentra altamente deteriorada y, por tanto, institucionalmente erosionada y agriamente cuestionada entre sectores donde lo que predomina es una creciente insatisfacción y desconfianza, una profunda decepción ante un sistema que (para decirlo también con Lampedusa) acaba por transformar a los votantes en nada mezclada con nadie;
 - ellos mismos encarnan una perturbación que, de pronto, les vuelve visibles frente a quienes no les han querido ver ni escuchar o tan sólo lo han aparentado, con la fundada sospecha de que, sin aquella transgresión, sus demandas no serán atendidas por las mayorías parlamentarias, ni darán lugar a actuaciones efectivas de las instancias oficiales para una justa solución del conflicto;
 - el poder político, con sus prohibiciones y modos de acción (intolerantes, excluyentes, irreversibles), es el que, realmente, genera graves dudas acerca de su legalidad y legitimidad, o al menos sobre su capacidad efectiva para impedir la injusticia, para, en palabras de Judith Butler²³, minimizar la precariedad de unos a costa de maximizar la de otros violando las normas igualitarias básicas;
 - están sujetos a dirigentes que, tras ser elegidos, creen que gozan de un consentimiento explícito que nadie (personal, reflexiva, deliberativa y de forma manifiesta) les ha concedido para que hagan y deshagan sin límites en la vida de los pueblos;
 - los únicos detentadores de la fuerza ignoran la legitimación pública, esto es, el consentimiento (expresión de la autonomía individual y autodeterminación colectiva) de los de abajo, por lo que éstos, además de minusvalorados, no pueden sino sentirse objeto de una violencia material y/o simbólica;
 - son ellos, las ciudadanas y los ciudadanos, quienes, con más frecuencia de lo habitual, deben hablar directamente sin que siempre sus voces sean filtradas ni deformadas por los monopolizadores de la participación política (partidos, intermediarios, delegados, representantes);
 - el deber ético-político más inmediato, antes que obedecer al pie de la letra el rígido automatismo de la ley, es evitar ser cómplices de la injusticia, de modo que la idea de justicia no se agota en el Derecho vigente ni en el orden institucional.

Todo lo cual, en suma, nos lleva considerar la desobediencia civil como el incumplimiento público de una ley u orden concreta de la autoridad que: a) se

²³ Cf. J. BUTLER, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010 (2009).

lleva a cabo por convicciones políticas y principios morales profundos; b) supone una protesta simbólica que invita al debate y la reflexión; c) informa y hace un llamamiento al sentido de justicia de la población así como de sus representantes y gobernantes para que revisen decisiones (normas, ordenanzas, proyectos) real o potencialmente injustas y peligrosas; d) se ejerce de manera colectiva, pública y argumentada, cívica y no violenta; e) asume responsablemente las sanciones jurídicas que se derivan de su acción; e) es una de las técnicas que capacitan a los ciudadanos para minimizar la dominación y el despotismo al mismo tiempo que para maximizar la autonomía y libertad; f) no se propone inventar leyes inauditas o asombrosas, sino poner a prueba y corregir las ya existentes, y, con ello, recordarnos los principios elementales de autolegislación y autogobierno; g) pone en marcha un proceso emergente que, si es democrático, siempre será inacabado, abierto y plural, permanente y voluntario.

7

IN DUBIO, PRO DUBIO

Algunos autores, como John Rawls, insisten además en que la desobediencia civil es un recurso moral correcto que, al corregir las divergencias con los principios de justicia (al remover las causas de desorden), permite mantener la estabilidad del sistema constitucional y reforzar las instituciones justas. O quienes, como Ronald Dworkin, consideran que tal desobediencia es como el principal instrumento de que disponemos para cuestionar por motivos morales leyes dudosas y que, de no existir, nos veríamos obligados a obedecer un derecho que sería cada vez menos justo y disminuiría cada vez más nuestra libertad. O autores que, como Jürgen Habermas, consideran a dicha desobediencia como una pieza fundamental de una cultura política madura en la que se mantenga vivo un contrapeso crítico no institucional frente a cualquier legalidad ilegítima²⁴.

En principio, estas apreciaciones parecen acertadas por dos motivos distintos aunque relacionados. Y el primero, sin duda, al situarse en una línea que estima que la divergencia entre grupos no es sólo una acción que resulta tan socializadora como la convergencia (según se ha mostrado desde Georg Simmel hasta Albert O. Hirschman), sino que considera al conflicto (no explosivo, no destructivo) como fuente y garantía de pluralismo, tolerancia y libertad (como ha sido puesto de relieve desde Nicolás Maquiavelo hasta Serge Moscovici o Gabrielo Mugny). Y el segundo motivo, especialmente «humanitario», cuando lo que se intenta es proporcionar justificaciones que impidan la criminalización de quienes desobedecen civilizadamente o buscar atenuantes que eviten que caiga sobre su protesta una sanción jurídica desmedida.

²⁴ Cf. J. RAWLS, *op. cit.*; R. DWORKIN, *op. cit.*; y J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988 (1985).





Si bien, en este terreno, en caso que el verdadero objetivo sea garantizar una estructura social cooperativa lo más libre posible de dominación, me parecen mucho más fructíferas las orientaciones de Ulrich Klug²⁵. Para quien, bajo un sistema democrático, en la evaluación entre libertades autónomas y controles heterónomos, se debería actuar según las cinco máximas siguientes. Primera, *en caso de duda, en favor de la autonomía* (capacidad de darse una ley propia y limitar el ejercicio de controles externos). Segunda, *in dubio pro razione* (examen crítico frente a cualquier tipo de automatismo o intuición). Tercera, *en caso de duda, a favor de la duda* (la crítica no se debe silenciar). Cuarta, *ningún control sin control del control* (lo propio en un Estado de Derecho). Quinta, *in dubio pro libertate* (pues, con firmeza, hay que decidirse en contra del Estado de autoridad).

Y es que, en mi opinión, tirar de aquella hebra de Rawls o Habermas, tiene el inconveniente de que se acaba por establecer como uno de los rasgos definitorios de la desobediencia civil la necesidad de expresar una fidelidad al Derecho y a los fundamentos políticos constitucionales de cualquier Estado democrático. Y un buen ejemplo es el de Ronald Dworkin cuando escribe: «nuestra sociedad sufre una pérdida si castiga a un grupo que incluye —tal como de hecho sucede con el grupo de objetores— a algunos de sus ciudadanos más leales y respetuosos de la ley»²⁶. Es cierto que sería un grave error hostigar a quienes no se dejan disuadir por la amenaza de ir a la cárcel cuando se enfrentan a una ley opresiva o muy cuestionable. Pero no está nada claro que ellos mismos, para ser respetados, tengan una obligación de lealtad hacia el conjunto del régimen democrático en el que viven, ni siquiera está clara la relevancia de esta condición para hablar de desobediencia civil (legítima, justificada). Evidentemente, parece razonable un compromiso con la democracia como ideal, pero, justo por eso, la disconformidad puede ser de una distancia considerable con la democracia en tanto que realidad.

8

DISONANCIAS

Por todo ello adquiere aún más sentido el significado etimológico de «disidencia» (*di-sedere*): sentarse aparte o lejos, separarse, divergir, no sentir lo mismo, permanecer en otro lado, disidir, discrepar, pensar de modo diferente (a la doctrina y los poderes establecidos). Al fin y al cabo, siempre habrá alguien que, frente al tan repetido «fuera de mí el desorden», responderá, como hace Tiqqun²⁷, que fuera lo que hay es una «multiplicidad de órdenes», entre ellos, los de formas mejores y

²⁵ Cf. U. KLUG, *Problemas de la filosofía y de la pragmática del derecho*, Barcelona, Alfa, 1989, pp. 104-105.

²⁶ R. DWORKIN, *op. cit.*, p. 305.

²⁷ TIQQUN, *Introducción a la guerra civil*, Barcelona, Melusina, 2008, p. 36.

asimismo posibles de organizar *otra* democracia (más republicana, más liberal, más democrática).

Y baste reparar en el movimiento 15-M (del año 2011), con su repercusión mundial en otros movimientos, como *Occupy Wall Street* (que no sólo tuvo lugar en Nueva York, sino también en Oakland, Chicago, Denver, Boston, San Francisco, Los Ángeles o Atlanta)²⁸. Y con todo lo que supuso en cuanto a subvertir la distribución normal del espacio público, al transformar las calles y plazas (para el tráfico privado de mercancías) en foros abiertos (para el diálogo cívico) desde los que, pacíficamente, se demandaba la atención de la gente acerca de las insuficiencias de una democracia secuestrada por una oligarquía de partidos y financieros, por corporaciones voraces, mercadotécnicos avispados y políticos deshonestos. O, en el mejor de los casos, de una democracia concebida como una lucha competitiva-electoral donde los resultados sólo cuentan para saber quién va a gobernar, quién va a decidir bajo la invisible tutoría de los poderes fácticos. Lo que determina uno de los motivos de por qué la clase política, antes y después de las elecciones, sustituye la participación pública por una recepción nada interactiva de eslóganes «narcóticos» con los que persuadir, controlar o manipular voluntades (la voluntad soberana del pueblo). ¿En qué sentido, entonces, se ha podido dudar del 15-M como una fuerza regeneradora de nuestra democracia transicional? O es que ¿acaso la propia práctica —asamblearia, horizontal, directa, abierta, inclusiva, consensual, deliberativa, reticular, sin líderes— de un movimiento como aquél (que, durante meses, llegó a obtener un 70% de apoyo por parte de la población) no mostró otra vez la importancia de repensar y superar algunos de los rasgos o procedimientos normales de la democracia realmente existente (ley electoral, listas cerradas, ausencia de vínculos jurídicos en los programas electorales, disciplina de voto partidista, carencia de controles permanentes, cargas fiscales injustas e ineficaces)? ¿No es todo un síntoma que uno de los acampados²⁹ escribiera que, además de «evitar que siga la destrucción de nuestros derechos», el movimiento 15-M intentaba «construir una vida nueva para todo el mundo, aunque no ‘para’, sino ‘con’ todo el mundo»?

Tengo la impresión de que en nuestra realidad democrática los guardianes del orden establecido incurren constantemente en la que Bertrand Russell³⁰ llamó «falacia del gobernante». A saber, la costumbre de considerar una sociedad como un todo sistemático apto para una inspección externa, ya que sus instituciones encajan pulcramente en un modelo geométrico previo, pero sin considerar su capacidad para proporcionar una vida agradable a los individuos que la componen, que es donde ha

²⁸ Cf. J. BYRNE (dir.), *Occupy Wall Street*, Barcelona, RBA, 2013 (2012).

²⁹ G. ZAPATA, «De todo lo posible...», en VV.AA., *Yes We Camp! Trazos para una (r)evolución*, Madrid, Dibbuks, 2011, p. 37. Por su parte, S. Bleda, un colaborador gráfico de ese libro, incluye la cita siguiente de A. MOORE: «Es evidente que nuestro presente forma de gobierno no funciona, y no podemos seguir poniendo parches a un sistema inherentemente defectuoso. Puede que haya llegado la hora de cambiar a un nuevo modelo en lugar de continuar manteniendo en marcha un vehículo que ha llegado al final de su vida natural» (p. 39).

³⁰ Cf. B. RUSSELL, *Autoridad e individuo*, México, FCE, 1973 (1949), pp. 115-116.





de buscarse el valor definitivo de tal sistema. Por lo cual, creer que en un conjunto de seres humanos puede existir el bien y el mal por encima del bien y el mal de cada individuo es un error que conduce fácilmente al totalitarismo. Y en tal sentido parece muy sensata la insistencia de Carlo Galli³¹ en la necesidad de «desplazar el baricentro de la democracia desde las instituciones hasta la sociedad, desde la soberanía del Estado hasta la libertad y la igualdad en dignidad de las *partes* y sus diferencias».

De hecho, la tarea resulta mucho más urgente y necesaria cuando se sabe que en España, a finales del 2012, el barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas, alertaba que más de un 54% de la población deseaba una reforma de la Carta Magna. Algo que, entre otras consideraciones, cabría traducir como una insatisfacción debida al hecho de que varias generaciones de españoles se encuentran bajo una Constitución acerca de la que no han tenido ocasión de pronunciarse ni opinar. Unas ciudadanas y ciudadanos a los que habría que añadir quienes sí pudieron, pero optaron por la abstención o el rechazo. Todo lo cual, de nuevo, apunta hacia un déficit democrático de consentimiento (no de simple aquiescencia, sino de reconocimiento y aceptación voluntariamente manifiesta) que se volvió a constatar en el estudio internacional *Values and Worldviews* (noviembre 2012 – enero 2013) publicado por la Fundación BBVA. Una de cuyas conclusiones era que los españoles constituían los europeos más descreídos con las instituciones y los representantes políticos. Es decir, que eran los europeos (junto con los italianos) que valoraban menos el funcionamiento de sus democracias, entre otras cuestiones, porque no creían que tuvieran influencia significativa en las decisiones políticas. Meses después, en abril de 2013, el CIS retrataba asimismo una desafección fiscal generalizada que se traducía en que casi el 40% de los encuestados no supiera para qué sirven las cargas tributarias y que menos de un 10% creyera que era un medio para distribuir la riqueza.

Ante todo lo cual, supongo que situaciones como las del 15-M responden a lo que Jacques Rancière³² denomina «momentos políticos», excepciones respecto al orden «normal» de la gestión y la dominación. Líneas de fractura intelectual y material que desplazan el curso normal del orden preestablecido al interrumpir la ficción sobrelegitimadora del poder. Cortes o escenas de *dissensus* (en cuanto a vida y pensamiento colectivos) que tienen lugar cuando a quienes se presupone incapaces (subordinados sin competencia específica a los que hay que guiar para que no se pierdan), intempestivamente, por sí mismos (contra la pericia prudente de las autoridades expertas) son capaces, mediante los hechos, «de estar donde *no pueden* estar y de hacer lo que *no pueden* hacer», de hablar sobre los asuntos comunes cuando supuestamente no tendrían que hacerlo, de modificar el paisaje de lo perceptible y pensable. Gracias a lo cual, en el litigio, en la polémica, al franquear la frontera de lo asumido como evidente, pueden lograr que la imaginación de la sociedad se active

³¹ C. GALLI, «El malestar de la democracia», en F. DUQUE y L. CADAHIA (eds.), *Indignación y rebeldía*, Madrid, Abada, 2013, pp. 215-231.

³² J. RANCIÈRE, *Momentos políticos*, Madrid, Clave Intelectual, 2011 (2009), pp. 10-35 y 137; y *El tiempo de la igualdad*, Barcelona, Herder, 2011 (2009), pp. 67, 73, 80 y 196.

con otra configuración de mundos posibles, y, contra todo pronóstico, pueden decidir acerca de cuestiones que, según la lógica del consenso, se pensaba que propiamente no eran asunto de ellos.

Tal vez por eso ha habido y hay tanto interés por domesticar, limitar y coartar la desobediencia civil. Con todo ese empeño en que, no sólo sea pacífica y se muestre dispuesta a beber la copa del castigo, sino, sobre todo, en que dócilmente sea la primera en acatar los principios básicos de un ordenamiento constitucional que, de entrada y sin mayores matices, la sitúa en la ilegalidad.

9 PERIFÉRICAS

A)

A finales de julio de 1956, el sheriff de Batesville (Mississippi), tras un chivatazo, arrestó a la señora Kayo McClamroch por transportar una botella de whiskey desde Memphis, violando la ley seca local. Fue multada con 125 dólares. Pero un grupo de ciudadanos del condado de Grenada colaboró para pagar la multa. El 8 de agosto, William Faulkner, quien cinco años antes ya había recibido el Premio Nobel, se dirigió al Secretario de la *Junior Chamber of Commerce* con esta carta³³:

«Querido Sr. Secretario:

Adjunto mi cheque de 1 dólar.

Hace tan sólo una década que salimos de una terrible guerra en la que nuestra nación dio su sangre y su dinero para que el mundo se liberara de una tiranía fundada y apoyada por la policía secreta y sus informadores privados.

Me siento orgulloso de ser ciudadano de un condado que tiene por vecino a un condado en el que cien de sus ciudadanos se han unido para resistir y repudiar este mal en nuestra propia tierra en la que hombres y mujeres todavía pueden disfrutar del honor y la libertad sin temor, del que el asunto de Mrs. McClamroch era un síntoma.

Mi dólar llega demasiado tarde para ser incluido en este grupo, pero espero que no llegue demasiado tarde para el fondo de embreado y emplumado del valiente y honorable —y naturalmente anónimo— patriota que la denunció.

Atentamente suyo,
William Faulkner».

³³ W. FAULKNER, *Cartas escogidas*, Barcelona, Seix Barral, 1983 (1977), p. 533.



B)

El 22 de mayo de 1951, en Madrid, tiene lugar el ensayo de una huelga general contra el régimen franquista. «No consistió en una paralización general de las actividades industriales, sino en una manifestación pacífica de descontento popular contra la carestía de la vida. El instrumento utilizado fue la resistencia pasiva: el boicot a los transportes, a la prensa, al comercio y a los espectáculos»³⁴.

Desde entonces y hasta el año 1974 más de 6.000 huelgas sectoriales y prohibidas tuvieron lugar en España, según registró la Organización Internacional del Trabajo.

En Tenerife, «tras las primeras protestas contra la subida de las guaguas en el año 1957, protagonizadas en La Laguna por los estudiantes, la actividad opositora al régimen se centró en las huelgas de los remolcadores del puerto y de los conductores de taxis libres (1959), los panaderos (1960), y las de las lecheras, portuarios, fábricas de gas y azufre y Papelera de Canarias (1962)».

Por lo que respecta a Gran Canaria, nos encontramos con «la huelga en el Puerto de La Luz de Las Palmas en 1968 y el largo conflicto sostenido entre 1968-1970 por los aparceros del tomate»³⁵

C)

Desde finales de 2008, el *Lhakar* (miércoles blanco, día favorable al Dalai Lama), el movimiento de desobediencia civil y no cooperación de los tibetanos residentes en Tíbet contra el adoctrinamiento político (contra la «educación legal» y «patriótica» impuestas por el gobierno chino) se ha ido extendiendo cada vez más. Así, los tibetanos llevan a cabo acciones concretas que promueven su identidad, como vestir su traje tradicional, hablar en su propia lengua, comprar sólo en tiendas tibetanas y boicotear los productos chinos. Su empeño ha llegado hasta el punto de pagar una multa voluntaria por cada palabra china que inconscientemente utilizan mientras hablan su propio idioma. Un nuevo ejemplo de ese otro significado de cultura del que ha hablado Ashis Nandy, para quien la cultura de los dominados «no es sólo el lenguaje de la resistencia, es la resistencia en sí»³⁶.

Sin embargo, tristemente, las protestas contra la ocupación y defensa de la cultura tibetana no se quedan ahí. Porque, en su lucha por un reconocimiento que se les niega y en la creencia de que antes que cometer una injusticia a los demás es preferible sufrirla, el goteo de autoinmolaciones de hombres y mujeres no hace sino aumentar (120 en junio de 2013). Lo que lleva a reconsiderar desde otro ángulo las situaciones singulares de violencia excepcional (sobre el propio cuerpo) que tienen

³⁴ L. FERRI, J. MUIXÍ y E. SANJUÁN, *Las huelgas contra Franco*, Barcelona, Planeta, 1978, p. 190.

³⁵ J.M. LÓPEZ-MOLINA ADELL, «Huelgas», inédito.

³⁶ A. NANDY, *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo*, México, FCE, 2011, p. 72.



lugar como expresión desesperada de desobediencia ante un poder que mantiene su incompreensión y aparenta indiferencia.

Sea como fuere, el gobierno chino cree que lo tiene bien claro. Razón por la que, sistemáticamente, responde que los autoinmolaciones son actos que rompen la armonía social, suponen un comportamiento propio de criminales, terroristas, marginados y enfermos mentales, todos ellos manipulados por el Dalai Lama, quien les ofrece dinero para que se quemen a lo bonzo.

D)

El día de 20 de enero de 2012, el artista Santiago Sierra colocó el primer monumento a la desobediencia civil, titulado *The Black Cone*, en frente del Parlamento islandés, en Reikiavik (evidentemente, con anterioridad a las elecciones del año siguiente, que devolvieron el poder a los mismos partidos que habían provocado el desastre financiero).

El monumento consiste en una roca volcánica partida por una cuña negra, con una placa donde se puede leer el artículo 35 (y último) de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, de 1793, que dice: «Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo la insurrección es para el pueblo y para cada porción del pueblo, el más sagrado de sus derechos y el más indispensable de sus deberes».

Con anterioridad, en el año 2010, Santiago Sierra fue galardonado con el Premio Nacional de Artes Plásticas de España que concede el Ministerio de Cultura. Premio que rechazó con una carta donde hacía el final decía: «El estado no somos todos. El estado son ustedes y sus amigos. Por lo tanto, no me cuenten entre ellos».

Quizá no esté de más recordar también el viaje de Santiago Sierra a través del planeta con su escultura «NO». Así como su grafiti (el más grande del mundo) con la palabra «S.O.S» inscrita en 8.500 m² de arena removida del desierto donde se encuentran los campos de refugiados del pueblo saharauí. Un S.O.S que desde las ciudades invadidas del Sáhara occidental podemos mentalmente extender hasta los territorios palestinos en la Franja de Gaza e incluso, como ya hemos visto, más allá, hasta ese Oriente del Oriente que es el Tíbet ocupado.

E)

El 7 de noviembre de 2012, Félix Pérez-Hita³⁷ nos recordaba la existencia de una especie de desobediencia urbanística a la que en francés se conoce como *sentiers de désir* y en inglés *desire paths* o *desire lines*. Senderos de deseo que suelen aparecer sobre el césped tras la erosión causada, de forma gradual, por paseantes o caminantes en su búsqueda de un atajo, de una ruta alternativa a la oficialmente establecida o

³⁷ Cf. F. PÉREZ-HITA, *Culturals La Vanguardia*, núm. 542, 2012.



de un mejor acceso (no planeado desde arriba) hacia el lugar donde la gente quiere llegar. De hecho, en ocasiones, adquieren una dimensión más importante que la de una senda erosionada.

En cualquier caso, son ejemplos de un microubanismo colectivo contrario a las rutas obligadas que se nos presentan como inevitables. El problema es que rara vez, me temo, responden a una intención consciente de moverse haciendo caminos en contra de «la voluntad de alguna autoridad que querría que fuéramos por otro itinerario menos conveniente». Por tanto, ese carácter inconsciente y el hecho de que, apenas se hagan notar no contribuyen a considerarlos propiamente como desobediencia civil (incluso puede que, sea cuales sean las circunstancias, pisar el césped sea interpretado por algunos como algo bastante incivil).

Pero, sin duda, el hecho mismo de su existencia permite pensar (por encima de su insignificancia) en formas anónimas, cuasi-espontáneas e imprevisibles de oponerse a lo que, recurriendo de nuevo a Jacques Rancière, podemos llamar el «orden policial». Al que cabe entender como «el conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consenso de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución»³⁸. Frente a lo cual es posible identificar ciertos actos de ruptura y transgresión que «desplazan a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar», que se salen de la repartición de los espacios y los roles socialmente adjudicados. Y esto, como ya vimos, gracias a la capacidad de los «incapaces», de quienes no «saben» ni son especialistas, ni tienen ningún título particular para gobernar ni para ser gobernados.

He ahí otra experiencia acerca de cómo *los de abajo*, a la menor ocasión y hasta donde pueden, manifiestan su voluntad de no dejarse llevar siempre por donde se quiere obligarles que vayan. Una nueva lección. Sólo otro ejemplo de cómo rehacer un mundo que tendría que ser nuestro, pero que no lo es.

Recibido: abril 2013

Aceptado: julio 2013

³⁸ Cf. J. RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996 (1995), pp. 43 y 45; y *El tiempo de la igualdad*, cit., pp. 88 y 102.

DECIR VERDADERO, DEMOCRACIA, DESOBEDIENCIA CIVIL. ¿ES POSIBLE REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA?

Daniele Lorenzini

d.lorenzini@sns.it

Université Paris-Est Créteil / Sapienza Università di Roma

RESUMEN

En este artículo, apoyándome en los trabajos de Michel Foucault y Stanley Cavell, planteo el problema siguiente: ¿cómo sería necesario concebir la relación entre ética y política, en el interior de un pensamiento que considera el trabajo de sí como el corazón mismo del trabajo filosófico? Intento mostrar, pues, que esta relación ha de concebirse, no sólo bajo la forma de un tránsito, sino más bien de una co-implicación, donde la dimensión ética asume en sí misma un valor político, en tanto que lugar privilegiado de una transfiguración radical de nuestra idea de lo que es la «política».

PALABRAS CLAVE: Foucault, Cavell, ética, política, decir verdadero, democracia, desobediencia civil.

ABSTRACT

«Truth-telling, Democracy, Civil Disobedience. Is it Possible to Rethink the Relationship between Ethics and Politics?». In this article, bearing on the work of Michel Foucault and Stanley Cavell, I ask the following question: how should we conceive the relationship between ethics and politics, within a perspective that considers the work of oneself on oneself as the core of the philosophical task? I try to show that this relationship does not have to be conceived as a passage, but as a co-implication, where the ethical dimension receives in itself a political value, since it is the privileged field of a radical transfiguration of our idea of 'politics'.

KEY WORDS: Foucault, Cavell, Ethics, Politics, Truth-telling, Democracy, Civil Disobedience.

En este artículo, me gustaría indagar acerca de la significación, el valor y los eventuales límites de una ética y de una política *de nosotros-mismos*; es decir, de una perspectiva a la altura de la filosofía contemporánea, que ponga el acento sobre el trabajo ético de sí sobre sí, así como sobre sus consecuencias a nivel político —y que lo haga, si bien no de manera exclusiva, *sobre todo* a partir de los trabajos sobre la filosofía antigua de Michel Foucault y Pierre Hadot, aunque también tomando



en consideración los textos de Stanley Cavell que tratan del 'perfeccionismo moral'¹. De manera más particular, quisiera abordar un tema que me parece problemático y digno de una atención especial, a saber: ¿cómo sería necesario concebir la relación entre dimensión ética y dimensión política, en el interior de un pensamiento que considera el trabajo 'espiritual' (para decirlo con Hadot) o 'perfeccionista' (para decirlo con Cavell) de sí sobre sí como el corazón del mismo trabajo filosófico? En otros términos, en la expresión 'ético-política', tan a la moda hoy en día, ¿cómo interpretar el guión que vincula, y a la vez separa, el término 'ética' y el término 'política'? Se trataría de pensar bajo la forma de un *pasaje* de la ética a la política —y, en este caso, ¿qué tipo de pasaje? ¿Se trataría de un pasaje que tiene la forma de una implicación lógica, de una constatación factual o de una simple sucesión cronológica? ¿Poseería una única dirección, que iría de la ética a la política o, más bien, requeriría también que se recorriera el camino inverso —para indicar de esa forma una suerte de 'retorno' de la política sobre la ética?

Es posible, en todo caso, que no sea necesario concebir la relación entre la ética y la política bajo la forma de un pasaje, pensándola más bien como una relación de co-implicación, donde el campo ético del 'arte de vivir' y de los ejercicios de sí sobre sí sería por sí mismo político, como la fórmula 'política de nosotros-mismos' parece sugerir. En este caso, que me gustaría tomar en serio, la dimensión ética asumiría un valor político por sí misma, en tanto que lugar privilegiado de una *transfiguración* de nuestra idea de lo que es 'político' y de lo que no lo es. Una transfiguración que, en consecuencia, exigiría problematizar nuestro hábito de identificar el campo político con el de las instituciones de gobierno (el del 'Poder'), y la tentación, muy recurrente en la historia de la filosofía política, a partir de Platón, de acantonarse en el elitismo de una perspectiva que abocaría sobre el ideal político utópico de la buena ciudad, regida por una monarquía o una aristocracia de filósofos.

Al final de su importante libro, *Cities of Words*, Cavell traza una lista de 'temas' del perfeccionismo moral, extraída en particular de su lectura de la *República* de Platón². Se trata de una lista precisa, que no pretende ser ni definitiva ni exhaustiva (el hecho de que no lo sea es, desde luego, una *necesidad* para él), lo que no impide, sin embargo, que posea a mi modo de ver una importancia considerable y que pueda desempeñar la función de punto de apoyo, de 'piedra de toque', para mis reflexiones.

¹ Ha sido Arnold I. Davidson quien, por primera vez, ha intentado comparar de modo coherente estas tres perspectivas filosóficas. Ver, por ejemplo, A.I. DAVIDSON, «Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels», en S. LAUGIER (ed.), *La voix et la vertu: variétés du perfectionnisme moral*, PUF, Paris, 2010, pp. 449-467. Yo mismo, a continuación, he avanzado algunas hipótesis de trabajo en D. LORENZINI, «La vie comme 'réel' de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire», en S. LAUGIER (ed.), *La voix et la vertu, op. cit.*, pp. 469-487, y en «Must We Do What We Say? Truth, Responsibility and the Ordinary in Ancient and Modern Perfectionism», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, II, 2, 2010, pp. 16-34. Me permito remitir al lector a estos artículos, para toda ulterior precisión bibliográfica.

² Cf. S. CAVELL, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2004; trad. fr. *Philosophie des salles obscures*, Flammarion, Paris, 2011, pp. 513-516.



En los puntos que van del primero al décimo segundo, Cavell presenta el perfeccionismo moral como «un modo de conversación entre amigos», en el cual uno de ellos posee una autoridad intelectual, en relación al otro o a los otros, autoridad que se fundamenta en la ejemplaridad de su vida (Cavell utiliza aquí la palabra *exemplary*, cuyo sentido preciso se pierde en la palabra francesa *modèle*), y lo otro o los otros, en consecuencia, son impulsados a llevar a cabo una revolución, una metamorfosis, una conversión de su ‘yo’ (de su *self*). Su ‘yo’ queda comprometido en lo que Cavell llama «un proceso de educación», es decir, «un recorrido ascendente hacia un estado más avanzado de sí mismo»³. Por tanto, hasta allí donde se está en el ‘puro’ dominio de la ética. Pero, entre los puntos décimo segundo y décimo tercero, se produce algo interesante: de repente, nos encontramos proyectados en una dimensión política o, por mejor decir, *socio-política*. Cavell escribe: «es una transformación del yo que encuentra su expresión en el momento en que imaginamos una transformación de la sociedad»⁴. El texto original es, en realidad, algo diferente: Cavell, de manera más precisa, sostiene que la transformación ética del yo encuentra su expresión *en* («*finds expression in*») la imaginación de una transformación de la sociedad. Es una afirmación mucho más poderosa, y que desde luego toca el corazón del problema que quisiera plantear en este artículo. Cavell está sugiriendo que, en la *República* de Platón, la transformación ética de sí que se realiza a través de este proceso de educación «encuentra expresión en» el proyecto de transformación de la sociedad —un proyecto que es, de suyo, también *político*.

Por esto, me parece posible encontrar, en estas palabras, la clave para comprender la forma en que Cavell concibe la relación entre ética y política, y no solamente en esta tradición *específica* del perfeccionismo moral que él hace remontar hasta Platón⁵. Esta relación entre ética y política, nos dice Cavell apoyándose sobre su lectura tan original de la *República* de Platón, es por tanto una relación *de expresión*, ya que el ‘yo más avanzado’ al que se tiende en la dinámica de transformación perfeccionista de sí mismo, quedaría *inexpresado* sin su doble complementario constituido por el proyecto *político* de transformación de la sociedad. Las dos transformaciones, ética y socio-política, van consecuentemente unidas — lo que, por supuesto, Cavell afirma en varias ocasiones también en otros textos, a propósito de otros autores, y en casi todas las ‘definiciones’ que da de su perfeccionismo moral. Por ejemplo, en *Conditions Handsome and Unhandsome*, explica que,

en mi visión de las cosas, el perfeccionismo no es una teoría (una más) de la vida moral, sino algo como una dimensión, o una tradición, de la vida moral que puede encontrarse a lo largo de todo el pensamiento occidental y que se refiere a lo que llamaríamos el estado de nuestra alma: esta dimensión concede una gran importancia

³ *Ibidem*, pp. 514-515.

⁴ *Ibidem*, p. 515.

⁵ Tengo que precisar, al paso, que en efecto hay *otras* ‘tradiciones’ de perfeccionismo moral, tan legítimas y fundamentales en la historia de la filosofía, de la literatura y de las artes, como esta tradición platónica y que, sin embargo, no pueden identificarse simplemente con ella.



a las relaciones personales y a la posibilidad, o la necesidad, *de nuestra transformación y de la transformación de nuestra sociedad*⁶.

Para intentar encontrar una fórmula eficaz, que precisaré y discutiré más ampliamente al final de mi artículo. No obstante, podríamos decir que en Cavell la política es la *expresión* de la ética, y que la ética *encuentra su voz* en la política — a condición, claro está, de entender el término ‘política’ en un amplio sentido, si se quiere a la manera Foucault, es decir, no identificándolo solamente al ámbito de las instituciones y del gobierno, sino refiriéndolo más bien al conjunto múltiple y proteiforme de las relaciones de poder y las prácticas de libertad que inervan (y de una cierta forma, constituyen) la sociedad⁷. En otros términos, en Cavell las dos transformaciones (ética y política) están vinculadas mediante una relación muy específica, donde la transformación ética de sí *debe* expresarse en un proyecto político de transformación de la sociedad (de otra forma, quedaría sin voz, muda), y, a la inversa, el proyecto político de transformación de la sociedad existe *solamente* porque da voz a una transformación ética de sí (de otro modo, no tendría contenido alguno, permanecería vacío — el «sueño vacío de la libertad»⁸, diría Foucault).

Acto seguido, en *Cities of Words*, Cavell prosigue su ‘lista’ evocando una serie de trazos y de temas ‘perfeccionistas’ vinculados de forma mucho más específica a la *República* de Platón. Sostiene, en efecto, que esta transformación de la sociedad que se imagina posee la forma de «algo que se asemeja a una aristocracia, en la que el más estimado por la sociedad constituye un modelo para, y se modela sobre, lo que es mejor para el alma individual, este ‘mejor’ referido a algo nuevo, a un reino de otro mundo — el mundo de lo verdadero, del Bien, que alberga la buena ciudad, la Utopía»⁹. Sin embargo, para discutir y comprender este pasaje, donde en mi opinión Cavell no describe sino *una* de las tradiciones del perfeccionismo moral (la que encuentra su origen en la metafísica platónica del alma), me gustaría introducir ahora la perspectiva de Foucault y, en particular, su estudio de la *parresía*¹⁰.

En la primera lección de su curso en el Collège de France de 1984, Foucault precisa (en efecto, correctamente) que, desde el punto de vista histórico, la noción de *parresía* es, ante todo, una noción política, que ha asumido toda su relevancia en

⁶ S. CAVELL, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991; trad. fr. *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien*, Éditions de l'éclat, Paris, 1993, retomado ahora en S. Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? De Wittgenstein à Emerson*, Gallimard, Paris, 2009, pp. 208-209 (el subrayado es mío).

⁷ Ver, por ejemplo, M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 123-127.

⁸ M. FOUCAULT, «Qu'est-ce que les Lumières ?», *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1393.

⁹ S. CAVELL, *Philosophie des salles obscures, op. cit.*, p. 515.

¹⁰ Para un desarrollo más amplio de este tema, y para toda precisión bibliográfica ulterior, me permito remitir a D. LORENZINI, «Foucault, il cinismo e la ‘vera vita’», en L. BERNINI (ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa, 2011, pp. 75-99.



el contexto de la democracia ateniense del siglo v a. C., pero que, acto seguido, ha experimentado un deslizamiento claro y neto hacia la esfera de las relaciones personales y de la constitución del sujeto moral¹¹. De entrada, en el contexto de la *polis* griega del siglo v (y en particular, de la *polis* democrática por excelencia, Atenas), la palabra *parresía* designaba el derecho de todos los ciudadanos libres, hombres y adultos (un derecho que no podía ser reclamado por los esclavos, los metecos, los extranjeros, las mujeres o los menores) de hablar ante la Asamblea y expresar *libremente* su opinión sobre toda cuestión de interés público. En otros términos, la *parresía* era un privilegio estrechamente vinculado al estatuto del ciudadano en la democracia ateniense, un derecho que, en su origen, pertenecía en consecuencia por entero al campo de lo político — incluso si es posible encontrar un fundamento de orden ‘moral’ (o supuestamente tal) en su justificación ‘ideológica’, a saber: la creencia de los ciudadanos de Atenas en su naturaleza ‘autóctona’ y, en consecuencia, en su superioridad, no solamente intelectual y política, sino también moral, en relación a otros pueblos¹².

Este derecho político de la *parresía* estaba, por tanto, estricta y esencialmente ligado a la forma democrática de Atenas durante este período. Pero, como, entre otros, Josiah Ober ha mostrado, en este contexto histórico y político preciso, las élites cultivadas desempeñaron generalmente un papel crítico en relación al gobierno del *demos*¹³ — y la *República* de Platón sería uno de los posibles ejemplos de ello. Lo que me gustaría entonces esclarecer es que el estudio foucaultiano de la *parresía* puede ser muy útil para comprender mejor los contornos y las especificidades de esta polémica entre élites cultivadas y *demos* en la Atenas clásica. Durante la primera hora del curso en el Collège de France del 8 de febrero de 1984, en efecto, Foucault habla de la ‘crisis’ de la *parresía* entre finales del siglo v y el siglo iv a. C., evocando los textos de Platón, de Isócrates, de Demóstenes, donde precisamente la democracia es objeto de una severa crítica y la *parresía* sufre una problematización¹⁴. Estos textos se ocupan de negar que la *parresía*, en tanto que noción estrictamente política (es decir, en tanto que derecho de todos los ciudadanos de hablar libremente ante la Asamblea), tenga efectos positivos sobre o para la ciudad. Por el contrario, por una parte, la *parresía* sería peligrosa para la ciudad precisamente porque da a todo el mundo la posibilidad de hablar y proponer cualquier cosa: el ‘decirlo todo’ de la *parresía* toma por tanto aquí, en este género de críticas, el sentido negativo de ‘decir cualquier cosa’. Para ser bien gobernada, la ciudad debería ser gobernada por personas competentes, por expertos, o bien por filósofos. En efecto, como lo resume eficazmente Foucault en *Le gouvernement de soi et des autres*, «no porque todo el mundo pueda hablar, todo el mundo puede decir la verdad»: «sólo algunos pueden decir la verdad». Así, una dife-

¹¹ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Seuil/Gallimard, Paris, 2009, pp. 9-10.

¹² Cf. J. OBER, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 148.

¹³ Ver, en particular, J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

¹⁴ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 33-51.





rencia, una ruptura se introduce, desde el punto de vista de las élites cultivadas, entre *isegoría* y *parresía*: la *parresía* «no se reparte y no puede repartirse igualitariamente en la democracia, de la misma forma que la *isegoría*»¹⁵. Es aquí, evidentemente, donde se encuentra el núcleo de la célebre crítica de la democracia que Platón formula en la *República*, así como la raíz de su proyecto utópico de una aristocracia filosófica. Pero conviene sin duda subrayar que se trataría de una crítica muy frecuente en Atenas, en los medios intelectuales, una crítica que se fundaba esencialmente en el rechazo de uno de los principios fundamentales de la democracia ateniense, a saber: la fe en la racionalidad colectiva, la convicción (ampliamente extendida en la época) de que una decisión tomada, después de haber escuchado varias opiniones divergentes, por todos los ciudadanos reunido en Asamblea, tenía más posibilidades de ser buena que una decisión tomada por una sola persona, fuera cual fuese su competencia¹⁶.

Por otra parte, a los ojos de las élites cultivadas, en el seno de la democracia ateniense la *parresía* era peligrosa, no solamente para el bien de la ciudad, sino también y muy concretamente para los individuos que tenían *verdaderamente* el derecho y la posibilidad de ejercerla — podemos evocar a Sócrates como ejemplo paradigmático. Porque el *demos*, llamado a tomar una decisión después de haber escuchado varias opiniones divergentes, lo más a menudo no era capaz de reconocer al verdadero *parresiasta*, es decir, aquel que no había hablado para adularlo, sino que su discurso se orientaba realmente al buscar el bien de la ciudad — o por decirlo mejor, que tenía como objetivo el ‘verdadero bien’ de la ciudad. En otros términos, y para utilizar un lenguaje platónico, según estas críticas el *demos* no era capaz de reconocer a aquel que dice-verdad y que puede decir la verdad porque ve el Bien y, en consecuencia, gracias a esa visión del Bien, sabe cómo es preciso ordenar su alma y regular su comportamiento y, al mismo tiempo, cómo sería necesario gobernar la ciudad entera. Es la *República*, naturalmente, pero también el *Alcibiades*, donde Sócrates explica que para cuidar de los otros, para saber cómo gobernar a los otros de cara a su verdadero bien, es preciso tomar antes cuidado de sí mismo y, más precisamente, del alma, del elemento divino que está en el alma¹⁷.

¹⁵ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Paris, 2008, p. 167. Como se sabe, la *isegoría* designaba la igualdad de derecho de palabra para todos los ciudadanos en la Asamblea.

¹⁶ Cf. J. OBER, *The Athenian Revolution, op. cit.*, p. 149. Ver también J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 156: «Athenian procedures for making important political decisions, both at the level of legislation (in the Assembly and by boards of *nomothetai*) and at the level of the judiciary, always involved public discussion before a large group of citizens, followed by a group vote. The decision reached was typically binding on the society as a whole. Thus, Athenian decision making was explicitly predicated on the belief that group decisions were likely to be right decisions». El *demos* fue siempre consciente de la importancia, en vistas del bien de la ciudad, del papel desempeñado por los políticos profesionales (*rhéttores*), que forzosamente tomaban a menudo la palabra en la Asamblea (cf. *ibidem*, pp. 84-86, 317-318).

¹⁷ Cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, pp. 32-40, 50-54. Ver también M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 117-118.

En pocas palabras, la crítica que las élites cultivadas atenienses dirigen a la *parresía* en tanto que noción estrictamente política, forjada en el contexto de la Atenas democrática del siglo v, se orienta justamente a negar que ella pueda ser una noción *exclusivamente* política. Por el contrario, para ‘salvarla’, sería necesario darle un fundamento ético. Esta crítica se apropia, por tanto, la noción de *parresía*, reformulándola, y es solamente tras esta reformulación que la *parresía* entrará en el dominio de la filosofía y tomará el sentido de «decir verdadero»¹⁸, de un «decirlo todo» indexado en la verdad¹⁹. No siendo otra cosa que un simple derecho político garantizado a todos los ciudadanos, en estos textos de las élites cultivadas atenienses la *parresía* se transforma en una arriesgada actividad verbal, ligada al conocimiento de la verdad. Y puesto que, en la filosofía antigua, el conocimiento de la verdad no estaba nunca separado de una cierta excelencia ética (adquirida al precio de un largo trabajo de sí sobre sí, que no está ciertamente al alcance de todo el mundo²⁰), podemos concluir con Foucault que la *parresía* deviene así una noción ética, o por mejor decir, *ético-filosófica*. Es esta transformación de la *parresía* lo que Foucault nos invita a tomar en consideración,

es decir, el paso de una práctica, de un derecho, de una obligación, de un deber de decir la verdad, definidos por relación a la ciudad, a las instituciones de la ciudad, al estatuto del ciudadano; a otro modo de decir la verdad, a otro tipo de *parresía*, que será definido en relación, no a la ciudad (la *polis*), sino a la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el *ethos*), por relación también a su constitución como sujeto moral. Y, a través de esta transformación de una *parresía* orientada hacia, indexada en la *polis*, en una *parresía* orientada hacia e indexada en el *ethos*, querría mostrarles [...] cómo ha podido constituirse, al menos en algunos de sus rasgos fundamentales, la filosofía occidental como forma de práctica del discurso verdadero²¹.

Salvo que, para situarse del lado de la *parresía*, ahora será necesario rechazar, desembarazarse de la democracia. En efecto, ya lo hemos visto, aquellos que son capaces de tener cuidado de sí mismos, y que, en consecuencia, tienen la posibilidad de conocer la verdad y de ejercer la *parresía*, son muy poco numerosos. El *demos* en

¹⁸ Cf. G. SCARPAT, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia, 1964, p. 58.

¹⁹ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 12.

²⁰ Cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 16-18.

²¹ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 33. Ver también M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., pp. 312-313, donde precisa: «No quiero [...] en absoluto decir que esta cuestión de la *parresía* fuera confiscada de una vez para siempre por la filosofía. Tampoco quiero decir, lo que sería un error histórico tan grande, que la filosofía haya nacido gracias a esta transferencia de la *parresía* política a otro lugar. La filosofía existía antes de que Sócrates, claro está, ejerciera su *parresía*. Quiero decir, simplemente, [...] que hay una especie de desplazamiento progresivo de la *parresía*, en el que una parte al menos y un conjunto de sus funciones fueron derivadas hacia y en la práctica filosófica, y que esta derivación de la *parresía* política en el campo de la práctica filosófica induce, no ya todo el nacimiento mismo de la filosofía, ni mucho menos actúa como su origen radical, sino una cierta inflexión del discurso filosófico, de la práctica filosófica, de la vida filosófica».





su gran mayoría no posee las cualidades éticas necesarias para alcanzar la verdad, ni incluso para reconocerla cuando el *parresiasta* la pronuncia, puesto que es demasiado sensible a los giros retóricos y a los seductores halagos, que refuerzan las opiniones corrientes más que guiarlo hacia el conocimiento seguro y hacia el verdadero bien (se reconoce aquí la antigua lucha de la filosofía contra las artes de la sofística y la retórica). En consecuencia, hay otra tesis fundamental que se encuentra bajo todos los textos políticos salidos de la élite cultivada ateniense de este período, a saber, que el buen gobierno de la ciudad debe estar fundado sobre una «diferenciación ética»²²: únicamente los ‘mejores’ son capaces (y por tanto tienen derecho) de gobernar, porque son los únicos que conocen el verdadero bien de la ciudad — lo que, con Foucault, podríamos llamar la tesis de la «realidad de la virtud», o de la «monarquía de la virtud». Esta tesis se impone, nos dice, «desde que la democracia intenta plantear la cuestión de la excelencia moral»²³. Así comienza para la *parresía* una historia diferente, en la que estaría vinculada al dominio del *ethos* y de las relaciones personales, tanto como al conocimiento de la verdad y al coraje de decirla, a sus riesgos y peligros. Una historia que, a través de las prácticas de la dirección (filosófica) de la conciencia en la época imperial, abocará en la espiritualidad cristiana, en la que se «pasará de un sentido de la noción de *parresía* que la sitúa como obligación por parte del maestro de decir lo que es verdad al discípulo, a una *parresía* que obliga al discípulo a mostrar la realidad de sí mismo al maestro»²⁴. Pero, cuando nos referimos a esta larga historia de las transformaciones de la *parresía*, que desde el campo político pasa primero al campo ético-filosófico y finalmente al campo religioso, conviene siempre recordar que fue inaugurada por la desconfianza de las élites cultivadas y de los filósofos atenienses en relación de la democracia, tal como ésta existía en Atenas. Esta democracia, por tanto, no ha sido solamente el lugar ‘positivo’ del nacimiento histórico de la noción de *parresía*: también ha desempeñado, en seguida, el papel ‘negativo’ de objetivo polémico, permaneciendo, no obstante, como la verdadera condición de posibilidad de esas mismas críticas, a causa de la notable libertad de palabra que ella garantizaba a todos los ciudadanos²⁵.

En la tradición platónica inaugurada por el *Alcibiades* y la *República*, la *parresía* es, por tanto, el signo exterior de una excelencia ética que uno adquiere previamente y que nos garantiza el acceso a la verdad. Se trata de la misma tradición del perfeccionismo moral de la que habla Cavell en *Cities of Words*, y que, con Foucault, propongo denominar la tradición de la «metafísica del alma»: para cuidar de los otros, para ser capaz de gobernarlos y conducirlos hacia su propio bien, es preciso previamente aprender a gobernarse a sí mismo, a cuidar de sí mismo, en particular a cuidar su alma (*psukhê*) — realidad ontológicamente distinta del cuerpo que ha de ser reconducida (gracias al discurso *parresíastico* del maestro, en este caso

²² M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 35.

²³ Ibídem, p. 51.

²⁴ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 47.

²⁵ Cf. J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens*, op. cit., p. 7.

de Sócrates) al mundo que es el suyo, el mundo verdadero, el de las Ideas. Porque solamente contemplando las Ideas (y en particular la Idea de Bien, principio de todas las otras) aprenderá el alma a ordenarse éticamente de forma correcta y será así capaz de conducirse a sí misma de forma conveniente y gobernar bien la ciudad²⁶. En esta tradición de la metafísica o de la «ontología del alma»²⁷, la transformación ética de sí se efectúa, por tanto, por la vía de la contemplación, por parte del alma, de otra realidad, de otro mundo, y se traduce políticamente en la forma del proyecto (utópico) de una aristocracia filosófica, o de una monarquía de la virtud que luego, una vez establecida, considerará inmoral poner en cuestión el *statu quo* y tratará, en consecuencia, de impedir toda forma de disenso²⁸.

No obstante, Foucault explora en diversas ocasiones una tradición diferente, que encuentra su origen igualmente en Platón, a saber en el *Laques* (pero que podría referirse también a la *Apología*), y que se prolonga sucesivamente en los cínicos. Me gustaría ahora detenerme un instante en esta tradición, en la que el trabajo ético de sí sobre sí me parece asumir una significación nueva y, desde luego, plantear una relación diferente con respecto a la política. En el *Laques*, sostiene Foucault, el objeto del cuidado ético, aquello de lo que uno debe ocuparse, no es ya el alma, sino la vida (*bios*), la manera en que uno conduce su existencia²⁹. Por tanto, la *parresía* toma aquí otro sentido: Sócrates es considerado un *parresiasta* — incluso el *parresiasta* por excelencia — no porque contemple la verdad eterna de las Ideas y la diga, sino porque establece, entre sus palabras y sus acciones, entre su *logos* y su *ethos* o *bios*, una perfecta armonía.

Hay precisamente esta sinfonía, esta armonía entre lo que Sócrates dice, su manera de decir las cosas y su manera de vivir. La *parresía* socrática, como libertad de decir lo que quiere, queda marcada, autenticada por el sonido de la vida misma de Sócrates. [...] La trayectoria es: de la armonía entre vida y discurso de Sócrates a la práctica de un discurso verdadero, de un discurso libre, de un discurso franco. El hablar con franqueza se articula en estilo de vida³⁰.

Así, el modo de vida se configura como el correlato fundamental de esta *parresía* socrática del *Laques*, y Foucault sostiene que, si comparamos el *Laques* y el *Alcibiades*, podemos ver en estos dos diálogos «el punto de partida de dos grandes líneas de evolución de la reflexión y de la práctica de la filosofía» en Occidente. Por un lado, la filosofía como aquello que, «incitando a los hombres a ocuparse de ellos mismos, los conduce a esta realidad metafísica que es la del alma»; una filosofía,

²⁶ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 147.

²⁷ *Ibidem*, p. 149.

²⁸ Cf. J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens, op. cit.*, p. 223: «Central to Socratic pedagogy in the *Republic* is a strict policy of censorship. [...] In Athens, Socrates does battle with his fellow citizens by demanding that they examine their ordinarily unquestioned assumptions; in logopolis, it is immoral to question the *statu quo* or to encourage others to do so».

²⁹ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 118.

³⁰ *Ibidem*, p. 138.



por tanto, que se sitúa «bajo el signo del conocimiento del alma, y que hace de este conocimiento del alma una ontología del sí». Por otro, la filosofía como prueba de la existencia y «elaboración de una cierta forma y modalidad de vida»; una filosofía, en consecuencia, que hace del *bios* una «materia ética y [el] objeto de un arte de sí mismo»³¹. Sin embargo, es evidente que, en Sócrates, el *logos* desempeña aún un papel central: la *parresía* socrática permanece siempre, en efecto, como una *parresía* discursiva, siendo la vida solamente su *basanos*, la ‘piedra de toque’ capaz de autentificarla, en lugar de ser el verdadero lugar de emergencia de la verdad. Es con los cínicos cuando este deslizamiento del *logos* al *bios* se culmina y la *parresía* abandona (casi) completamente el campo verbal para convertirse por sí misma en forma de vida. Foucault delimita, desde luego, de forma muy clara esta diferencia entre *parresía* socrática y *parresía* cínica, que corresponde a la diferencia existente entre *decir-verdadero* y *vivir-verdadero*:

El cinismo no se contenta [...] con unir o establecer una correspondencia, en una armonía o en una homofonía, entre un cierto tipo de discurso y una vida conforme a los principios enunciados en el discurso. El cinismo vincula el modo de vida y la verdad de una forma más estrecha, mucho más precisa. Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir verdadero. Hace de la forma de la existencia una práctica reductora que deja lugar al decir verdadero. En definitiva, hace de la forma de la existencia el medio para hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la forma de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cínico hace de la vida, de la existencia una *alèthurgie*, una manifestación de la verdad³².

A propósito de esto, me gustaría ante todo subrayar que es hablando del cinismo antiguo, cuando Foucault llega por fin a hacer bascular por completo las fronteras entre la ética y la política. En efecto, lo que a primera vista resulta chocante en su último curso en el Collège de France, y en particular en su estudio del cinismo, es la distancia que separa este curso y este estudio de la perspectiva (todavía muy ligada a los trabajos de Pierre Hadot) de *L'herméneutique du sujet*: en 1984, Foucault no se detiene sobre los ejercicios ascéticos. En otros términos, no analiza el cinismo desde el punto de vista de las técnicas de sí. Quizá, porque piensa haber encontrado en el cinismo (y porque quiere presentar el cinismo como) una verdadera alternativa a la tradición filosófica que considera el cuidado de sí, el trabajo ético de sí sobre sí, como la condición *previa* y necesaria del gobierno de los otros — por decirlo brevemente, como Sócrates en el *Alcibiades*, que la ética constituye el ‘fundamento’ de la política y puede, por tanto, reivindicar un ‘derecho de prioridad’ en relación a ella.

³¹ Ibídem, pp. 118-119.

³² Ibídem, p. 159. Me permito remitir aquí al lector a D. Lorenzini, «El cinismo hace de la vida una *alèthurgie*». Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault», *Laguna. Revista de filosofía*, 23, 2008, pp. 63-90.



Intentaré explicarme con más claridad. En el cinismo, la *parresía* deviene co-esencial a la vida del filósofo cínico o, por expresarlo mejor: se transforma en su característica principal. En otros términos, el problema del acceso del sujeto a la verdad se identifica aquí, perfectamente, con el problema de su acceso a la *vida filosófica*: no es la vida del cínico la que se pone a prueba por la verdad, sino que es ella misma la que prueba la verdad de la vida de los otros, gracias a su «alteridad» fundamental³³. Por ello el cinismo es el ejemplo privilegiado de la filosofía antigua concebida como «espiritualidad», en el sentido que Foucault da a este término en 1982³⁴, puesto que la manera de vivir del sujeto deviene el compromiso fundamental y se le concede, por esto mismo, un valor *autónomo*. Pero, ¿cómo es posible para la *parresía* hacerse vida? Para responder, sería preciso referirse al precepto fundamental de la tradición cínica antigua, a saber: *parakharattein to nomisma*, cambia/altera el valor de la moneda. Teniendo en cuenta la proximidad entre los términos griegos ‘moneda’ (*nomisma*) y ‘ley’ (*nomos*), Foucault sugiere que este precepto significa que el filósofo cínico debería remplazar la efigie de la moneda en circulación, es decir, los valores, costumbres, hábitos y convenciones establecidas, por otra que representaría su verdadero valor³⁵. Pero la ‘moneda’ que sería preciso cambiar, alterar, reevaluar, no es solamente la de la vida que comúnmente llevan los hombres; es también la del *bios philosophikos* tradicional — de la vida filosófica tal como había sido teorizada y practicada por los otros filósofos. En efecto, el cínico no cesa nunca de plantear a los demás la pregunta siguiente: «La vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra?»³⁶. Sin embargo, no es de una forma verbal como el cínico plantea tal pregunta: lo hace, más bien, exponiendo ante los ojos de todos su manera vivir, su *bios* (extra)ordinario y, por ello mismo, escandaloso, con el fin de ‘reducir’ y criticar la forma de vida de los otros, de *todos* los otros. La (verdadera) vida cínica apunta, por tanto, esencialmente a la agresión «explícita, voluntaria y constante, que se dirige a la humanidad en general», teniendo como objetivo «cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*) pero, al mismo tiempo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir»³⁷.

Así, como vemos, el corazón del estudio foucaultiano del cinismo no está constituido por el análisis de las técnicas de sí de los cínicos³⁸, sino por el de los *efectos* socio-políticos de una *parresía* que se hace vida, existencia. Esto es así, precisamente, porque el filósofo cínico hace de la construcción ética de su propia vida un juego

³³ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 247-248.

³⁴ Cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 16-20.

³⁵ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 223-224.

³⁶ *Ibidem*, pp. 225-226.

³⁷ *Ibidem*, p. 258.

³⁸ Esto no quiere decir, claro está, que estas técnicas no existieran o que Foucault no las considerase importantes: me parece, simplemente, que estaba más interesado en explorar la filosofía cínica desde otra perspectiva, bajo un ángulo un poco diferente. Para un magistral análisis de las ‘técnicas de sí’ o ‘ejercicios espirituales’ cínicos, ver sobre todo M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Vrin, Paris, 1986.





ya político, cuya forma es la de una resistencia radical a todo conformismo social. En efecto, el cínico no es portador de una verdad metafísica, que habría descubierto mediante la contemplación de su alma, y sobre cuya base reivindicaría el derecho de gobernar a los otros: su *parresía* no es 'política' en este sentido. Su mensaje, a la vez ético y político, está vehiculado más bien por la *inserción* sin residuos de su vida, de su *bios*, en el espacio público: poniendo su vida 'animal' a los ojos de todos, el cínico la utiliza como una verdadera arma política, como el vector esencial de su tentativa de transformar, de trasfigurar lo que es 'político', lo que es preciso considerar como 'político'. Por decirlo brevemente, forjando su vida en la forma (totalmente pública) de un escándalo permanente, el cínico *inscribe* su trabajo ético de sí sobre sí en la vida social de la ciudad, con el objetivo de mostrar a los demás «la parte de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias» en esto «que nos es dado como universal, necesario [y] obligatorio»³⁹.

Por esto, como ya he dicho, la *parresía* cínica opera una transfiguración radical del sentido mismo de lo que es 'político'. De una parte, *politiza* nuevos espacios, diferentes en relación a los espacios tradicionales de la política: así, no tendríamos sólo que considerar 'políticos' únicamente espacios como la Asamblea o los tribunales, sino también la calle, la plaza o el mercado. Por otro lado, ella *politiza* nuevos gestos: de esta forma, sería necesario considerar como 'políticos', no solamente el hecho de tomar la palabra en el seno de la Asamblea o el acto de votar, sino también todos los pequeños gestos de la vida cotidiana, las opiniones irreflexivas, los hábitos. En otros términos, la *parresía* cínica, haciéndose vida, *politiza* el espacio social por entero y, en consecuencia, a través de la publicidad total que la caracteriza, transforma la ética misma en expresión directamente política. Es por esto que la 'política' no podrá reducirse nunca más al hecho de asistir a la Asamblea, de tomar allí la palabra y de votar. De la misma forma en que no debería reducirse hoy, para nosotros, al hecho de elegir nuestros representantes cada cinco años. Por el contrario, en nuestra vida, todo es (potencialmente) político o al menos 'politizable': cada lugar, cada gesto, cada comportamiento, cada decisión, cada hábito — comenzando por el hecho de beber agua en un vaso, cuando podríamos utilizar el cuenco de nuestras manos, para llegar al hecho de pagar los impuestos incluso si nuestro gobierno promueve la esclavitud y está llevando adelante una guerra injusta⁴⁰.

Así pues, en esta tradición alternativa que se remonta al cinismo antiguo, no se trata de tener como objetivo una subversión de la organización política, de las 'instituciones' o del gobierno, con la finalidad de instaurar una aristocracia filosófica — en otros términos: no se trata de concebir la resistencia bajo la forma de la utopía revolucionaria. Se trata, más bien, de *practicar*, día tras día, una resistencia

³⁹ M. FOUCAULT, «Qu'est-ce que les Lumières?», *op. cit.*, p. 1393.

⁴⁰ El primer ejemplo se refiere a una anécdota transmitida por Diógenes Laercio, según la cual, «viendo un día a un niño pequeño beber de sus manos, [Diógenes] arrojó su escudilla fuera de su zurrón gritando: «¡Un niño me ha superado en frugalidad!»» (D. L. VI 37). El segundo ejemplo, por el contrario, se refiere al ensayo de Henry David Thoreau sobre la desobediencia civil; cf. H.D. THOREAU, *Civil Disobedience* (1849); trad. fr. *La désobéissance civile*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 2000.

que adopta la forma de luchas puntuales, con objetivos siempre específicos y una dinámica de tácticas y estrategias; una resistencia en la que ningún ideal final de la buena ciudad funcionaría como una verdad intocable, que ha de imponerse a las demás. Así, desde esta perspectiva y en el interior de esta tradición, me parece que la ética no constituye ya el ‘fundamento’ de la política. Por el contrario, gracias a la radical politización de todo el espacio social, la ética *es ya* política, y a la inversa⁴¹.

Para concluir, me gustaría ahora volver a Cavell y sugerir que, en los textos de Ralph Waldo Emerson y de Henry David Thoreau, es posible encontrar una versión del perfeccionismo moral alternativa a la que se encuentra en la *República* de Platón — una versión que tendría tendencia a leer como una de las formas de este «cinismo transhistórico» del que Foucault habla durante el curso del Collège de France del 29 de febrero de 1984⁴². Pienso, en particular, en la lectura perfeccionista de la práctica de la desobediencia civil propuesta por Albert Ogien y Sandra Laugier⁴³: cada gesto que hacemos, cada decisión que tomamos, cada vez que aceptamos respetar una regla, una norma, o un hábito tan enraizados en nuestra vida cotidiana que los percibimos como naturales; cada vez que hacemos algo de esto ponemos de manifiesto cierta elección política. Esta era la idea de Thoreau: según él, a través de lo que aceptamos o rechazamos en la cotidianeidad de nuestra vida, *expresamos* nuestro consentimiento o nuestro disentimiento en relación al gobierno democrático que nos representa y que, precisamente, debería ser expresión nuestra⁴⁴. La desobediencia civil se configura así como una conducta reflexiva, por la que tomamos conciencia de la *importancia* de cada uno de nuestros gestos cotidianos y de la necesidad de ‘recuperar’ nuestra voz y hacerla oír⁴⁵, expresando públicamente nuestra ‘aversión’ al conformismo social. Una conducta difícil, es cierto, incluso, y quizá sobre todo, en democracia⁴⁶. Una conducta que, como ya he subrayado, no tiene por objetivo preparar una revolución general, con vistas a la construcción de la Utopía, sino que tiene como meta, *a la vez* ética y política, una serie de aspectos particulares de nuestra

⁴¹ Es un poco la misma idea que se encuentra en la conclusión del manuscrito del curso de 1984, donde Foucault escribe (sin tener el tiempo de decirlo en su curso) que «platonismo y cinismo representan dos grandes formas que se enfrentan y dan lugar, cada una de ellas, a una genealogía diferente: de un lado, la *psukhê*, el conocimiento de sí, el trabajo de purificación, el acceso al otro mundo; de otra parte, el *bios*, la puesta a prueba de sí mismo, la reducción a la animalidad, el combate en este mundo contra el mundo» (M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 310).

⁴² Cf. *ibidem*, p. 161 y ss.

⁴³ Cf. A. OGIEN y S. LAUGIER, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Éditions la Découverte, Paris, 2010.

⁴⁴ Para un desarrollo más amplio de este tema, me permito remitir al lector a D. LORENZINI, «*That government is best which governs not at all*». Thoreau et les enjeux éthico-politiques de la désobéissance civile», en A. LOUIS y A. REVEL (ed.), *L'art de gouverner. Questions éthiques et politiques*, Peter Lang, Bruxelles, 2013, pp. 29-43.

⁴⁵ Cf. A. OGIEN y S. LAUGIER, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁶ Cf. S. CAVELL, *Conditions nobles et ignobles*, *op. cit.*, p. 257: «En una democracia, expresar pensamientos públicos parecería, probablemente, estando abierta esa posibilidad, la forma de expresión más fácil; para Emerson, es la más necesaria y la más dura».



vida democrática e intenta cambiarlos, transformarlos, transfigurarlos — porque la sociedad y la democracia, tal como se encuentran, están y estarán siempre un paso por detrás de lo que desearíamos que llegaran a ser⁴⁷.

Por tanto, si hay una historia de la *parresía* filosófica, y también una tradición del perfeccionismo moral, que nacen de la crítica, del rechazo de la democracia por las élites cultivadas atenienses, tiene esto que ver con un perfeccionismo que, por el contrario, no quiere ser elitista pero que, como afirma Cavell en la introducción de *Conditions Handsome and Unhandsome*, «acepta alegremente la democracia»⁴⁸ y hace de esta misma aceptación el corazón de su práctica ‘militante’. Es así cómo, para volver a la problemática formulada al inicio de mi artículo, la expresión ‘ético-política’ toma su significación más profunda: en esta tradición perfeccionista, en efecto, tanto como en los antiguos cínicos, la relación entre ética y política no tiene la forma de una transición, sino más bien la de una *co-implicación*. De entrada, la distinción tradicional entre la ética y la política se difumina, porque la dimensión ética recibe por sí misma un valor político, convirtiéndose en el espacio de una transformación radical de nuestra idea de lo que es ‘político’. Ética y política de nosotros mismos, por tanto, donde la expresión ‘nosotros mismos’ no es el signo de una retirada solipsista hacia el dominio de lo individual o de una ‘etización’ elitista de la política, sino más bien el vector esencial de una transfiguración de la ética, *así como* de la política — transfiguración que toma la forma de la politización posible, y quizá necesaria, de cada aspecto de nuestra existencia social.

(Traducido para *Laguna* por Domingo Fernández Agis).

Recibido: enero 2013
Aceptado: marzo 2013

⁴⁷ Cf. S. CAVELL, *Philosophie des salles obscures*, op. cit., p. 175.

⁴⁸ S. CAVELL, *Conditions nobles et ignobles*, op. cit., p. 207.



F. Bacon, 1976.

MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA DE LA VERDAD

Gianni VATTIMO; Santiago ZABALA, *Comunismo hermenéutico*. Herder, Barcelona, 2012, 280 págs.

Una de las lecciones que podríamos extraer de la historia del siglo XX es que cierto concepto de «razón objetiva» ha servido para fundamentar algunos regímenes políticos totalitarios, contribuyendo a dar una pátina de legitimidad metafísica o teleológica a procesos sociales que, sin embargo, no han dejado de ser, precisamente, históricos, esto es, no han dejado de ser el producto de acciones sociales colectivas determinadas en un sentido igualmente concreto. Esta «razón objetiva», herencia de la filosofía hegeliana de la historia, ha dotado de *necesidad histórica* no sólo a los contenidos de progreso de las sociedades occidentales sino, lo que es sí es peligroso, a sus catástrofes.

El libro que nos presentan Gianni Vattimo y Santiago Zabala pretende superar esa forma de entender la historia, y las diversas formas contemporáneas de organización social que encuentran en esa «razón objetiva» su fundamento racional, a través de una conjunción de dos conceptos ciertamente potentes y sugestivos: por un lado, el concepto de «comunismo», determinado por el derrumbe histórico del marxismo a finales del siglo pasado; por otro lado, la «hermenéutica», aquella tradición de pensamiento que, con Nietzsche, Heidegger y Derrida, ha querido pensar un mundo, una historia, una sociedad, un pensar más allá de la metafísica.

¿Cómo entienden los autores la relación entre comunismo y hermenéutica? Al contrario que numerosos intérpretes de Marx que se han presentado como «socialistas científicos», estos

autores se presentan defendiendo una nueva forma de pensar las relaciones políticas más allá de fundamentos científicos y racionales, optando en su lugar por la *interpretación*, la *historia* y el *acontecimiento*. Lo que uniría al comunismo y a la hermenéutica sería la «disolución de la metafísica, es decir, la deconstrucción de las demandas objetivas de la verdad, el ser y el logocentrismo, que Nietzsche, Heidegger y Derrida circunscribieron en sus filosofías» (p. 14).

Además del carácter de superación del marco filosófico de la metafísica, los autores piensan que el comunismo hermenéutico es la unión de dos conceptos que tienen una característica especial desde el punto de vista político: ambos son conceptos denostados por el poder, es decir, que la crítica que se ha hecho en las últimas décadas tanto a la hermenéutica como teoría de la interpretación dentro del campo de la epistemología, y al comunismo en tanto forma de organización social y política, proceden de una ideología «favorable al poder» (p. 13). Por el contrario, la hermenéutica sería la filosofía de los débiles «mientras que la metafísica, o, lo que es lo mismo, la política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo como es, el pensamiento de los débiles en busca de alternativas» (p. 12).

Justo acabamos de mencionar el nudo gordiano del aspecto político de la metafísica: la *política de las descripciones*. Ésta consiste en tres momentos fundamentales:

-En primer lugar, la *violencia de la verdad*. Según Vattimo y Zabala, la verdad no es sólo violenta en tanto que daría la espalda a la solidaridad social, sino que es violenta en



tanto que puede tornarse fácilmente como una imposición social. Cuando aceptamos una idea de verdad fuerte, que es aquella de la metafísica de la que hablan los autores, lo que estaríamos haciendo es eliminar de un plumazo la posibilidad de interpretaciones múltiples, diferentes y contrapuestas sobre un mismo hecho, sea de tipo epistemológico o social. De tal modo, estaríamos eliminando la capacidad de producir visiones del mundo diferentes, críticas, alternativas, por una única e incontestable posición con respecto a un problema determinado. Es en este sentido en el que hablan de una *violencia de la verdad*: «la violencia es el significado político de la verdad» (p. 32-33). *La epistemología se convertiría, así, en una cuestión netamente política*. Con esta perspectiva, en definitiva, ya no podríamos hablar de un pensamiento analítico, abstracto y alejado de las cuestiones prácticas. Desde la posición teórica abierta por el comunismo hermenéutico vemos cómo todo asunto teórico es, también, un asunto práctico.

-En segundo lugar, la *naturaleza conservadora del realismo*. Con esta idea, los autores quieren afirmar el hecho de que la mayor parte de la tradición filosófica que siguió los pasos de Platón reclamaban que la filosofía no sólo diese con la verdad, sino que, además, la conservara. La filosofía, desde esta perspectiva, habría tenido siempre la perspectiva de dejar intacta a la realidad para poder conocerla, eliminando la necesidad, en todo momento, de su transformación.

Para explicar este elemento, Vattimo y Zabala recurren al concepto derridiano de *iterabilidad*. Este concepto presupone, en primer lugar, que la filosofía entendida como una tradición conjunta de pensamientos sobre un mismo conjunto de problemas no puede entenderse sino como una suma de textos, es decir, aquellos materiales textuales sin los cuales el pensamiento filosófico no hubiera podido desarrollarse. Esta condición *textual* de la filosofía habría permitido, según Derrida, la posibilidad de que cada texto pudiera ser insertado en marcos de interpretación siempre diferentes que, a su vez, producirían

significados igualmente diferentes de las interpretaciones anteriores. Cada signo, texto o palabra no podría ser interpretada sin aquello que hace posible la aparición del significado, es decir, sin el contexto en el que cobran sentido. A este fenómeno Derrida lo llama «diseminación», indicando con ello que la comunicación nunca es un ámbito unificado debido a que sus horizontes escapan de los elementos no plenamente presentes de sus componentes. Los autores usan este concepto de Derrida para denunciar que el realismo, en cuanto filosofía que necesita de, y se apoya en, una concepción fuerte de la verdad, implica la conservación de esa misma realidad conocida. ¿Cómo transformar una realidad si la relación que establecemos con ella es en términos de verdad, es decir, de una relación que pretende descubrir y contemplar la realidad *tal y como ella es*? ¿Cómo introducir un elemento diferencial en el plano del conocimiento si éste tiene que conocer lo transformable, en primer lugar, tal y como es?

-En tercer lugar, los autores hablan de una *historia de los vencedores*. Hay dos referentes claves para entender esta idea: por un lado, la pregunta por el Ser de Heidegger; por el otro, la «tradición de los oprimidos» de Benjamin. Puesto que la segunda parece poder identificarse sin mayor problema con el sentido de una historia de los vencedores frente a una historia de los vencidos, es necesario pararse en el primer referente.

Para Vattimo y Zabala, la temática del «olvido del ser» a favor de los entes, tematizada por Heidegger, podría identificarse sin demasiados problemas con una reivindicación de esta historia de los débiles que sí está tematizada de modo claro en Benjamin. La idea es que, al reivindicar el ser frente al ente, Heidegger estaría *desocultando* todo aquello que, en el régimen del pensamiento ontológico occidental, habría sido ocultado por el olvido del ser. *La entera historia de los oprimidos tendría su paralelo ontológico en el olvido de la pregunta por el ser*. Si esto es así, piensan los autores, la vuelta a la pregunta por el sentido del Ser, que atraviesa toda la obra de Heidegger, sería la base



ontológica para poder recuperar aquello perdido desde un cierto punto de vista histórico. Los autores defienden esta idea del modo siguiente:

«[...] tampoco la destrucción de la metafísica por parte de Heidegger se interesaba en descubrir la verdad del ser. Por el contrario, lo que quería era descubrir su emancipación política, es decir, el ámbito dentro del cual la libertad es efectivamente posible. Esta «otra» historia revela posibilidades, proyectos y derechos inadvertidos que habían quedado al margen en beneficio de la racionalidad occidental, pero, sobre todo, revela las 'urgencias' de la democracia emplazada» (p. 57)

«Frente a la mayoría de los intérpretes de Heidegger, nosotros creemos que éste no demandaba una búsqueda científica más profunda del 'objeto' del ser, sino más bien una rememoración de la historia de los oprimidos de la metafísica, aquello que Derrida denominaba 'los márgenes de la filosofía' y Benjamin 'la tradición de los oprimidos'» (p. 30)

Tal vez éste sea uno de los mayores problemas que tiene la perspectiva general de esta obra: el papel central que tiene la filosofía heideggeriana, junto con la de Nietzsche y Derrida, como base filosófica para poder superar la metafísica y su política de las descripciones. El problema estriba, precisamente, en la interpretación de una posible historia de los oprimidos a partir de la pregunta heideggeriana por el ser. Además de que esta interpretación no está fundamentada en absoluto en el texto, salvo por su fugaz aseveración, lo cierto es que en la obra de Heidegger no es nada obvio el que nos podamos encontrar con formulaciones semejantes en el sentido que defienden los autores.

El problema es que sí que hay una voluntad política explícita en un sentido contrario. En los últimos años, y gracias a ciertos estudios realmente valientes, a la vista del peso de la tradición que ya ha creado la ontología heideggeriana, hemos podido conocer cómo sí hubo una intención explícitamente política de adhesión al nacional-socialismo por parte de Heidegger. Pese a que esto es sabido por multitud de documentos, estos nuevos estudios nos demuestran la imbricación fundamental entre el filósofo y el funcionario del III Reich. Hemos podido comprobar cómo, en especial desde mediados de los años 20 hasta

finales de los 30, el compromiso de Heidegger con el nazismo fue, esencialmente, *filosófico*: su pregunta por el ser y la superación de la metafísica como régimen de conocimiento en el que había sido posible el olvido del ser llevaba aparejada la interpretación del nazismo como aquel movimiento en el que se superaría la metafísica occidental (con categorías propias tales como «razón», «valor», «representación», etc.) y sus organizaciones sociales correspondientes (democracia liberal, regímenes burocráticos del Este de Europa, etc.). Por lo tanto, lo que sí ha sido demostrado, y de forma ciertamente rigurosa, es que de la ontología de Heidegger, basada en la vuelta al ser y a su contemplación, a su desocultación, atenta a su acontecimiento, sí que se pudo extraer una ontología que aspiraba a convertirse en la filosofía de esa nueva regeneración europea que tenía que ser el III Reich¹.

Con esta afirmación no queremos decir que de la ontología heideggeriana no pueda desarrollarse una hermenéutica más allá del marco de la metafísica occidental. Lo que queremos afirmar es que en la hermenéutica heideggeriana había una voluntad explícita de conectar esta superación con una organización social que, ya en los tiempos de Heidegger, había llevado a cabo las leyes de separación racial. Una interpretación en el sentido «comunista» que defienden los autores tendría que ser defendida todavía de un modo explícito y convincente. Entendemos que, tal vez, ese proyecto no podía tener cabida en *Comunismo hermenéutico*. Sin embargo, el hecho de que los autores hayan dado por demostrada que esta interpretación no sólo está ahí sino que es obvia hace que nos tengamos que preguntar dónde está la obviedad a la luz de los últimos estudios sobre la relación entre la ontología de Heidegger y su proyecto geopolítico basado en la pregunta por el ser.

¹ Principalmente, pensamos en los siguientes estudios, escasos todavía para la magnitud del problema: FAYE, Emmanuel; Heidegger. *L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Albin, París, 2005; QUESADA, Julio; *Heidegger de camino al Holocausto*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.





Además de explicar esta política de las descripciones que, ciertamente, es muy útil para pensar la necesidad de nuevas formas de relaciones políticas en nuestra contemporaneidad, los autores hacen una breve historia de la hermenéutica para defender una tesis ciertamente problemática, aunque muy sugestiva: «[...] la hermenéutica ha sido siempre la espina dorsal latente de las revoluciones culturales contra quienes poseen el poder, es decir, de los movimientos más fecundos contra la verdad impuesta» (p. 126).

Uno de los primeros momentos en los que la interpretación se convirtió en una herramienta epistemológica para la transformación social fue la Reforma llevada a cabo por Lutero. Para Vattimo y Zabala, Lutero fue uno de los padres de la hermenéutica por haber dado importancia a la materialidad del texto bíblico y a la interpretación que cada lector pudiera hacer de él frente a la interpretación exterior y autoritaria de la Iglesia. Sin embargo, aquí los autores no reparan en una afirmación que ellos mismos reproducen al hablar de la Reforma: Lutero quitó legitimidad a la interpretación única de la Biblia por parte de la Iglesia porque *ésta no era fiel al texto*. El componente sagrado del texto (¿hay algo menos hermenéutico que otorgar un componente sagrado a la interpretación de texto alguno?) podía ser aprehendido por cualquiera que tuviera fe. Tal y como reproducen los autores, para Lutero la Biblia era *«per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, indicans et illuminans»* (p. 129)². Por lo tanto, la Reforma de Lutero no fue la apertura a la interpretación múltiple y diferenciada de cada creyente desde su «fe sola» (*sola fide*), sino la atribución absoluta del sentido de toda interpretación al texto mismo. Tal vez los autores habrían podido extraer otras consecuencias más acordes con la idea de comunismo hermenéutico de los textos de Thomas Müntzer, predicador contemporáneo de Lutero, el cual fue uno de los principales instigadores de las Guerras Campesinas de 1525, cuyos textos sí podríamos entenderlos como una

interpretación ciertamente propia, políticamente interesada desde esa posición de «los débiles de la historia», del texto bíblico³.

Otro de los momentos históricos que destacan Vattimo y Zabala es la aparición de la obra *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas Kuhn. La importancia de esta obra dentro de la perspectiva hermenéutica radica en dos ideas principales: por una parte, la «inconmensurabilidad» entre teorías científicas, lo cual relativizaba la idea de «progreso» dentro del campo científico; por otra, la teoría de los paradigmas como la introducción de la interpretación dentro del mundo de la ciencia. Si Kuhn es importante dentro de la filosofía de la ciencia contemporánea, y en esto creemos que aciertan los autores, es porque ha sido en dicho ámbito donde se ha desplegado con mayor fuerza la idea metafísica de verdad, es decir, esa idea de verdad en la que Heidegger pensaba al identificar el pensamiento metafísico con la técnica moderna.

Sin embargo, aquí los autores desacreditan la ciencia como paradigma de conocimiento por su identificación con el «poder». Si nos preguntamos cómo ha llegado esto a ser posible, dando por buena la tesis de Vattimo y Zabala, nos encontramos con que el problema se vuelve mucho más complicado que una simple identificación entre ciencia y poder. La ciencia no sólo ha llegado a tener un papel preponderante dentro de los paradigmas de conocimiento del siglo xx porque la metafísica haya llegado a su época de máximo esplendor con el desarrollo de la técnica contemporánea, sino porque contiene dos elementos distintivos que la hacen, *desde un punto de vista práctico*, superior a otros tipos de conocimiento:

-*Cambia el mundo*. En contra de lo que afirman los autores, que relacionan el conocimiento científico con un realismo conservador que no transforma ningún elemento de la realidad, la ciencia es capaz de transformar el mundo. Es capaz de transformar el medio

² Cita extraída de LUTHER, Martin; *Dr. Martin Luthers Tischreden (1531-1546)*. Hermann Böhlhaus, Weimar, 1914, 3, p. 170.

³ Sobre Thomas Müntzer, v. MÜNTZER, Thomas; *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Gütersloher, Gerd Mohn, , 1968.

ambiente; es capaz de cambiar los modelos productivos; es capaz de transformar la naturaleza humana; es capaz de transformar nuestras formas de comunicación, etc. El problema no estribaría, por tanto, en rechazar la ciencia porque no cambia el mundo, sino investigar en qué sentido lo cambia. Podríamos estar, no obstante, de acuerdo en que la ciencia es conservadora en el sentido de que la tendencia general del conjunto de transformaciones que opera sobre el terreno social parece no abrir, efectivamente, todo un campo de posibilidades de organización alternativas acordes con su fuerza de transformación.

-Predicción. Frente a la metafísica y a la hermenéutica, la ciencia empírica es capaz, con mayor o menor acierto, de predecir, esto es, de poder decir con anterioridad lo que puede pasar si se dan una serie de circunstancias determinadas que son, o pueden ser, también determinadas por ella. Tanto la metafísica como la hermenéutica son conocimientos históricos en el sentido de que se relacionan con un conjunto de materiales ya dados, ya producidos. A partir de ellos no pueden establecer diagnósticos y propuestas tan concretos como los que sí produce la ciencia. Ésta, debido a su esencia calculadora, determinista, matemática, sí es capaz de determinar, repetimos que con mayor o menor acierto, acontecimientos que caen bajo su objeto de estudio. Esta característica es una ventaja fundamental con respecto a la pregunta de cómo podemos transformar el mundo, en general, y de cuáles son las posibilidades abiertas en nuestro presente desde las condiciones dadas.

Este no es el único aplanamiento conceptual que podemos encontrar en *Comunismo hermenéutico*. Hay otro que es especialmente inquietante. Para ejemplificar políticamente su concepto de un sistema social que haya superado el carácter realista, conservador y autoritario de la «verdad» entendida al modo metafísico, los autores se fijan en las sociedades «comunistas» latinoamericanas de Bolivia, Cuba y, especialmente, Venezuela. Los argumentos para defender esta tesis se centran en

determinadas mejoras sociales: sanidad universal y gratuita, reducción del analfabetismo, reparto de la riqueza, nacionalización de industrias estratégicas (la petrolera en el caso venezolano), etc.

Hablamos de un aplanamiento conceptual inquietante por un motivo principal: no deja de sorprender que se hable de una «superación metafísica de la verdad» en una sociedad como la venezolana en la que poco hay de política de la interpretación y mucho de *Realpolitik*. Aunque los autores no explicitan, otra vez, en qué sentido podemos hablar de un «comunismo hermenéutico» en Venezuela, sí que podemos adelantar por qué no existe tal cosa, de acuerdo a los elementos que ya hemos mencionado: la afirmación de un líder fuerte como garante casi mítico de la Revolución (siempre escrita en mayúscula para resaltar su carácter histórico); el paulatino desprecio a la libertad de expresión a través del encarcelamiento y amenaza de opositores; la militarización de los altos estamentos de la política (el propio Hugo Chávez tenía el cargo de comandante). Estos tres elementos son sólo algunos de los muchos que podríamos afirmar para poner en duda que en Venezuela, o en Bolivia o en Cuba haya un verdadero «comunismo hermenéutico».

Si los autores se fijan en estas sociedades por sus avances en la igualdad social o en el reparto de la riqueza tenemos que fijarnos, entonces, en un hecho ciertamente significativo: en la historia del siglo xx, ciertos avances en políticas de redistribución de la riqueza no han implicado necesariamente una organización social determinada. Sin ir más lejos, uno de los argumentos que el pensamiento liberal ha desarrollado durante todo el último siglo para defender la superioridad del libre mercado, de la competencia y del capitalismo como elementos de una sociedad superior a la del socialismo o a las de los regímenes autoritarios en general, es, precisamente, la misma: aumento de la seguridad, disminución radical del analfabetismo por la escolarización obligatoria, etc.

Con esto no queremos, de ningún modo, igualar dos tipos teóricos de organizaciones sociales separadas en contexto y en condiciones temporales. Lo que queremos decir es que la carga de la prueba para saber si nos encontramos ante aquello que los autores entienden por una sociedad donde se reflejen los principios de un





cierto comunismo hermenéutico no pueden ser principios formales que sirvan para afirmar lo mismo de modelos políticos, aparentemente, contrapuestos. O podrían serlo, a costa de entender que el comunismo hermenéutico es algo así como lo que existió en la Rusia soviética, lo cual sería más que problemático para poder identificarlo con un comunismo hermenéutico coherente.

Sin embargo, esta interpretación demasiado benévola y apresurada con la Venezuela de Chávez no la encontramos sólo en Vattimo y Zabala. Es, más bien, un error de cierta izquierda europea que ha visto en la revolución bolivariana un reflejo de lo que Europa, y la socialdemocracia dentro de ella, debería ser. Bajo un principio que podríamos formular de una forma esquemática como «los enemigos de mis enemigos son mis amigos», gran parte de la izquierda europea ha entendido que Chávez fue la nueva esperanza para los pobres y los desfavorecidos del mundo. Aun cuando haya podido ser así, lo que no puede darse, salvo que se esté dispuesto a entrar en el mundo del dogma y del autoritarismo, es pensar que la revolución bolivariana es el *único y definitivo* modelo de una sociedad emancipada. Es más: no puede pensarse que sea imposible una crítica desde posiciones emancipatorias a la Venezuela chavista. Este dogma que, repetimos, está muy extendido en la izquierda europea, vuelve invisible los elementos fundamentales por los que una sociedad debería ser considerada como una sociedad «progresista» en sus rasgos principales. Esta posición encerrada

en sí misma, además, remite a una de las críticas que Vattimo y Zabala realizan justamente contra la política de las descripciones: la naturaleza conservadora del realismo, en este caso, del realismo de la *Realpolitik* bolivariana⁴.

Por lo tanto, en términos de posicionamiento político debemos luchar decididamente contra la idea de que la Venezuela socialista de Chávez es la *única y definitiva* plasmación de una sociedad emancipada, comunista y hermenéutica en los términos que manejan Vattimo y Zabala. Además, debemos luchar, aún con mayor fuerza, contra la idea de que criticar una sociedad de este tipo es hacerle el juego al liberalismo o al imperialismo estadounidense. La crítica a la revolución bolivariana no tiene que proceder, de ninguna forma, de un pensamiento conservador, sino que puede proceder, sin duda, de un pensamiento mucho más crítico y dialéctico (esto es, atento al carácter conflictivo de todo pensamiento) que el del ejemplificado por el comunismo hermenéutico. Si realmente podemos encontrar un interés en la conjunción de hermenéutica y comunismo propuesta por estos autores, tendríamos que elevar las expectativas de una sociedad acorde con ella. Es más, debería afinarse mucho más cómo debería ser una sociedad de este tipo. De lo contrario, al quedar meramente perfilada su definición, podría aplicarse a cualquier sociedad y a su contraria.

Cristopher MORALES

⁴ Por poner sólo algunos ejemplos de esta posición de la izquierda europea: GOTT, Richard: *Hugo Chavez and the Bolivarian Revolution*. Verso, London, 2011; WILPERT, Gregory: *Changing Venezuela by Taking the Power: The History and Policies of the Chavez Government*. Verso, London, 2007; RAMONET, Ignacio: «Qué significa Chávez», en *Le Monde Diplomatique*, (www.monde-diplomatique.es/?url=mostrar/pagLibre/?nodo=e83712cb-011d-4c26-ad04-44fb4981ceee)

SOBRE LA VERDAD Y LA CERTEZA.

Lourdes VELÁZQUEZ GONZÁLEZ. *Verdad y Certeza. Un debate actual considerado a la luz de algunas reflexiones tradicionales*. Ed. Universidad Pontificia de México, 2011.

La filosofía de la ciencia contemporánea se caracteriza por el paulatino abandono de las nociones de verdad y certeza científicas como consecuencia de la crisis del programa cientifista y el dominio del escepticismo filosófico post-kuniano y post-moderno. La verdad y la certeza dejan de ser categorías filosóficas relevantes o útiles para la clarificación de la naturaleza del conocimiento científico (u ordinario). Las teorías científicas no se mantienen por algún recurso a la verdad y/o a la certeza, sino que su permanencia se reduce a la aceptación (individual o colectiva), siempre contingente y relativa.

Consecuencia de esta situación ha sido que entre las verdades y certezas del neopositivismo de principios del siglo xx y el escepticismo de la filosofía de la ciencia post-empirista y post-moderna no parece haber cabida para otras opciones filosóficas; sólo resta un territorio filosóficamente estéril en lo que refiere a la verdad y la certeza.

Una de las cosas que muestra el libro de la Dra. Velázquez es que esto no es así y que justo en ese territorio cabe repensar los problemas que siguen abiertos en la filosofía de la ciencia y la teoría del conocimiento. Este es el caso del problema de la pérdida de certeza y de verdad en la ciencia contemporánea respecto al cual la autora desarrolla un interesante esfuerzo por analizar y repensar desde posiciones filosóficas que se distancian del cientifismo y el escepticismo, e incorporan aportaciones de los clásicos.

Velázquez se sitúa en el debate actual ofreciendo un personal e interesante análisis de este problema y esbozando respuestas atentas a las aportaciones de Roger Verneaux, Régis Jolivet y, sobre todo, el filósofo realista catalán Jaime Balmes. Plantea y explora así interesantes vías de investigación de un problema cuyo fundamento filosófico sitúa en territorios alejados del giro lingüístico.

La tesis fundamental sostenida por la autora es que la crisis de la verdad científica y la pérdida de certezas, tal y como han sido planteadas por

la filosofía de la ciencia contemporánea, pueden ser reinterpretadas en términos menos drásticos que los ofrecidos por ciertas filosofías y, por tanto, pueden ser reconsideradas. Uno de los aspectos a revisar es precisamente las consecuencias radicalmente disolventes que esta crisis supuestamente tendría para la propia filosofía de la ciencia. Velázquez insiste en destacar que de dicha crisis no se deduce que haya que abandonar cualquier intento de filosofar sobre la certeza y la verdad científicas, sino más bien que hay que filosofar en claves diferentes a las que se han seguido en el debate, y ahí adquiere todo el sentido volver la mirada a ciertas aportaciones de los clásicos.

Este enfoque vertebra la argumentación desarrollada por la autora para fundamentar dos tesis que son esenciales en su planteamiento y que constituyen una interesante propuesta filosófica. La primera es que la verdad y la certeza no deben identificarse, como ha hecho la filosofía de la ciencia contemporánea con críticas consecuencias para la propia filosofía de la ciencia. La verdad es una propiedad del juicio que expresa conformidad o no con lo real, mientras que la certeza es un estado de la mente frente a la verdad. Ambas nociones están conectadas, pero no se implican, «no son consecuencia lógica». Lo que hay que hacer es diferenciar planos que han sido mezclados como los de «la verdad y el significado», «la certeza y la creencia» o «la subjetividad y la objetividad», cuya confusión está en el centro de la crisis de la filosofía de la ciencia contemporánea al interpretarse la crisis de la noción de certeza como una crisis de la noción de verdad científica.

La segunda tesis es que la crisis de la verdad científica no es más que la constatación de que las verdades de la ciencia no son universales, sino relativas a un ámbito y nivel de los hechos naturales. Lo que ha fallado respecto a la verdad es la pretensión de verdad única de las teorías más generales. La física clásica y sus juicios son verdaderos respecto a cierto nivel físico, pero no son las únicas verdades universales. La verdad científica tiene su ámbito de validez y los científicos difícilmente alcanzan una certeza absoluta a pesar de sus esfuerzos. Pero esto no es el fin de la ciencia, ni del conocimiento científico que sigue pretendiendo acceder a la verdad, aunque esta sea revisable y no universal.



Las verdades científicas, aunque revisables, son relativas a los hechos, es decir, a las evidencias aportadas, aunque sean parciales. Aquí aparece en todo su alcance la noción de evidencia inmediata, pero también mediata. Estas serán nociones clave para la verdad científica parcial y limitada que defiende la autora. La noción de evidencia inmediata le permite salir del círculo que supone el giro lingüístico —activo en las filosofías escépticas— y defender un realismo moderado.

Por otro lado, la certeza no es absoluta, ya que la certeza física, como señalan los filósofos clásicos, tiene límites. Pero esto no supone que no se puedan alcanzar certezas científicas muy fuertes, casi absolutas. Los filósofos clásicos no estaban escandalizados por los límites de la certeza científica, al contrario de lo que ocurre con los filósofos de la ciencia contemporánea, para quienes el reconocimiento de que la certeza científica no era absoluta desencadenó la crisis de desconfianza que sigue abierta.

En la ciencia no se da una certeza total, pero muchos juicios pueden fundamentarse a través del

criterio de evidencia inmediata. El conocimiento, y tampoco el conocimiento científico, no exige certezas indubitables; el recurso a la evidencia sólo aporta certezas que pueden ser revisadas, que no son absolutas, aunque sean esenciales para la ciencia. Pero la ciencia es la búsqueda de la verdad aunque no se alcance la certeza absoluta.

Velázquez mantiene una visión realista de la ciencia, en la que tiene cabida la certeza, aunque no sea absoluta, y un acceso abierto a la verdad a pesar de las dificultades. Y aquí creo que debe recordarse la noción de «sentido común» de Balmes, con la que la autora mantiene claras sintonías y que fundamentalmente supone una apuesta por valorar la verdad científica evitando los excesos del escepticismo. Esto es lo que consigue fundamentar sólida y brillantemente Lourdes Velázquez en este libro, un trabajo original y sugerente que abre interesantes líneas futuras de investigación del que ha sido un problema clave de la filosofía de la ciencia contemporánea.

Amparo GÓMEZ RODRÍGUEZ



NUEVAS LECTURAS DEL «CASO HEIDEGGER».

HOLGER ZABOROWSKI, «Eine Frage von Irre und Schuld?» *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer Verlag, Frankfurt/M., 2010, 794 pp.

ALAIN BADIOU / BARBARA CASSIN, *Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía*, trad. Horacio Pons, Amorrortu Editores, Buenos Aires/ Madrid, 2011, 96 pp.

La literatura sobre «Heidegger y el nazismo», «Heidegger y la política», y sus posibles variantes y derivados, ha proliferado hasta convertirse en un campo de estudio propio. Aun en fecha reciente han podido ver la luz además nuevos documentos sobre la implicación política del filósofo, de los cuales tal vez los más destacables sean las cartas a su esposa y el volumen de documentación aparecido en el marco de una de las varias publicaciones periódicas dedicadas a su pensamiento¹. Los trabajos que aquí se reseñan están ligados precisamente a la aparición de estas nuevas publicaciones. En primer lugar, el de Alain Badiou y Barbara Cassin debía servir en su origen como prefacio a la traducción francesa del mencionado volumen de correspondencia. Sin embargo, disputas jurídicas motivadas por los herederos y dueños de los derechos condujeron a que la edición ya impresa y en circulación fuera secuestrada, el prefacio censurado y los ejemplares que aún contenían ese prólogo fueran destruidos (señalando una vez más, como comentan no sin cierta ironía sus autores, «la vieja alianza entre la familia y la propiedad», BADIOU/CASSIN, p. 29). Aquel prólogo censurado, titulado originalmente: «De la correlación creadora entre lo Grande y lo Pequeño», aparece ahora ampliado en forma de libro. Por otro lado, la monografía de Holger Zaborowski condensa un intenso trabajo con la

documentación y los textos del filósofo, así como con otros materiales pertenecientes a la época, algunos de los cuales (v.g. el texto del seminario sobre «la naturaleza, la historia y el Estado» de 1933/34, publicaciones sobre Heidegger de los años 30, documentos de archivo y correspondencia) fueron compilados y editados por él y Alfred Denker en el volumen IV del *Heidegger-Jahrbuch*.

La obra de Zaborowski presenta el que quizás sea el retrato más completo y detallado de la implicación política de Heidegger durante el nazismo que se haya publicado hasta la fecha. Su principal logro, y lo que la convierte en una referencia inexcusable para todo el que pretenda adentrarse en esta problemática, consiste en haber expuesto en toda su amplitud y con todas sus dificultades, sin intento alguno de limar las aristas o de dulcificar el discurso de Heidegger, los elementos de discusión necesarios para plantear siquiera la cuestión con el rigor exigido y de la mano de los documentos y las fuentes. Con ello, a su vez, no hace sino dar cuenta de la complejidad del problema que plantea la implicación política del filósofo: la más inmediata literalidad de algunos pasajes de sus escritos, así como otros textos vinculados a su docencia y a su actividad burocrática y académica, impiden la disculpa indolente de la inutilidad práctica, en lo mundano, y por tanto también política que, según se ha pretendido, habría de ser connatural a la figura del filósofo. Además, en el discurso del rectorado, paradigmáticamente en este escrito, pero también en los textos de algunos de sus seminarios y charlas —y aun a pesar de los problemas filológicos y crítico-textuales inherentes a la transmisión de estos últimos—, se constata una cierta voluntad por parte de Heidegger de vincular positivamente su filosofía al acontecer político, por lo que tampoco parece posible afrontar el denominado «caso Heidegger» desvinculando la decisión del ciudadano particular de su actividad filosófica y su trabajo intelectual. Aquí recuerda el autor, además, que es la propia filosofía de Heidegger la que, ya desde su primera docencia en Friburgo, al hilo de su ensayo de fenomenología hermenéutica del vivir fáctico —que postula programáticamente la necesidad de desplegar las posibilidades del trabajo filosófico desde la propia situación de la existencia histórica—, la que hace

¹ Cfr. G. HEIDEGGER (ed.), «Mein liebes Seelschen!» *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, München 2005 y A. DENKER/H. ZABOROWSKI (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I, Dokumente (= Heidegger-Jahrbuch 4)*, Freiburg/München 2009.





imposible disociar su pensamiento de su enclave fáctico y vital. El hecho de que Heidegger haya podido ver un nexo entre su quehacer filosófico y el devenir histórico concreto que se materializaba en la emergencia e imposición de un movimiento de raíz fascista y totalitario, urge a preguntar más bien por sus motivaciones y a plantear el sentido (o sinsentido), siquiera la posibilidad (o imposibilidad) de una tal vinculación.

La lectura de Zaborowski se contrapone, entonces, a otras dos interpretaciones que, en su carácter unilateral, se constituyen casi al modo de «tipos ideales» y vendrían a cerrar, en tanto que extremos, el arco de posiciones definidas ante el problema de la participación política de Heidegger en el nazismo. Por un lado, el autor hace ver la imposibilidad de ciertas lecturas que conciben el pensamiento de Heidegger —y no sólo los textos de 1933/34— como una «filosofía nazi», *i.e.* se dirige, en primer lugar, contra la opinión de que sus escritos no serían sino una caja de resonancia académica de la ideología nacionalsocialista. (O lo que es lo mismo, que la filosofía de Heidegger simplemente no es tal, *i.e.* no es filosofía alguna, pues la denominación «filosofía nazi» es, ciertamente, el «*hölzernes Eisen*» por antonomasia y lo que designa «nacionalsocialismo» repugna al concepto mismo de filosofía.) Por otro lado, se desmarca igualmente de las estilizaciones de Heidegger como «crítico radical del nazismo» que, no sin un cierto tono exculpatorio, enfatizan las disensiones que llevaron a Heidegger a abandonar el rectorado a los pocos meses de su nombramiento, así como el momento de crítica que encuentra expresión igualmente en algunas de sus lecciones y manuscritos en años posteriores.

Para ahondar en las posibles motivaciones de la participación política del filósofo, el autor refiere su contexto formativo vinculado a los sectores más decididamente reaccionarios del catolicismo finisecular, que pudo marcar el impulso cosmovisional del joven Heidegger y determinar ese «antimodernismo» que han destacado ya otros biógrafos del filósofo (Zaborowski habla incluso de su «*antimoderne*» o «*antimodernistische Befindlichkeit*»). Asimismo, resalta la propia radicalidad de su proyecto filosófico, su carácter intransigente y extremadamente crítico con el «estado de cosas» y el quehacer de la filosofía académica de su

tiempo, pero sobre todo su radical indefinición e indiferencia práctica y política². Otro de los complejos que apunta como relevante para entender las posibles motivaciones de Heidegger a la hora de intervenir políticamente y asumir el rectorado de la Universidad de Friburgo, fue su convicción —documentada en sus lecciones y su correspondencia a lo largo de la década de los 20— de la necesidad de una reforma de la universidad y su interés por las discusiones en torno a la política educativa y académica. Este punto es especialmente importante pues señala el ámbito en el que se desarrollará —y que delimitará— la participación de Heidegger en el nazismo y, en cierta medida, en el que se despliegan —y al que se reducen— las reflexiones específicamente políticas del filósofo. En última instancia, como señala Zaborowski, las escasas alusiones de Heidegger a acontecimientos políticos o de actualidad (a la *Zeitgeschichte*) se refieren por lo común a cuestiones vinculadas a la universidad, a la política educativa o, en general, al mundo del espíritu que constituía «su campo de experiencia inmediato». Esta restricción (una «*perspektivistische Verengung*» según ZABOROWSKI, p. 125) se traduciría consecuentemente para el autor en una «muy limitada comprensión del mundo de la *Realpolitik*» (*ibid.*, p. 156)³. En el análisis de la correspondencia privada con su esposa y con E. Blochmann, así como en sus cartas al historiador del arte K. Bauch

² K. Löwith recordaba ese carácter de la filosofía heideggeriana, «indeterminado en cuanto al contenido», de «pura resolución sin objeto», a la que respondía la ocurrencia de uno de los asistentes a sus cursos: «Estoy resuelto, pero no sé a qué». Y en ese sentido comentaba también, acerca de la «particular ambigüedad» del texto sobre la *Autoafirmación de la universidad alemana*, que «al final del discurso uno no sabe si coger la edición de los Presocráticos de Diels o marchar con las SA.» K. LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986, pp. 29 y 33.

³ Aunque desde un punto de vista bien diferente, e incidiendo en las motivaciones personales del filósofo tal y como se reflejan en la correspondencia con su esposa, también este aspecto será comentado por Badiou y Cassin (cf. Capítulo 6: «Maquinaciones y carrera», p. 73 y ss.).

y al teólogo R. Bultmann se explicita su inicial distancia con el partido y sus ideólogos (*v. g.* aún en 1932 escribía a Bultmann: «no soy miembro de ese partido y nunca lo seré»; *ibid.*, p. 211); pero también, según los mismos testimonios, Heidegger no descarta que sea precisamente este movimiento el que efectúe la renovación universitaria y, en general, espiritual y cultural que ansiaba y que lo persuade de concebir a los nazis como «un mal menor» (*sic! - ibid.*, p. 229), como algo en última instancia «preferible» al modelo cultural y académico de la República de Weimar. En este sentido escribe *e. g.* a su esposa en junio de 1932 que, a pesar de todas las posibles reticencias ante el partido y el movimiento nazi, «siempre será mejor que este nefasto envenenamiento al que en las últimas décadas hemos estado expuestos bajo el lema de ‘cultura’ y ‘espíritu’»⁴. A partir de ahí, el relato de Zaborowski ilumina con rigor histórico y contundencia en el manejo de las fuentes las incidencias de su toma de partido, también aspectos poco tratados en la discusión de la implicación política de Heidegger. Así, reconstruye con especial detalle los azares de su nombramiento como rector de Friburgo y su ambigua relación con las autoridades educativas y con el partido nazi; asimismo discute el ambiente intelectual e ideológico sumamente hostil a Heidegger que determina la recepción de su pensamiento desde su asunción del rectorado y durante la dictadura nacionalsocialista, y describe su situación tras la II Guerra Mundial hasta su jubilación como profesor emérito, exponiendo las consecuencias para el pensador de los procesos de desnazificación de la universidad, la prohibición de su actividad docente y su posterior rehabilitación.

Junto con el detalle en el manejo de la documentación destaca, además, el intento de Zaborowski de desarrollar una hermenéutica que se adecue objetivamente a la problemática (una «*sach-gemäße Hermeneutik*»). Para ello, el autor lleva a cabo un minucioso análisis de los textos relevantes de la producción del filósofo durante la época. En el capítulo dedicado al discurso del

⁴ G. HEIDEGGER, ed., *op. cit.*, p. 180. Cf. ZABOROWSKI, p. 228 y s.

rectorado constata la indeterminación política del texto y la habilidad de Heidegger para registrar una esquiiva propuesta filosófica que pudiera integrarse en el discurso hegemónico del movimiento, sin representar una clara ruptura, pero que, a su vez, mantuviera las distancias con el vocabulario y el ideario fascista —lo que, por otra parte, le valió las críticas de buena parte del «*establishment*» académico nazi y la acusación de practicar un «nacionalsocialismo privado». Sin embargo, tras su nombramiento como rector, tal y como lo expone Zaborowski, su discurso se radicaliza, de tal manera que Heidegger habría abandonado aquella ambigüedad de la que hablaba Löwith y, como atestiguan los documentos que el autor trae a colación, habría incurrido en lo que podría considerarse una «dejación de funciones» como filósofo en tanto que la más inmediata literalidad de algunos de sus escritos, cartas y discursos, vendría a dar expresión a su voluntad de identificación con el proyecto nacionalsocialista y con la figura del *Führer*, y en palabras del autor, manifestaría «una subordinación ideológica del pensamiento filosófico bajo ideas políticas totalitarias» (*ibid.*, p. 408). El minucioso y diferenciado análisis crítico de las charlas y discursos de índole más explícitamente política, o de los seminarios de los años 1933 y 1934, presenta un retrato del pensamiento heideggeriano que implica más bien una ruptura no sólo con su concepto de filosofía, sino también con el carácter y la articulación de sus anteriores reflexiones acerca del fenómeno social y político de los años 20, con la idea de comunidad esbozada en *Ser y tiempo* e incluso con la propuesta —en sí misma problemática e inconsecuente— del discurso de rectorado. Aquí el autor presenta en toda su crudeza esas aserciones de Heidegger, que comprenden incluso vergonzosos escarceos con el ideario de «la sangre y la tierra» (*cf. ibid.*, p. 355 y ss.). Según su lectura, ya no cabe en este contexto «autoafirmación» de la universidad, ni de la ciencia, al cabo tampoco de la filosofía — que más bien han de propiciar ahora su voluntario sometimiento al principio rector del *Führer* y «autodisolverse» en la movilización total de la sociedad alemana. — Y, sin embargo, no tarda Heidegger en comprender lo insostenible de su posición y el error de su incursión política. El libro de Zaborowski documenta el cambio





de actitud del filósofo, su abandono de la esfera pública y de sus ocupaciones en la burocracia académica y universitaria, su alejamiento del movimiento y la paulatina consunción de toda simpatía por el *Führer*, la consciencia del fracaso de su acercamiento a la política universitaria de la mano de los nazis y de la inviabilidad del concepto de filosofía expuesto en aquellos textos, las derivas en su lenguaje —*v.g.* el que a partir de mediados de los 30 ya no se trate del destino del pueblo alemán, sino del de Europa u Occidente—, su confrontación con Nietzsche y con Hölderlin y sus consecuencias críticas frente al movimiento nazi (identificado ya éste en clave ontológica como un elemento epocal más de la imposición de la «esencia de la técnica»).

La monografía de Zaborowski se mantiene en todo momento en esa tensión: sin escamotear la crudeza de las expresiones del propio Heidegger, dejando abierta así la posibilidad de considerar críticamente esos escritos que forman parte del corpus de su obra, pero sin guiar su interpretación por una valoración a priori que signifique una enmienda a la totalidad del pensamiento heideggeriano. De ahí, por tanto, el esfuerzo por identificar las motivaciones intelectuales que quizás pudieron converger en su decisión de participar políticamente como rector de su universidad y en una valoración de la situación histórica a todas luces errónea, como el propio Heidegger terminaría reconociendo. En esa tensión, Zaborowski consigue situar su interpretación en un punto equidistante entre lo que considera la «crítica radical» de los detractores y la «apología naif» de algunos de sus discípulos.

Aunque motivado por intereses y principios hermenéuticos y analíticos bien diferentes, el libro de Alain Badiou y Barbara Cassin pretende moverse precisamente en esas mismas coordenadas en lo que tiene que ver con la implicación política de Heidegger en el nacionalsocialismo. En consecuencia, aspira a mantenerse a una prudente distancia tanto de «sus defensores incondicionales», *i.e.* de los «heideggerianos devotos», como de los «censores demócratas», *i.e.* de los «fiscales encarnizados» y su «retorcida y frágil» exégesis (cf. BADIOU/CASSIN, pp. 48 ss. y 19 s.). Para estos autores, sólo en esa equidistancia le es dado al intérprete plantear el problema de la

intervención heideggeriana en el nacionalsocialismo, un problema que para ellos se concentra en la siguiente «paradoja»: «sí, Heidegger fue nazi, no un nazi de primera importancia, sino un nazi común y corriente, un pequeñoburgués nazi de provincia. Sí, Heidegger es, sin ninguna duda, uno de los filósofos más importantes del siglo xx» (*ibid.*, p. 27 y s.). Es por tanto ésa «la verdadera cuestión»: «Heidegger es [...] un gran filósofo, que fue también, y al mismo tiempo, un nazi absolutamente común y corriente. Es así. ¡Que la filosofía se las arregle! No saldrá bien librada ni con la negación de los hechos ni con la excomunión» (*ibid.*, p. 51 y s.).

Badiou y Cassin se interesan particularmente por la asimetría existente entre la grandeza y creatividad del pensamiento heideggeriano y «la particularidad corta de miras de un profesor de provincias» (*ibid.*, p. 52) que habría guiado al filósofo en su incursión política. En el marco de esta correlación dialéctica entre «lo grande» y «lo pequeño», que para los autores se manifiesta en los diferentes aspectos reflejados en las cartas a su esposa e interpretados por ellos en aquel prólogo censurado (*i.e.* no sólo respecto al nazismo, sino también en lo que toca a su relación con las mujeres o a los avatares de su carrera universitaria), Heidegger habría mostrado una tenaz inclinación a sublimar la contingencia de sus propias decisiones, los prosaicos intereses tras sus actuaciones o los azares de su carrera académica en un discurso que recurre con tono trágico a su conceptualidad filosófica y los reinterpreta entonces en términos de resolución y destino. Es por eso que, en relación con su actitud frente al nazismo, comentan que «si a Heidegger puede declarárselo culpable de algo, no es de su retiro en el pensar [...], sino únicamente del hecho de haberse creído en la necesidad de envolver en cierta fraseología, en la que arriesgaba algunos de sus conceptos, su fascinación circunstancial por la acción y el poder, aunque la oportunidad de ese compromiso fuera notoriamente criminal» (*ibid.*, p. 12). Y es que, en última instancia, como enfatiza Badiou: «El compromiso propiamente político de Heidegger, si se lo juzga en función de lo que es su filosofía, fue pues 'circunstancial'» (*ibid.*, p. 15).

Sobra quizás decir que ni la propuesta hermenéutica de Zaborowski, ni el enfoque socio-psicoanalítico de Badiou y Cassin agotan

el problema de la implicación de Heidegger en el nazismo. Su contribución consistiría, más bien, en situar la discusión en un terreno propicio al planteamiento mismo del problema. Y es que sus lecturas, tan dispares, pero tan distanciadas ambas de las posiciones extremas que monopolizan el debate —tan alejadas, por tanto, de la «hagiografía», como de la «caza de brujas»—, formulan el asunto en los términos en los que quizás tuvo algún sentido plantearse siquiera la cuestión: en los mismos términos con que *v.g.* Habermas, hace ahora 60 años, se preguntaba «cómo el autor de

«*Ser y tiempo*», el acontecimiento filosófico más significativo desde la «*Fenomenología*» de Hegel, cómo un pensador de este rango pudo haber caído en un tan evidente primitivismo...»⁵.

El denominado «caso Heidegger» no queda, por tanto, definitivamente zanjado en estas nuevas interpretaciones — pero es que nunca llegó a estar del todo claro en qué habría de consistir en general su resolución o cómo podría quedar al cabo decidido el asunto.

José M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE



⁵ J. HABERMAS, «Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935» (*FAZ*, 25/07/1953), en: *id.*, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1971, p. 67.

TRANSCENDENCIA, DIFERENCIA ONTOLÓGICA, METONTOLOGÍA.

LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER EN LA ESTELA DE *SER Y TIEMPO*

Jean GREISCH, *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y tiempo*, traducción y prólogo de Julián Fava, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010.

La aparición en 1927 de *Sein und Zeit* (en adelante: *SZ*) vino a dar expresión pública a un ambicioso proyecto filosófico que su autor llevaba largo tiempo desarrollando y exponiendo en lecciones y cursos universitarios; si se recuerda el precedente de Kant, bien podría decirse que marcó el final de una *década silenciosa* para Heidegger, pues sus últimas publicaciones, requisitos académicos para su habilitación, databan de 1915/16. Es sabido que el texto publicado entonces obtuvo una resonancia inusitada y se consagró al poco como una referencia ineludible de la filosofía del siglo xx. Sin embargo, es también cierto que de la obra proyectada sólo vio la luz una primera mitad (las dos primeras secciones de la primera parte), y que a pesar de los intentos de su autor por cumplir con el plan presentado en la introducción de la obra (cf. *SZ* § 8), ésta quedó inacabada, resultando al cabo un fragmento, un «torso». De ahí la paradójica situación de que *SZ*, la misma obra de la que se ha podido decir que ha sido el «acontecimiento filosófico más significativo» desde la *Fenomenología* de Hegel (Habermas), pueda ser vista como un caso ejemplar de fracaso filosófico¹. En el volumen que aquí se reseña (referido en lo que sigue como *Inu.*), el teólogo luxemburgués Jean Greisch sitúa su interpretación del pensamiento de Heidegger precisamente en ese momento decisivo en el que aún estaba en juego nada menos que la continuidad del proyecto filosófico presentado en *SZ*, o bien su frustración irrevocable.

El libro recoge la traducción de parte de la monografía *Ontologie et temporalité* (en adelante citada como *OT*)², un extenso trabajo de Greisch —su original en francés abarca algo más de 500 páginas—, cuya intención es esbozar una «interpretación integral» del *opus magnum* de Heidegger. Para ello, el autor recorre en una breve «introducción histórica» el devenir del pensamiento del filósofo alemán, desde sus primeros trabajos académicos hasta 1927, extractando las líneas generales de su docencia en Friburgo, como *Privatdozent* y asistente de Husserl, y en Marburgo como profesor extraordinario, para introducir así el contexto y la conceptualidad que dominará en *SZ*. Tras esta introducción, conforman el grueso del libro la primera y la segunda parte, que se corresponden con un comentario que glosa parágrafo a parágrafo las dos secciones publicadas de *SZ*. La tercera y última parte de *OT*, que aparece en el original rotulada como «Tiempo y ser. La invención de la diferencia ontológica», y que es la que aquí aparece parcialmente traducida, está dedicada al estudio del pensamiento heideggeriano inmediatamente posterior a la publicación de *SZ*. Así, tras un breve «interludio» dedicado a la conferencia de Heidegger sobre «Teología y fenomenología» de 1927 (incluida ahora en *Wegmarken*, GA 9)³, Greisch se centra en las tres lecciones impartidas en Marburgo tras la aparición de *SZ*: sobre «los problemas fundamentales de la fenomenología» de 1927 (GA 24), sobre la primera *Crítica* de Kant del semestre de invierno de 1927/28 (GA 25) y el último curso de Heidegger en Marburgo sobre «los principios metafísicos de la lógica» del semestre de verano de 1928 (GA 26). De lo que se trata, por tanto, es de presentar la propuesta filosófica de Heidegger en lo que Greisch considera «la estela inmediata de su *opus magnum*» («dans le sillage immédiat de l'*Hauptwerk*», *OT*, p. 425).

² J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris 1994.

³ Los textos de Heidegger se citan siguiendo la edición de su obra completa: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*, ed. F.-W. von Herrmann et al., Frankfurt/M. 1975 y ss., anotando las siglas GA, número del correspondiente volumen y página o parágrafo.

¹ Cfr., v.g., R. RUBIO, «El pensar de Heidegger en el lustro posterior a *Ser y tiempo*: la experiencia productiva de un fracaso», *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 4/2006 o TH. KISIEL, «Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930», en: TH. RENTSCH (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin 2007, 2. Aufl.



Hay que recordar que ya en 1917 había expresado Heidegger su propósito de alcanzar «una seguridad satisfactoria en problemas sistemáticos» que «tendría como meta una discusión desde dentro con la filosofía del valor y la fenomenología»⁴. En este sentido, la trayectoria académica del joven Heidegger y la consecución de su proyecto filosófico habrían implicado —según la dramática expresión de Greisch— un doble «parricidio».⁵ El primero, el de su ruptura con el neokantismo, se habría consumado relativamente temprano (y su maestro H. Rickert, uno de los máximos exponentes de la escuela neokantiana de Baden, habría reconocido pronto las «líneas divisorias de principio» que separaban su trabajo teórico de los planteamientos y las intuiciones filosóficas fundamentales de su alumno⁶). Sin embargo, su confrontación con la figura filosófica de la fenomenología de Husserl recorre la ocupación de Heidegger durante sus años de docencia en Friburgo y Marburgo y se integra en su programa filosófico de tal manera que, en ese sentido, «fenomenológicos» habrían sido tanto su proyecto temprano de «hermenéutica del vivir fáctico», como su esbozo posterior de «ontología fundamental». En la lectura de Greisch, la relación con la fenomenología de Husserl será uno de los dos temas centrales que caracterizan el pensamiento de Heidegger en su etapa marburguesa y que conforman el contexto de formación de *SZ* (siendo el otro la entrada explícita en un proyecto ontológico guiado por la pregunta del sentido del ser; cf. *OT*, p. 42 y ss.). El autor expone entonces

la confrontación con Husserl recurriendo a lo que Heidegger considera los tres «descubrimientos fundamentales» del padre de la fenomenología: la «intencionalidad», la «intuición categorial» y el sentido de lo «a priori» (cf. *GA* 20, §§ 5-7; cf. *OT*, p. 44 y ss. y 426). Estas tres nociones le servirán al autor, además, como hilo conductor para contradistinguir el proyecto de ontología heideggeriana. Así, en la discusión del concepto de «intencionalidad» intenta ganar una comprensión del fenómeno de la «transcendencia», como su origen y el sustento ontológico al que aquél ha de remitir inevitablemente. La noción de «intuición categorial», por otro lado, en tanto que «compone una ampliación de la idea de objetividad que hace posible el desarrollo hacia una ontología científica» (*Inv.*, p. 95), encuentra un desarrollo en la noción de «diferencia ontológica» que articulará de manera más decisiva la propuesta ontológica de Heidegger tras *Ser y tiempo* y cuya agudización llevará al planteamiento de una «metafísica óptica» o «metontología» como contraparte complementaria esencial a la «ontología fundamental». Del mismo modo, en la confrontación con el sentido de lo a priori descubierto por Husserl, Heidegger habría precisado su propuesta trascendental y desarrollado su comprensión del carácter temporal del ser.

De acuerdo con esta interpretación, Heidegger se habría propuesto una revisión crítica fundamental del concepto mismo de fenomenología, para lo cual, en los *Prolegomena* de 1925, sitúa críticamente el fenómeno de la intencionalidad en el marco de la estructura fundamental del *Dasein*, ganada ésta en la analítica existencial e interpretada como «cura» o «cuidado» (*Sorge, souci*). Una vez entroncada con el fenómeno general de la *Sorge*, se hace necesaria una reconsideración de la noción fenomenológica de la intencionalidad —pues ésta habría sido comprendida sólo de una manera externa y fragmentaria según Heidegger (*vid.* *GA* 20, p. 420)—, y que la explicita además en estrecha vinculación con el fenómeno de la trascendencia, algo que, según Greisch, sólo podía plantearse tras *SZ* (donde se hacía constar, aunque de modo marginal, la remisión de la «intencionalidad de la consciencia» a la «tempo-

⁴ Carta a M. Grabmann de enero de 1917, en: A. DENKER et al. (Hg.), *Heidegger u. die Anfänge seines Denkens, Heidegger-Jahrbuch*, 1/2004, p. 74. (Cfr. *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 3/2005, p. 169.)

⁵ Cf. *OT*, pp. 14 ss. Vid. también: J. GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, p. 180, así como: *id.*, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris 2000, pp. 299ss.

⁶ Cfr., v.g., M. HEIDEGGER / H. RICKERT, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, hg. v. A. Denker, Frankfurt/M. 2002, p. 27.





alidad extática del *Dasein*)⁷. En su lectura de la problematización heideggeriana de la noción fenomenológica de intencionalidad, Greisch destaca la elucidación de las tesis tradicionales sobre el ser que se exponen en la primera parte de la lección de 1927 (cfr. GA 24, I. Teil): la tesis de Kant sobre el ser («ser no es un predicado real»), la tesis medieval que distingue *essentia* y *existentia*, la tesis moderna que contrapone *res extensa* a *res cogitans*, y la tesis de la lógica que interpreta el ser como cópula. En cada una de estas tesis tradicionales se vincula la comprensión del ser a un comportamiento intencional específico: el de la «perceptibilidad» al hilo de la noción de ser como «posición absoluta» en Kant, el del comportamiento «productivo», el de la particular «transposición» que deriva de la comprensión del ser de la subjetividad como atravesada ya de intencionalidad y el del «desvelamiento» consumado en la enunciación, de tal manera que tales comportamientos intencionales para con lo ente, a su vez, remiten a la previa comprensión de ser y a la trascendencia como su condición de posibilidad. De ahí que el interés de Heidegger sea el de exponer «el problema de la intencionalidad no como un simple problema epistemológico (es decir, como una solución original aportada al problema clásico de la relación sujeto/objeto), sino como un dato ontológico fundamental» (*Inv.*, p. 80). Heidegger habría presentado entonces esa alternativa distinguiendo una «trascendencia óptica», en el sentido de la «intencionalidad noética» (*ibid.*), de, por otro lado, una trascendencia propiamente ontológica, identificada con el «ser-en-el-mundo» en tanto que «trascendencia originaria» o «proto-trascendencia» (*ursprüngliche Transzendenz, Urtranszendenz*; GA 26, p. 170). Una trascendencia cuya «posibilidad interna» y «origen último» Heidegger cifra en

«el tiempo como temporalidad originaria» (*Zeit als ursprüngliche Zeitlichkeit*; GA 26, p. 252).

Este paso trae importantes consecuencias para la noción misma de filosofía que Heidegger desarrollará tras *SZ*. Si en la obra publicada había mostrado que la comprensión de ser que subyace a todo trato con lo ente se remitía al cabo a la constitución originaria del *Dasein* como *Sorge* y, más aún, a la temporalidad originaria como su sentido, ahora «la temporalidad originaria, que es el punto de concretización de la analítica existencial, puede ser considerada, de igual modo, ¡como el punto de partida de la *ontología fundamental* propiamente dicha! Del problema del «ser y el tiempo», se pasa ahora al problema del «tiempo y el ser.»» (*Inv.*, p. 96) Se da aquí ya por tanto un viraje, un giro («*Kehre*», cf. GA 9, p. 327 y s.) y una radicalización del planteamiento de la comprensión de la temporalidad en el marco de la institución de una ontología cuyo tema principal será —a partir de la «diferencia ontológica» como distinción explícita entre ser y ente— la tematización expresa del ser. Según afirma Greisch en discusión con otras interpretaciones de este paso, «en lo que concierne a la cosa misma, *SZ* se mueve ya en la diferencia» (*Inv.*, p. 103), si bien su «bautismo terminológico oficial» tiene lugar precisamente en estas lecciones, en las que ocupa una posición central, no sólo por reconocerse explícitamente que es ella la que procura en general la comprensión de ser (cf. GA 26, p. 193), sino también por ser «a través de esta diferencia que el tema de la ontología, y en consecuencia, de la filosofía misma puede ser conquistado» (GA 24, p. 22; vid. *Inv.*, p. 102). Si la diferencia ontológica es condición de la comprensión de ser, y es en ésta que el ser puede en general darse, el giro que consuma en este punto el planteamiento de Heidegger, en la última lección de Marburgo, hace depender la posibilidad de tal comprensión de ser de la «presuposición» de la «existencia fáctica del *Dasein*» que se remite, a su vez, a «la presencia fáctica de la naturaleza» y, con ello, a «una totalidad posible de lo ente» (GA 26, p. 199). Así, Heidegger propone una «originaria transfiguración metafísica» (*ibid.*) que implica la propuesta de una tematización de la totalidad de lo ente, la necesidad de una «metafísica óptica» o «metontología», que conformaría, junto con la «ontología fundamental», el concepto completo de metafísica.

⁷ Cfr. GA 2, p. 480, en nota; *Inv.*, pp. 69 ss. Vid. sobre esto, también, J. GREISCH, «Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins», en: D. Thöma (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 2003, p. 115 y s.

El comentario de Greisch a estas lecciones, con el detalle y la profundidad que le concede la propia naturaleza del texto y el marco de la publicación en que se incluye, expone con destreza los esfuerzos de Heidegger por dar continuidad al programa filosófico presentado en *SZ*, y que comprenden tanto esbozos de prosecución y nuevas variaciones sobre lo ya ganado, como revisiones críticas de lo expuesto en la obra publicada y de sus problemas (cf. GA 26, § 10; *OT*, p. 499 y ss.). Con ello, sin duda Greisch presenta una interesante lectura de la ocupación filosófica de Heidegger en los semestres inmediatamente posteriores a la publicación de *SZ*.

Aquí, sin embargo, surge la duda acerca de si los textos seleccionados por Greisch y los planteamientos de Heidegger en el espacio de tiempo delimitado para su interpretación, así tomados, cierran una propuesta unitaria o completa en el conjunto de su filosofía, en ese «camino del pensar» heideggeriano, *i.e.* si conforman una «época» en sentido estricto, y si ésta se vincula más precisamente a la reelaboración de aquella sección inédita de *SZ* que Heidegger habría redactado y posteriormente destruido. En este punto, se podría argumentar tal vez por la continuidad del proyecto filosófico contenido en estas lecciones y en las impartidas tras su vuelta a Friburgo, o bien señalar el momento de ruptura con esta propuesta filosófica y el comienzo de una nueva etapa del pensamiento de Heidegger en escritos y lecciones posteriores, mostrando así quizás lo inoportuno del corte diacrónico propuesto por Greisch. En vez de eso, y para finalizar, el presente comentario se limitará a un breve apunte marginal, sólo una precisión crítico-textual quizás, al respecto. Y es que, en una «introducción general» a esta tercera parte de *OT*, en la que Greisch explicita los motivos de su decisión de dedicar la parte final de su comentario integral de *SZ* a las últimas lecciones de Marburgo, el autor afirma que habría sido el propio Heidegger quien habría indicado que es en *el conjunto de esas lecciones* («*dans leur ensemble*»; *OT*, p. 425) en el que se desarrollaría la temática que habría de contener la tercera sección, «Tiempo y ser», que quedó finalmente inédita y que debía haber cerrado la primera parte de *SZ*. Sin embargo, la base textual sobre la que dice asentarse esta decisión no parece poder justificarla:

Greisch menciona la nota marginal a *Vom Wesen des Grundes* de 1929 (GA 9, p. 134, nota b), en la que Heidegger vincula el conjunto de la lección de 1927 sobre «los problemas fundamentales de la fenomenología» a la elaboración de aquella tercera sección. Esto, a su vez, se ve corroborado en otras anotaciones del filósofo, *v.g.* aquella nota marginal al título mismo de la primera parte de *SZ* en la que remite a dicha lección, al mencionar la «explicación del tiempo como el horizonte transcendental de la pregunta por el ser» (GA 2, p. 55, nota b); así como en el manuscrito de la propia lección del semestre de verano de 1927 y que la identifica como una «nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *SZ*» (GA 24, p. 1, nota). No obstante, todas estas anotaciones de Heidegger (a las que habría que añadir además la referencia en GA 66, pp. 413s.) no refieren una continuación o elaboración del proyecto de *SZ* localizada en *general* en «las últimas lecciones de Marburgo» como afirma Greisch («*aux derniers cours de Marbourg*»; *OT*, p. 425), sino que vinculan la elaboración de esa sección inédita *específicamente* a la lección del semestre de verano de 1927 (GA 24).

Por otro lado, en el otro curso referido por Greisch, sobre Schelling de 1941, Heidegger se refiere a «algunas publicaciones» que, en los «años posteriores» a 1927, «debían conducir con rodeos a la auténtica pregunta» planteada en aquella sección (GA 49, p. 40) y, en general, al uso del concepto de «existencia» en las «lecciones posteriores a 1927» y en la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit* de 1930 (GA 49, pp. 53 s.). Tampoco aquí parece posible establecer, a partir de estos testimonios, una delimitación precisa del trabajo de Heidegger sobre lo planteado en «Tiempo y ser» que se circunscriba específica y exclusivamente al conjunto de las últimas lecciones impartidas por Heidegger en Marburgo.

No son, por tanto, las declaraciones del filósofo las que nos habrían de convencer de que es el espacio de tiempo estudiado por Greisch el que cubre el empeño de Heidegger por dar continuidad al proyecto filosófico expuesto programáticamente en *SZ* (§ 8), y más concretamente a la tercera sección de la primera parte: «Tiempo y ser».

José M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE



REVISORES

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA
Manuel LIZ GUTIÉRREZ
Antonio PÉREZ QUINTANA
José Manuel DE CÓZAR ESCALANTE
Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO
Rosario HERNÁNDEZ BORGES
Domingo FERNÁNDEZ AGIS
Inmaculada PERDOMO REYES



ULL | Universidad
de La Laguna