

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA
LAS REPRESENTACIONES DEL SÍ MISMO

JACINTO CHOZA

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA
LAS REPRESENTACIONES DEL SÍ
MISMO



THÉMATATA

SEVILLA • 2020

Título: *Antropología Filosófica. Las Representaciones del Sí Mismo.*
Primera edición: 1988.
Segunda edición: 2019.

© Jacinto Choza.
© Editorial Thémata 2020.

EDITORIAL THÉMATA
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción
41907 Sevilla, ESPAÑA
Tlf: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net
Diseño de cubierta: Editorial Thémata
Maquetación y Corrección: AMBS, JACM y JCh.

ISBN: 978-84-120032-0-8

DL: SE: 857-2019

Imprime: Ulzama (Navarra)
Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

A Alejandro Serani
y a los profesores de Teatro de la Universidad Católica de Chile

A Ananí, mi mujer
a mi hija Irene

*No sé qué tiene la aldea
Donde vivo y donde muero
Que con venir de mí mismo
No puedo venir más lejos.*

Lope de Vega

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	15
PRÓLOGO.....	19
Capítulo 1.- GÉNESIS DEL MUNDO Y DEL SÍ MISMO EN LA MEMESIS RI- TUAL	29
1.- Los lados del sí mismo.....	29
2.- Marcas visuales y marcas sonoras.....	35
3.- Tatuajes y actuaciones.....	38
4.- La fuerza originaria y los significantes poderosos.	41
5.- El sistema social. El tótem.	45
6.- El sistema cultural. La concepción del mundo.....	53
Capítulo 2.- CONSTITUCIÓN DEL MUNDO Y DEL SÍ MISMO EN LA MI- MESIS VERBAL DEL RITO AL MITO Y AL LÓGOS.....	61
1.- Ritual y mimesis. Diversificación de los escenarios.....	61
2.- El plano de la representación abstracta.....	67
3.- El plano representativo en el orden político, jurídico y económico....	70
4.- El plano representativo en el orden estético y ético y en el orden retó- rico y lógico.....	76
5.- La máscara del 'Proto agonista'. Emergencia del individuo.....	84
Capítulo 3.- ELABORACIÓN OCCIDENTAL DEL CONCEPTO DE RAZÓN. EL PARADIGMA ONTO-TEO-LÓGICO	91
1.- El concepto occidental de razón. Razón y cultura.....	91
2.- La consolidación de la actitud teórica en el platonismo.....	97
3.- Paradigma onto-teo-lógico y paradigma onto-sociológico.....	103
4.- El espejo de Narciso.....	106
5.- La especulación sentimental. Eros y Psique.	110
Capítulo 4.- ELABORACIÓN OCCIDENTAL DEL CONCEPTO DE PERSO- NA	117

1.- Una población de individuos autoconscientes.....	117
2.- El individuo como conjunción de fuerzas heterogéneas.....	120
3.- Colonialismo, etnocentrismo y humanismo.....	122
4.- La problemática unidad del individuo aristotélico.....	127
5.- La pluralidad de Dios y la noción de persona.....	131
6.- La persona y la interioridad.....	134
Capítulo 5.- EL SUJETO MODERNO. MODELO MONOLÓGICO Y MODELO DIALÓGICO	141
1.- Los actores de la escena moderna. El modelo solipsista.....	141
2.- El modelo hobbesiano. Semántica del poder.....	146
3.- La conciencia consensual. Yo soy nosotros.....	152
4.- Umbral de mentira y verdad de sí mismo. El pacto de discurso....	157
5.- Persona y realidad como ficciones públicas.....	162
Capítulo 6.- DESCOMPOSICIÓN DE LAS REPRESENTACIONES DE SÍ MISMO	167
1.- El monopolio de los escenarios.....	167
2.- Terrorismo epistemológico. La risa como reflexión originaria.....	173
3.- Historia de la risa I. La risa reglamentada.....	178
4.- Historia de la risa II. La risa trascendental.....	182
5.- Sentido escatológico de la risa. El que ría el último.....	186
Capítulo 7.- MULTIPLICACIÓN DE LOS ESCENARIOS EL NUEVO PALEOLÍTICO	193
1.- El nuevo paleolítico.....	193
2.- Más allá de la economía de producción.....	196
3.- Más allá de la ciudad.....	198
4.- Más allá de la escritura.....	201
5.- La dispersión de la subjetividad.....	204
Capítulo 8.- REPRESENTACIONES TEMPORALES Y ESPACIALES DEL SÍ MISMO. EL RELATO Y EL MAPA.....	211
1.- La concepción temporal del sujeto y el olvido del ser.....	211
2.- La concepción espacial del sujeto y la apertura al ser.....	214
3.- El pensamiento de la exterioridad. La analogía.....	219
4.- El pensamiento de la interioridad. Símbolo, cálculo y relato.....	223
5.- Tiempo interno, subjetividad y exterioridad.....	228
6.- El saber del distante. La metáfora.....	232

7.-Tópica y categorías.....	236
Capítulo 9.- MODELOS DE REALIDAD Y MODELOS DEL SÍ MISMO	241
1.-El modelo greco-ilustrado de realidad.....	241
2.-El pensamiento burocratizado.....	248
3.-El retorno al origen.....	255
4.- Humanismos alternativos.....	259
5.- Modelos dialógicos de realidad.....	268
Capítulo 10.- ONTOLOGÍA DEL SINGULAR	275
1.-Enfoques filosóficos alternativos.....	275
2.- La singularidad del comprender. Comprensión y contexto.....	277
3.-Comprensión, afección y comunicación.....	282
4.- Comprensión y ontología. El poder de hablar.....	286
5.- El carácter deíctico de la persona.....	290
6.- Unidad de la razón y pluralismo de las culturas.....	292
7.-Diversificación del futuro.....	296
BIBLIOGRAFÍA.....	303

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, salió a la luz en 2002, y el prólogo está firmado en Sevilla el 1 de mayo de 2001. En ese prólogo se describe el desconcierto producido por la descomposición o el desplazamiento del paradigma moderno y se intenta organizar la diversidad de enfoques y corrientes del pensamiento posmoderno en una configuración ordenada, para hacer posible la comprensión de esos dinamis-mos intelectuales y culturales según una cierta unidad y una cierta dirección.

Ese objetivo se alcanzó, en cierto modo, y así me lo hicieron saber algunos lectores. “No imaginaba yo que se pudiera poner orden en todo esto”, me comentó un colega de una universidad española.

Dar cuenta de la realidad, filosóficamente o científicamente, es una actividad reflexiva, porque toda actividad intelectual lo es. Trata de exponer en clave conceptual, según expresiones generadas por el intelecto, lo que se percibe y se vive en el mundo sensible, empírico, en la vida ordinaria de cada día.

Pero dar cuenta de una crisis cultural, de una crisis histórica, es una actividad reflexiva de segundo grado, o de segundo nivel. Porque es caer en la cuenta de que esas claves intelectuales, mediante las que se organiza, se describe y se comprende la realidad sensible y vivida, son un conjunto de herramientas representativas, forman una infraestructura del pensamiento, que es susceptible de desgaste y de insuficiencia representativa, y, sobre todo, de renovación y cambio. Esa renovación es lo que da lugar a los procesos culturales e históricos.

La Antropología filosófica del siglo XX, la que se inicia con *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler en 1928, y la que se desarrolla según esos enfoques, describen y comprenden el sujeto humano desde el paradigma moderno, en una reflexión de primer grado. Con ese enfoque está compuesto el *Manual de Antropología filosófica*, publicado en 1988, y elaborado durante los diez años anteriores, que es el punto de partida de *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*.

El *Manual de Antropología filosófica* es una filosofía del espíritu subjetivo, del sujeto humano, partiendo del organismo biológico y sus presupuestos, a saber, el universo en general y el universo de los vivientes en particular, en su unidad con el cosmos.

El libro *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, marca el paso de la filosofía del espíritu subjetivo a la filosofía del espíritu objetivo, según la terminología de Dilthey, es decir, el paso a la Filosofía de la cultura.

La filosofía de cultura es una reflexión de segundo grado, porque no es un estudio sobre las representaciones que el hombre hace de la realidad, sino un estudio sobre los procedimientos y herramientas que utiliza para hacer representaciones, es una representación de los modos de representar.

El libro tenía inicialmente como título “Hypokrités. Las representaciones del sí mismo”, pero por sugerencia del editor se cambió a “Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo”, con la pretensión de alcanzar el éxito que había tenido el *Manual de Antropología filosófica*, y que se espera de los manuales universitarios en general.

Se hace ahora una segunda edición porque en 2017 fui invitado por Alejandro Serani, entonces director del Departamento de Bioética de la Facultad de Medicina de la Universidad Católica de Chile, para dar un seminario sobre este texto, a un grupo de investigación formado por profesores de la Facultad de Medicina y de la Escuela de teatro de esa universidad.

Ese grupo de investigación trabajaba sobre la relación médico-paciente, y sobre la cantidad de información que se obtenía al elaborar las historias clínicas, sustituyendo la representación narrativa tradicional de la primera consulta, por una o varias representaciones dramáticas de diverso tipo. Así aparecía en los análisis y las prácticas ensayadas por una escuela francesa. El trabajo realizado con los médicos y profesores de arte dramático en Chile, me proporcionó un motivo para reeditar ahora el libro.

El otro motivo determinante ha sido comprobar que la investigación y las publicaciones desarrolladas desde 2001 hasta ahora, centradas en la filosofía de la cultura, son en buena medida desarrollos de tesis contenidas en estado embrionario en aquel libro. Entonces quizá no era posible percibir el curso que seguiría el pensamiento en las dos primeras décadas del siglo XXI, pero ahora es diferente.

La investigación desarrollada desde 2001 y lo publicado desde entonces hasta 2019, rotura el tema de la cultura en varias fases y momentos. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura* (2003), *Locura y realidad. Estudio Psico-antropológico del Quijote* (2005 y 2006)

Historia cultural del humanismo (2009), *Breve historia cultural de los mundos hispánicos* (2010), *Historia de los sentimientos* (2011), *Filosofía de la cultura* (2013), *Filosofía para Irene* (2014), *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz* (2015), y, posteriormente, una filosofía de la religión en 5 volúmenes: *El culto originario: la religión Paleolítica* (2016), *La moral originaria: la religión Neolítica* (2017), *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales* (2018), *La oración originaria: la religión de la Antigüedad* (2019) y *Religión oficial y religión personal en la época histórica* (en preparación).

Con esos estudios, el trayecto de la investigación que se inicia en 1988 con el *Manual de Antropología filosófica*, y la reflexión de segundo nivel que se desarrolla desde 2001 con *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, se cierra volviendo al principio, al examen del comienzo del universo y de la vida, en otro de esos “corsi e ricorsi” que decía Vico, en una de esas nuevas vueltas y revueltas de la reflexión, en círculos cada vez más amplios y profundos, como dicen Hegel y Rilke.

Esta vez, la nueva vuelta reflexiva permite, quizá, señalar enfoques, direcciones y tendencias, en el comienzo de otra etapa más en el desarrollo de la humanidad, cuyo trayecto y cuyo final escapan del todo al pensamiento humano. Con eso queda terminada la filosofía del espíritu, o, en general, la “filosofía” de la época histórica.

El análisis y la reflexión se vuelven a situar, como siempre, en el comienzo del universo y de la vida, pero ahora, en un cierto diálogo con aquellos espíritus angélicos, divinos, de las antiguas religiones, señores de los tiempos, los espacios y la energía, a los que el hombre parece quedar homologado por la tecnología en el siglo XXI.

En esta etapa, la teoría es una reflexión, algo extraña, sobre una vida y unas prácticas, que a veces van por delante. Tal vez por eso algunos filósofos del siglo XX, como Heidegger y Wittgenstein, por ejemplo, llegan a hablar de una superación de la antigua filosofía académica por la “tarea del pensar” , por la resolución de problemas, y un cierto redescubrimiento del misterio.

A partir de ahí empieza la filosofía de la era post-histórica o de la era digital, que tiene sus principios en los filósofos del siglo XX.

En el conjunto de los estudios del que forma parte este libro, esa tarea postfilosófica, que se inicia al final de los estudios de la filosofía de la religión, puede vislumbrarse quizá en *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica*, y *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, libros que actualmente se encuentran en trámites de publicación.

En la medida en que *Las representaciones del sí mismo* es el comienzo del cierre del círculo de esa reflexión, que se inicia con el *Manual*, y es a la vez la apertura de las nuevas modalidades de la actividad del pensamiento, es oportuna su reedición ahora.

Sevilla, 7 de marzo de 2019.

PRÓLOGO

Con el término Hypokrités se designa en griego clásico al que actúa en un proceso judicial y en una representación escénica. En español se traduce mediante la palabra 'actor', que designa igualmente a quien actúa en el escenario judicial y en el teatral. Hypó es una partícula que indica estar debajo o por debajo. Krités significa juez, el que dicta sentencia en un juicio. Krisis se traduce por acto de elección, de decisión, y también por capacidad de discernir, de captar las diferencias.

Un ordenamiento socio-cultural es un escenario para la representación propia y un conjunto de procedimientos para actuar, para componer la figura, para ser uno mismo y para mentir. En un estado de guerra permanente, en una situación de máximo extrañamiento, no hay mentira. Hay fintas, simulaciones y camuflajes, como los de los animales, pero no mentira.

Para mentirse los hombres tienen que hablarse y estar vinculados por ciertas relaciones de confianza y paz. Si los hombres no se hablan tampoco se mienten. Pero el hecho de que se hablen tampoco significa que sean veraces, que se representen realmente a sí mismos en sus actuaciones.

Hay muchas formas de ser veraz, muchas formas de mentir y muchas posibilidades intermedias. Hay timidez, grosería, educación, astucia, falta de escrúpulos, petulancia, hipocresía.

El ámbito de la apariencia, el escenario, genera a su vez inmediatamente una diferencia entre lo que aparece y lo que no aparece, lo que permanece oculto. Los hombres pueden ser como parecen, como aparecen, pero puede que no. Ese espacio entre lo que aparece y el fondo es el espacio de que disponen para poseerse, para saberse, para decirse y para comunicarse. Para ser veraces y auténticos, y para mentir y engañarse a sí mismos. Porque la humanidad y la intimidad crecen con la veracidad y con la compañía.

La verdad de uno mismo a veces es lo que se destaca del fondo, lo que se diferencia y se discierne, pero también lo que no se destaca y no se diferencia. A veces lo diferencial y diferenciado de uno mismo emerge mediante las representaciones, mediante las actuaciones sociales. A veces lo discierne uno mismo, a veces los demás, y a veces no lo discierne nadie, pero es real.

No es posible ser uno mismo sin una cierta identificación con las representaciones, al menos con algunas representaciones y papeles. Uno puede llegar a ser un triunfador, un ejemplo, un arquetipo. Pero tampoco puede identificarse absolutamente con esas representaciones. En efecto, puede ocurrir que a uno se le olvide su papel, que se vuelva amnésico. Igualmente puede convertirse en un divorciado, un converso, un recluso o un parado. Puede quedarse sin papel y sin escenario, pero sigue siendo sí mismo, sigue existiendo, sigue siendo actor.

¿No pertenece a la experiencia humana común encontrar apoyo en los papeles o en los personajes para actuar en momentos desacostumbrados cuando uno no encuentra en sí mismo criterios para comportarse? ¿No pertenece también a todos los humanos la experiencia de haber sido atrapados por la dinámica de la situación y sorprenderse luego de sí mismos, de lo que uno ha hecho y de cómo ha reaccionado? ¿No pertenece asimismo a todos los humanos la experiencia de ser 'arreatados' por la dinámica del éxito, la fama, el lujo, la fiesta el halago, el rol en definitiva, de haber sido arreatados por el papel, por el personaje? ¿Y no pertenece también a esa experiencia la certeza de que eso es lo que a uno le ha tocado, y que uno mismo es más y es otra cosa que ese conjunto de papeles?

Los hombres y las mujeres se reconocen preferentemente en los papeles que con más frecuencia desempeñan y cuya representación dura más tiempo. Sobre todo en el profesional y el familiar. Pero junto a esos puede y suele haber otros papeles que también identifican a cada uno. Por ejemplo el de la militancia política, el de la solidaridad con alguna causa humanitaria, el de la práctica religiosa, el de alguna afiliación deportiva, etc.

Todos esos papeles pueden variar, y variar mucho. Uno puede cambiar de trabajo dos o tres veces en la vida, o más. Puede cambiar de esposa, de padres y de hijos otra tantas. Pero incluso aunque cambie menos, el amplio repertorio de papeles heterogéneos y la representación alternativa de cada uno de ellos puede generar un extrañamiento respecto de uno mismo. Puede producir la impresión de que, aunque uno provenga de sí mismo, precisamente por venir de sí mismo, y aunque ese sí mismo sea lo más inmediato y cercano, uno viene de muy lejos, de una lejanía desconocida, infinita.

La cantidad de papeles y la rapidez de cambio de unos a otros parece haber llegado en el siglo XX a una cifra que provocó cambios cualitativos en el modo de percibirse y concebirse el hombre a sí mismo y al mundo. Por eso en el siglo XX hay una revisión particularmente radical del pensamiento humano que enlaza con las formas en que empezó a ejercerse al terminar la prehistoria.

En efecto, la distancia entre el fondo de uno mismo y la conciencia donde ese fondo se presenta, la otra distancia entre la intimidad consciente y el ámbito externo donde uno mismo se re-presenta, y la manera de experimentarse el hombre a sí mismo no ha sido la misma en todas las épocas de nuestra cultura, ni la misma en todas las culturas.

Hubo un tiempo en que el ordenamiento sociocultural era muy simple. Cuando aún no se había inventado el lenguaje, cuando los hombres vivían agrupados en bandas de cazadores recolectores no superiores a trescientos individuos, cuando el nomadismo era el régimen habitual de vida y aún no había aparecido la institución de la propiedad inmueble.

Entonces la conciencia de sí mismo era el sentimiento del propio poder y de las propias acciones corporales tal como se experimentaban en los ritos, y los ritos bastaban para configurar una organización social eficaz en orden a la supervivencia, con su propia configuración del mundo y de los dioses. Constituían el primer procedimiento para generar un cosmos social y una concepción del mundo.

Los ritos eran manifestaciones del poder, convocatoria y encauzamiento de las fuerzas sagradas en virtud de los cuales nacían y morían los vivientes, se creaba o se destruía el poblado, cesaban o empezaban las lluvias, había caza y cosecha o no. Eran celebraciones compuestas de gestos, acciones, herramientas y palabras, danzas y cantos.

A partir de un determinado momento, relacionado con el incremento del número de individuos de las agrupaciones humana, con la unificación de bandas y tribus heterogéneas en un mismo territorio, algunos elementos de los ritos se practicaron con independencia de los demás, especialmente los elementos verbales. Los cantos y las palabras se emanciparon de su posición en las celebraciones rituales y se cantaban y pronunciaban independientemente de toda acción. Así surgieron los mitos.

Los cantos y las palabras, separados de todos los ritos, dieron lugar a un lenguaje impotente, es decir, a la función meramente enunciativa del lenguaje, al logos. Las funciones imperativas, imprecativas, expresivas, etc., del lenguaje ritual, es decir, las formas eficaces del lenguaje, los significantes poderosos, dejaron de ser los únicos protagonistas de la vida social, y empezó a serlo también la función enunciativa, la simple descripción inoperante, la prosa, la mera transferencia de información, propia del debate político, de la ciencia y de la filosofía.

Así quizá se inventó o se constituyó el lenguaje tal como lo hemos conocido después. La inteligencia se diferenció de la imaginación, el contenido de ambas pasó a ser el foco de la atención, surgió la conciencia tal como actual-

mente la conocemos, y empezó a haber conciencia de sí mismo. Así se generó la distancia entre sí mismo y conciencia por una parte, y entre conciencia y representación en el escenario social después. Y los hombres empezaron a concebirse y a representarse de un modo nuevo y diferente.

El plano de la representación verbal, de la palabra inoperante, asumió y representó en clave verbal todo lo que los poderes efectivos provocaban en el plano real, y el lenguaje y el pensamiento ineficaces fueron concebidos como la representación del acontecer eficaz real según una ley que era común. Así se formó el plano de la representación abstracta, y en él se representó el hombre, el mundo y Dios según nuevas y diferentes relaciones.

El universo de las representaciones verbales inoperantes, ya emancipado, se autonomizó plenamente respecto del universo de las prácticas y las técnicas eficaces, y en él se generaron concepciones muy intelectuales y muy reflexivas. Es el nacimiento de la filosofía, la metafísica. Es la consolidación del concepto occidental de razón y de las prácticas racionales de la cultura occidental, de lo que se ha llamado razón instrumental o ilustrada, actitud teórica y paradigma onto-teo-lógico.

En este escenario intelectual se representa y se definen el individuo de la especie como *ánthropos*, 'hombre', como persona y como sujeto, según rasgos que vienen realizados en el ordenamiento sociocultural, por una parte, y condicionados por el paradigma de la racionalidad occidental, por otra.

En el mismo escenario, y simultáneamente, se proponían representaciones del sí mismo, de Dios y del mundo, construidas en cierto modo al margen de dicho paradigma y con sentido divergente del ordenamiento sociocultural. Tales representaciones aparecían entonces como heterodoxas en relación con el orden establecido, pero se muestran como las más relevantes y perseguibles tras las alteraciones del ordenamiento sociocultural moderno y de la crítica a la modernidad que llevó a cabo el siglo XX.

Las representaciones del hombre y del mundo, propias del orden establecido por la razón occidental, podían descomponerse y con ello desestabilizar el ordenamiento sociocultural de occidente simplemente alterándolas, proponiendo representaciones alternativas.

Por eso muy desde el principio, los escenarios de las representaciones verbales ineficaces fueron vistos como sospechosos por parte de quienes controlaban los escenarios de las prácticas y las técnicas. Por eso muy desde el principio se instauró un sistema de censuras y de prohibiciones. Por eso las censuras y condenas se lanzaron sobre la forma de representación verbal con más poder corrosivo y desestabilizador, la parodia, la burla, la comedia.

La risa tiene un poder desestabilizador porque es una emoción, una práctica, que pone inmediatamente el carácter no absoluto de cualquier formulación teórica (ya sea científica, moral, religiosa, política o filosófica). Tanto en su forma social e institucional, a saber, las representaciones carnavalescas desde las saturnales romanas hasta las representaciones satíricas de nuestros días, como en su forma individual, a saber, los libelos subversivos o los ensayos críticos desde Nietzsche a Foucault.

La historia de la risa es así la historia de las críticas a las representaciones del sí mismo y del mundo establecidas, la historia de la subversión, de la formulación de las deficiencias de la razón ilustrada, del paradigma onto-teo-lógico, y de las representaciones del sí mismo, del mundo y de Dios generadas en su seno.

Esa es la primera mitad del libro. El examen de las representaciones del sí mismo en la era pre-axial, en el paleolítico, y en la era axial, en el neolítico, especialmente en el periodo que va desde el siglo VI aC., momento que se señaló como comienzo de esa era axial, hasta el siglo XX.

La posmodernidad ha sido caracterizada también como el nuevo paleolítico, y la pertinencia de esa caracterización se comprueba revisando en qué medida las coordenadas determinantes del neolítico, a saber, la economía de producción, los asentamientos urbanos y la escritura, dejan de determinar las formas de vida humana en el siglo XX.

En efecto, en alguna medida puede decirse que en el siglo XX la economía de consumo no tiene como requisito la estabilidad geográfica, que la ciudad ha quedado disuelta en las configuraciones de las áreas metropolitanas y ordenamientos del territorio, y que la escritura no es el eje sobre el que descansan las formas fundamentales de la organización social.

En el siglo XX la movilidad geográfica, como la laboral, es muy elevada respecto a épocas anteriores, y las formas más relevantes de comunicación no son ya las que se basan en el alfabeto.

Por eso el repertorio de papeles y personajes es tan amplio para cada individuo en las sociedades del siglo XX. Por eso la velocidad de sustitución de unos papeles por otros puede resultar frenética en relación a la estabilidad de papeles del paleolítico y del neolítico ilustrado. Por eso desde esa nueva situación se dispone de una perspectiva inédita que permite abarcar con radicalidad y amplitud sin precedentes las representaciones anteriores. Y por eso las representaciones del sí mismo heredadas del pasado le resultan inadecuadas y busca otras que expresen mejor su existencia real.

Más allá y al margen de la escolástica posmoderna, el pensamiento posterior a la modernidad se ejerce desde una situación inédita y opera con una infraestructura también inédita.

En la era axial el pensamiento hegemónico era más bien epistémico, esquematizante, calculativo, con una ideación interna totalizante y progresiva, histórico con un tiempo lineal y unidireccional. Y es un fruto característico de un pensamiento así la metafísica y el olvido del ser.

En la era postaxial, caracterizada por la quiebra de la unidad de la razón, quizá no haya un pensamiento hegemónico, sino formas heterogéneas de pensamiento, esporádicamente comunicadas entre sí, como las tribus paleolíticas. El pensamiento se ejerce más en clave espacial que en clave temporal, dando prioridad al pensar poético y al retórico sobre el epistémico, dando prioridad al símbolo sobre el signo, a la analogía sobre el esquematismo, y a la metáfora sobre el cálculo, y, por eso, a la alteridad y la diferencia sobre la mismidad..

El modelo onto-teo-lógico de realidad y de sí mismo está construido mediante un pensamiento que opera con un infraestructura temporal lineal. Los modelos que aparecen después de la modernidad se construyen desde una infraestructura de espacialidad, de diferencia, de alteridad.

Un pensamiento filosófico ejercido sobre esa infraestructura es más proclive para nuevos comienzos, para nuevas preguntas, para la creatividad, para encararse con lo originario, con el ser olvidado, que para grandes construcciones sistemáticas. Por eso el pensamiento de Heidegger, su actitud intelectual, puede considerarse uno de los más representativos de la era postaxial, y también uno de los que muestra más diversidad de caminos nuevos.

Un pensamiento con esa infraestructura está más en condiciones de hacerse cargo de la existencia individual, y de desplegar los hallazgos de cada existencia singular integrándolos en el cuerpo de la reflexión filosófica. En ese caso la filosofía no es una construcción sistemática, es, entre otras cosas, análisis de la estructura de la comprensión, de su forma y de su resultado.

Pero la pluralidad de caminos nuevos que aparecen después de la modernidad son eso, una pluralidad, que no implica ni permite una historia que congregue a los hombres hacia un futuro en el que alcanzar aspiraciones comunes. Alcanzado el nivel de realización de ideales que viene dado por la proclamación y el reconocimiento universal de los derechos humanos, las diferentes culturas se abren hacia destinos o hacia metas divergentes.

No es que desaparezcan los grandes ideales ético y políticos, las grandes aspiraciones emancipatorias de la ilustración, las ideologías o los grandes relatos, por falta de aliento moral o de amplitud de miras. Desaparecen porque se han realizado, y porque al realizarse se transforman los ordenamientos

socioculturales en los que surgieron. Al transformarse esos ordenamientos, no pueden surgir en ellos las mismas aspiraciones de antes, porque falta la infraestructura adecuada para eso.

No hay menos aliento moral ni menos amplitud de miras por el hecho de que no sea posible proponer un ideal compartible por todos los grupos humanos. Puede haber más incluso, si es que el pluralismo puede ser considerado no simplemente como un hecho sino como un valor. Y sin duda ese es el caso si, junto a la pluralidad de sentidos del ser, resulta que se da también una pluralidad de sentidos de la unidad y de la razón.

Este libro es un tratado de antropología filosófica, un estudio del sí mismo humano, desde el punto de vista del espíritu objetivo, desde el punto de vista de la cultura. El fondo originario y originante de toda fecundidad cultural no está nunca dado, lo que lo están son sus productos, y como éstos no se dejan seriar en una secuencia unilineal, aquel fondo se manifiesta según una pluralidad de perspectivas, que no se anulan entre sí pero que en el siglo XX se muestran como irreductibles a unidad.

Cada teoría del espíritu subjetivo puede y debe ser estudiada como una parte de la teoría del espíritu objetivo. Pero eso no le ocurre solamente a la teoría de la persona, sino a cualesquiera formulaciones intelectuales.

Como las manifestaciones son lo que se conoce, como conocer es formalizar, conceptualizar, y como el concepto es lo que se determina como la esencia de la cosa, ese fondo originario que constituye la dotación humana (su 'ser') se ha caracterizado mediante nociones informalizables y se ha designado como 'sí mismo', y sus expresiones (su 'esencia'), se han caracterizado mediante conceptos que evocan marcadamente su diferencia respecto del fondo (categorías teatrales con cierta frecuencia).

En concreto, la diferencia ontológica entre ser y esencia, que es la que preside todo este estudio, se ha expresado como diferencia entre poder y manifestación, por una parte, y como diferencia entre autor y actor, autor y personaje, y actor y personaje, por otra.

Por lo que se refiere al poder, es uno de los sentidos del ser que Aristóteles señalara en la *Metafísica*, y además, aquél sentido en que el ser resulta particularmente informalizable y por eso irreductible a la esencia.

Los filósofos que han considerado el ser como poder son, en la historia de occidente, los que más en cuenta han tenido la diferencia ontológica, mientras que los que lo han considerado como logos son los que más lo han asimilado a la esencia y los que han incurrido con más frecuencia en el 'olvido del ser'.

También por eso, los pensadores que inspiran en mayor medida este estudio son, además de Aristóteles, Hobbes, Vico, Nietzsche, Dilthey, Dur-

kheim, Weber, Heidegger y Foucault, es decir, los que de un modo u otro se pueden inscribir en una línea vitalista y prefieren las herramientas de la retórica y la poética a las de la lógica, o sea, las herramientas que sirven para operar con lo heterogéneo más bien que las que sirven para homogeneizar.

En conjunto, además de un estudio de antropología filosófica, este libro quiere ser una apología de la filosofía del siglo XX, y una reconciliación tras la polémica ya declinante entre modernidad y posmodernidad. Una reconciliación que se intenta señalando el *locus* de la filosofía actual en la tradición y el *locus* de la tradición en aquella, es decir, señalando la unidad y la continuidad del pensamiento filosófico.

La filosofía es aprehender su tiempo en conceptos, brindar comprensión del presente en cada momento mediante una interpretación y apropiación del pasado, y abrir así alguna perspectiva para el futuro o para los futuros, si es que las vidas humanas no resultan unificables en un tiempo que las integre unitariamente por encima de su diversidad cultural.

No puedo terminar la presentación de este libro sin un amplio capítulo de agradecimientos. En primer lugar, he de consignar que el detonante y el principio inspirador durante esos casi diez años fue una conversación con el profesor Álvaro d'Ors. En ella me comentó que si él volviera a empezar otra vez su carrera investigadora, la enfocaría toda desde el punto de vista del estudio de la representación. Ese comentario se me quedó en la mente, y le dí vueltas durante mucho tiempo, hasta que me resolví a realizar este trabajo.

Después de manifestar mi gratitud al viejo maestro, tengo que dar las gracias en primer lugar a quienes pueden considerarse los dos padrinos del libro, Higinio Marín y a Jorge V. Arregui. Higinio Marín me retó hace algunos años a competir con él en un concurso para un premio de ensayo filosófico de ámbito nacional, y yo reuní unos cuantos artículos, conferencias y notas en una precipitada compilación que no me atreví a enviar a ningún jurado. Pero ese precario original lo leyeron él y María García Amilburu, y sus comentarios fueron tan elogiosos y alentadores que me motivaron lo suficiente para seguir trabajando varios años en el libro.

Jorge V. Arregui, que conocía la primera redacción del capítulo siete, con comentarios no menos elogiosos y alentadores, me resolvió a marginar otros proyectos que tenía en perspectiva y a ponerme a escribir definitivamente el texto en octubre de 1998. Desde el primer impulso hasta el último tuvieron lugar unos cuantos episodios que debo consignar.

En septiembre de 1994, invitado por Carlos Guillermo Voss, entonces decano de la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador de Buenos Aires, impartí un curso titulado "La representación de la persona" que fue el

primer boceto de este libro, en el que es de justicia que conste mi agradecimiento a Carlos Guillermo.

Desde entonces hasta ahora he ido elaborando el tema en mis cursos monográficos de doctorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, y he ido comunicando resultados parciales en congresos, conferencias y artículos de revista. Finalmente, durante el curso 1998-99 he disfrutado de un año sabático por el cual tengo que darle las gracias a la Universidad de Sevilla y, más específicamente, a mis compañeros del Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la ciencia que durante ese periodo se han hecho cargo de las tareas que habitualmente desempeño en él.

Me he beneficiado de las aportaciones y críticas de los alumnos que han asistido a mis cursos de licenciatura. Especialmente de las aportaciones de los alumnos del curso de Filosofía social de 1997-98. De entre ellos Miguel Agudo, Mercedes Ramírez Sánchez e Ismael Rojas Pozo hicieron una edición en fotocopia de mis lecciones de clase de la que me he servido en no pocas ocasiones.

También he sacado provecho de las sugerencias y comentarios de mis alumnos de doctorado desde 1994; quiero expresarles aquí mi gratitud a todos en general y en particular a Javier Guajardo-Fajardo, Encarnación Serrano, Vicente Haya Segovia, Abel Feu Velez, María del Carmen Avila, Victoriano Sainz, María del Mar Díaz, María José Contioso, Carlos Manuel Lema, Juan José Muñoz Lorencio, Francisco Alvarez Buza, Manuel Gutierrez Ontiveros y Francisco de Llano.

Por otra parte, he sacado provecho de conversaciones privadas y públicas con algunos de mis colegas, en paseos y tertulias, y en debates y seminarios. Por ello quiero dar las gracias en particular a Jesús de Garay, Manuel Pavón, Daniel Innerarity y Vicente Sanfélix; a mis compañeros del Departamento Juan Arana, Javier Hernández-Pacheco, Pilar López de Santa María e Ignacio Salazar, y a todo el equipo de antropología filosófica, Avelina Cecilia La Fuente, Montserrat Negre, Francisco Rodríguez Valls y Gemma Vicente.

Manuel Pavón leyó el capítulo 5 y me hizo valiosas observaciones. María José Montes me ayudó a elaborar el apéndice señalando las cuestiones y los materiales de mayor utilidad didáctica. Gemma Vicente Arregui y Montserrat Negre leyeron partes del texto y sugirieron mejoras que he practicado.

Finalmente, Jesús Navarro Reyes, María José Montes Fuentes y Daniel Innerarity leyeron todo el texto, corrigieron las erratas y faltas y señalaron los pasajes oscuros y confusos que requerían una mejor redacción.

Sobre las correcciones que ellos sugerían hice una edición del original en fotocopias, que utilicé para las lecciones de clases de las asignaturas de Antro-

pología filosófica y Filosofía de la cultura del curso 1999-2001 y del curso de Antropología filosófica del curso 2000-2001 en la universidad de Sevilla. Ese texto sirvió también para los exámenes de los alumnos, y después de corregir los pasajes en que noté que había mayores dificultades de comprensión realicé la actual redacción definitiva.

Es posible que sin la ayuda de todos esos amigos hubiera escrito el libro de todas maneras, quizá invirtiendo mucho más tiempo, pero es dudoso. En cambio es seguro que gracias a ellos he podido hacerlo ahora, y bastante mejor de lo que hubiera podido hacerlo solo.

Uno nunca sabe *a priori* el valor y la utilidad que puede tener el trabajo que hace, pero por poco que sea, hay que atribuirlo también al de todas estas personas.

Sevilla, 1 de mayo de 2001.

Capítulo 1

GÉNESIS DEL MUNDO Y DEL SÍ MISMO EN LA MIMESIS RITUAL

1.- Los lados del sí mismo.

Disponemos de estudios sobre la génesis de la autoconciencia a partir de la percepción, la sensación, la expresión y la acción, abordados desde casi todas las ciencias humanas y sociales, y también desde las ciencias naturales y algunas tecnologías recientes (especialmente la informática). Aquí se va a examinar la génesis y el desarrollo de la autoconciencia y de la subjetividad personal a partir de la representación escénica según un enfoque filosófico, ensayando una interpretación de la génesis histórica de los escenarios en los que el ser humano se representa o se interpreta a sí mismo.

El modo de estudiar la génesis de la autoconciencia, del lenguaje y de las formas culturales en los primeros *sapiens* es a través de cuatro fuentes. Las formas de la autoconciencia animal, los casos anormales de privación cultural absoluta (niños salvajes), la génesis de la autoconciencia y el lenguaje en la infancia, y los relatos de la vida de pueblos antiguos y la de los pueblos sin alfabeto contemporáneos. Lo que se averigua en esas cuatro fuentes se proyecta veinte, cuarenta u ochenta años hacia atrás y así se proponen hipótesis y se formulan conjeturas.

En la ya clásica historia del chimpancé Viki, criado por el doctor y la señora Hayes desde los 3 días hasta los 3 años, se registra que, al cabo de ese tiempo, el animal no era capaz de identificar su propia nariz, sus manos ni sus pies. No se logra una cantidad y una calidad de símbolos suficientes como para constituir un conjunto de autoexpresiones y un autoconocimiento que permita al organismo asumirse a sí mismo en términos de la autoposesión que actualmente nos resulta familiar entre los seres humanos. Estudios posteriores han mostrado la capacidad de algunos chimpancés para reconocerse en el espejo y utilizar un determinado número de símbolos, pero dentro de un campo limitado de posibilidades¹.

1 C. Hayes, *The Ape in Our House*, Londres, Victor Gollanz Ltd., 1952. Cfr. B.T. Gardner and R.A. Gardner, *Prelinguistic development of children and chimpanzees*, en J. Wind, B. Chiarelli, B. Bichakjian y A. Nocentini, *Language Origin: A Multidisciplinary Approach*, Kluwer Academic Publishers, NATO ASI series, Dordrecht / Boston / London, 1992, pp. 245-265. Cfr. Karyl B. Swartz, *What Is Mirror Self-Recognition in Nonhuman Primates, and What Is It Not?*, y Gordon C. Gallup, Jr, *On the Rise and Fall of Self-Conception in Primates*, en J. G. Snodgrass y R.L. Thompson, *The Self across Psychology. Self-Recognition, Self-Awareness, and the Self Concept*, The New York Academy of Sciences, New York, 1997.

En el no menos clásico relato de Jean Itard sobre Victor de l'Aveyron, el niño encontrado en estado salvaje durante la post-revolución francesa, se refiere que el pequeño aprende a responder cuando le llaman, como ocurre con muchos animales domésticos, y se recogen algunos experimentos con espejos.

El doctor Itard, iniciador de la otorrinolaringología, no estaba directamente interesado en la autoconciencia humana, pero sí en el modo en que los niños escuchan los sonidos que salen de su propia garganta y, en concreto, en los que pueden producir con las cuerdas vocales, la lengua y el conjunto de los órganos de fonación. Es decir, sí estaba interesado en ese primer modelo físico de la autoconciencia humana que es precisamente la interacción entre garganta y oído, entre fonación y audición. Ni el diario clínico de Jean Itard, ni la versión cinematográfica que realizó Truffaut², permiten determinar con precisión el grado de autoconciencia que llegó a adquirir el pequeño Victor.

El caso de Helen Keller, la niña ciega sordomuda que logra una integración social plena y que da cuenta de su proceso, está más documentado, tanto científica como literaria y cinematográficamente³. Ana Sullivan consigue que la pequeña Helen capte la relación entre significante y significado, y que se exprese a sí misma y se haga cargo de sí, reproduciendo en el plano de la sensibilidad táctil el juego de la expresión y el autorreconocimiento.

En el caso de Helen se supone que el grado de autoconciencia es el de los demás seres humanos porque su proceso de aprendizaje está mediado por otra subjetividad, la de Ana, y hay un reconocimiento mutuo, lo cual no ocurre entre Victor y el doctor Itard.

En ambos procesos lo que se intenta enseñar es la relación significante-significado. En el caso de Victor se trata de aprendizajes operativos en los que el significante es una herramienta y el significado un efecto físico según el esquema del concepto griego de mimesis de *poíesis*. En el de Helen el significante es un signo 'verbal', el significado una cosa o un acontecimiento.

El resultado es una comprensión según el esquema del concepto griego de praxis intelectual, aunque en ambos casos se pretende igualmente educar y los dos aprendices protagonizan también una praxis moral. Helen asimila contenidos intelectuales y normas morales al aprender a hablar; Victor no asimila ninguna de las dos cosas cuando le enseñan a manejar el conjunto de utensilios de una casa.

2 El film *L'enfant sauvage* fue realizado por François Truffaut en 1969.

3 Cfr. H. Keller, *Anne Sullivan Macy*, Mirasol, Buenos Aires, 1962. Versión cinematográfica de Arthur Penn, *El milagro de Ana Sullivan*.

En la película *En busca del fuego*, la intuición artística de J.J. Annaud, asesorado por Desmond Morris, ofrece una versión del modo en que una tribu de *sapiens*, hace 80.000 años, empieza a hablar, descubre la risa, el pudor en la unión sexual, el amor, el horror de la antropofagia, la técnica de producción del fuego y la familia monógama⁴.

Ahora el proceso de aprendizaje se sitúa en un momento histórico en el que no hay nadie que enseñe, en el que es imposible la diferencia entre teoría, praxis y poíesis, y en el que los humanos coexisten con manadas de homínidos cuya dotación psíquica podría ser similar a la de Viki y de los que en algunos casos resultan escasamente discernibles.

La tribu de los *sapiens* combate con unos homínidos que utilizan piedras y troncos de árboles con bastante ingenio técnico, pero que carecen de toda indumentaria y de lanzas o armas de madera. Ninguna de las dos tribus sabe fabricar fuego ni tiene lenguaje, limitándose a emitir sonidos guturales, algunos de los cuales ('hatrah') parece significar 'fuego' y, a la vez, lo bueno, lo sublime, lo sagrado, lo poderoso, lo numinoso, sin que puedan diferenciarse en dicho sonido todos esos significados.

Los *sapiens* combaten también con una tribu de antropófagos, que saben utilizar fuego, indumentaria y armas de madera pero que tampoco tienen lenguaje, y llegan a entrar en contacto con otra tribu que sí sabe fabricar fuego, que tiene lenguaje, cabañas, ritos de integración del extraño, ritos de fecundidad humana, de caza y funerarios, y flechas con las que se puede hacer blanco a una distancia superior a cincuenta metros.

En ningún momento aparece el proceso de invención espontánea de algo nuevo, excepto lo que es un principio de organización política. Cuando después de que el fuego se extingue el más anciano envía a tres adultos jóvenes a buscarlo en alguna parte.

También se esboza la génesis del comportamiento religioso cuando uno de los tres, que poco a poco asume la función de líder, se inclina con temor y audacia reverenciales ante una manada de mamuts, llevándoles la ofrenda alimenticia de unas yerbas, ante lo cual los proboscídeos deponen su actitud hostil y amenazante. Todo lo demás es adquirido por aprendizaje de la tribu que ya ha generado una cultura lingüística

4 Desmond Morris, que alcanzó fama al comienzo de los 70 con sus libros *El mono desnudo* y *El zoo humano*, logra junto con J.J. Annaud, una representación de la tribu de *homo sapiens* muy inspirada en los reportajes filmados sobre el comportamiento de los chimpancés, que concuerda con los relatos sobre los seres humanos privados desde la primera infancia de comunicación con una cultura humana. Cfr. F. Lozano "En busca del fuego". *La emergencia de lo humano*, en J. Choza y M. Montes, *La antropología en el cine*, en prensa.

Los *sapiens* sin lenguaje practican la unión sexual como la mayoría de los homínidos, es decir, según las pautas familiares para nosotros de los perros domésticos, que no se recogen para copular en ningún sitio apartado, y lo que más resalta de ellos, en contraste con la tribu parlante, es la ausencia de *técnicas del cuerpo*, en el sentido que M. Mauss le dio a esta expresión de capacidad para usar el cuerpo de un modo técnicamente preciso y rápido, de empleo del cuerpo como de una herramienta con la que sietes destreza.

Frente a la amplia gama de movimientos cimbreados y gráciles, ágiles y seguros, solemnes y lúdicos de la tribu parlante, los *sapiens* prelingüísticos se muestran aquejados de un sorprendente analfabetismo kinético.

El contraste se agudiza todavía más en el plano de las expresiones fónicas, pues mientras los no parlantes se limitan a expresar guturalmente emociones, los parlantes emiten los sonidos, o sea, hablan, en una multitud de inflexiones diferenciadas según una musicalidad que concuerda con la armonía de sus movimientos. Todo ello a su vez va acompañado por el contrapunto de los tatuajes y pinturas que recorren sus cuerpos, y que también tienen el carácter de lo estilizado y flexible, lo ágil y seguro, lo fino y lo puntual, en la gama del blanco y el negro. Como si las expresiones cromáticas fueran sinónimas de las fónicas y ambas lo fueran de las kinéticas, como si el caminar y el danzar fuese un grafismo y los grafismos danzas, como si en sus orígenes más remotos la danza, el canto y la pintura no estuvieran diferenciados entre sí, y, correlativamente, tampoco lo estuvieran la religión, la organización social, la actividad sexual y la actividad productiva y la guerrera, como señalara Vico⁵.

Uno de los episodios más decisivos de la asimilación de la nueva cultura es el hallazgo de la risa. Como el relato está elaborado desde supuestos difusionistas, en casi ningún momento aparece la génesis de expresiones nuevas, con las dos excepciones ya señaladas, de manera que la risa y otras emociones se alcanzan por aprendizaje⁶.

La risa surge en la situación en que los tres adultos descansan bajo un árbol acompañados de la joven parlante que ha escapado de la tribu de antropófagos. Un fruto seco y duro que se desprende del árbol golpea en la cabeza

5 Cfr. Arsuaga, J.L., y Martínez, I., *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Temas de Hoy, Madrid, 1998, cap. 16. Cfr. A. Marschack, *The Origin of Language: An Anthropological Approach*, en J. Wind, et al. *Language Origin*, cit., pp.421-448. Cfr. GB. Vico, *Ciencia Nueva*, Orbis, Barcelona, 1985.

6 Soy consciente de que la película es una interpretación de la prehistoria desde las categorías suministrada por la ciencia en este momento disponible, pero se ha hecho con la preocupación de evitar esas extrapolaciones de las categorías científicas actuales al pasado que Roy Lewis caricaturiza en *Crónica del Pleistoceno, o, Lo que no contó Engels en 'El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado'*, Anaya & Mario Muchnik, 1994, orig. *The Evolution Man*, 1960.

de uno de ellos que se sobresalta presintiendo un peligro indeterminable, y entonces, la joven, que sabe que es un inofensivo fruto, prorrumpe en una salva de carcajadas ante los tres adultos que pasan de su inexpressividad habitual a un gesto de perplejidad huraña.

Nunca han visto reírse a nadie y quedan desconcertados por el comportamiento de la joven. Días más tarde, después de que uno de los adultos ha sido rescatado de unas arenas movedizas próximas al poblado de los *sapiens* parlantes, cuando sus dos compañeros que le siguen con algún día de retraso han sido atrapados en la misma ciénaga y acude con los demás guerreros a sacarlos, prorrumpe en carcajadas imitativas de las de la joven al ver la angustia de sus compañeros ante lo que él conoce ya como un inofensivo episodio.

La risa surge así como “la resolución de una expectativa angustiosa en nada”, según las definiciones de Kant y Freud de las que más adelante nos ocuparemos. Es la simultaneidad de un doble sentido, de un equívoco, lo que produce la risa, y es síntoma de un tipo de comprensión plural de un mismo acontecimiento. Tipo de comprensión que probablemente se da sólo en los humanos y que motivó a Aristóteles a tomarla como distintivo de la especie en su caracterización del hombre como “animal risible”.

La risa implica confianza en sí mismo y en la propia situación frente a peligros presagiados, y por eso es también una modalidad de la autoconciencia, del saber y del poder, como lo son el pudor y el aderezo del propio cuerpo. La risa, el pudor y el atavío son manifestaciones de una conciencia que no aparece en Viki ni en la horda de homínidos, que se esboza débilmente en Victor y en los *sapiens* preparlantes, y que se encuentra de modo pleno en Hellen Keller y en la tribu de los *sapiens* parlantes.

La conciencia es una actividad por la cual uno se refiere a algo (se da cuenta de algo) de lo que, a la vez, se distancia o se diferencia, y eso crea un espacio interior, una intimidad, que es tanto más amplia cuanto mayor es la diversidad de lo percibido y comprendido.

Cuando lo que se comprende es un doble sentido que produce risa, la comprensión se refiere a las representaciones intelectuales y a su sentido, puesto que a la vez se comprende que, según una interpretación posible, lo que ocurre es que en un lado hay *realidad* temible, y en el otro lo que hay es pura *irrealidad*. La conciencia de la propia situación y del propio organismo es autoconciencia en una de sus formas elementales, es una manera de mirarse en un espejo y de crear un escenario para uno mismo; es un tipo de especulación, de reflexión.

A partir del siglo XVII, la conciencia se relaciona casi inmediatamente con la subjetividad y la persona, de manera que tener conciencia y ser persona

se consideran sinónimos en algunos contextos. Pero aunque esos dos términos nos proporcionen a nosotros ahora los analogados primeros de ambas realidades, el concepto de persona y de conciencia y las realidades designadas con esos nombres se han alterado históricamente, y el modo de señalarlas y designarlas también.

Entre las formas embrionarias de la reflexión, mediante las que los hombres se reconocieron a sí mismos y entre ellos, está el mirarse unos a otros a la cara, al cuerpo, a las manos. Pero no se dieron cuenta de que tenían cara, nariz, pies y manos al mirarlos, sino al marcárselos. Los ritos de pintarse la cara unos a otros o a cada uno a sí mismo, hacerse marcas en ella con colores, heridas, perforaciones, incrustaciones, etc. es signarse, pre-signarse, tomar posesión, saber lo que es de uno, conocer y reconocer lo propio.

Así hacen suyas sus caras, las elaboran y se las apropian, así hacen propia su voz los niños con el balbuceo y hacen propio su territorio los animales con sus excrementos y secreciones. Es muy difícil, si no imposible, hacerse cargo de lo que uno no ha elaborado, de aquello en lo que no se ha dejado un rastro que lo confiera de nuevo a uno. Como si las cosas solo se hicieran “naturales” según una versión “familiar”, como si conocer fuera reconocer una marca o una forma conferida con anterioridad⁷.

La experiencia del balbuceo, del juego voz-sonido, garganta-oído, como la experiencia del eco, o como la de la territorialización animal, no es antes una experiencia de conocimiento y luego una experiencia de posesión, ni luego una experiencia de poder. La experiencia de poder es en este caso tan originaria o quizá más que la de conocer y tener, y a la vez con un grado originario de reflexividad: poder significa poder uno mismo, como observó Gehlen⁸, tener fuerza uno mismo, tener voz uno mismo y oírla, así que el narcisismo es en alguna medida tan originario como la comunicación.

Hacerse tatuajes y ponerse adornos son ritos que consisten en colocarse algo que inicialmente uno no tiene, y gracias a eso los humanos pueden reconocerse y definirse. Así, pueden identificarse con algo que antes no eran, y también con aquello que eran sin saberlo.

Eso que no eran, significa todo aquello de lo que estaban desprovistos, separados y diferenciados, como los símbolos, las costumbres y las herramientas; y eso que eran pero sin saberlo significa aquello en lo que estaban sumergidos e indiferenciados, como la cara, el sexo y las manos.

7 Algunas de estas observaciones se las debo a Higinio Marín.

8 A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980, cap. 36 “Certeza experimental irracional”.

Pero tampoco es neta la frontera entre aquello que no se tiene y se adquiere y aquello que se tiene sin saberlo y luego al saberlo se adquiere de un modo nuevo, y por eso resulta difícil asignar el bipedismo o el habla a una u otra partida, y algo parecido podría decirse de la cara, el sexo y las manos.

Tener rostro, sexo y manos, significa, desde cierto punto de vista, empezar a saberlo, diferenciarse *uno mismo* de *sus lados*, de sus formas, de sus manifestaciones. Diferenciarse y distanciarse de su cara ofrece ya una posibilidad de asumirla como propia, de tomar posesión de ella y, consiguientemente, de poseerla, de dominar la propia expresividad facial, de saber uno qué cara pone y de saber cómo se compone para emitir una expresión u otra⁹.

Mediante tales ritos, el hombre ya *tiene* rostro, sexo y manos, ya ha ejercido el poder, ya es poseedor, ya ha puesto “nombre” a las cosas y puede reconocerlas.

Dar forma es hacer surgir del caos algo que no había surgido y que no existía antes con esa forma ni con ninguna otra; por eso tenemos la inclinación a creer que la forma que les damos a las cosas, las marcas con que las signamos, pertenecen intrínsecamente a la cosa, constituyen su naturaleza; por eso relacionamos el poder, el tener y el saber, y suponemos que los que pueden también tienen y saben, que la autoridad lo es todo en todas las cosas, que Dios ha creado el universo como los humanos creamos nuestros mundos.

2.- Marcas visuales y marcas sonoras

Uno toma posesión de *sí mismo* al experimentarse reflejado en esos espejos que son al menos esas tres dimensiones *suyas* y al experimentar que puede y sabe controlarlas de algún modo. Esa posesión se toma mediante los ritos de los tatuajes y los nombres, mediante las normas para las relaciones mutuas y mediante el desarrollo de habilidades, todo lo cual hace posible y frecuentemente agradable la supervivencia.

Uno se reconoce en sus formas, y sabe quién es por ellas. Las aprende porque los demás le tratan, se amoldan y le configuran a uno según ellas. El *sí mismo* se manifiesta y se refleja en esas formas propias que se definen y asumen en los ritos, que son desde luego más de tres.

9 Cfr. Arne Friemuth Petersen, *On Emergent Pre-Language and Language Evolution and Transcendent Feedback from Language Production on Cognition and Emotion in Early Man*, en J. Wind et al., *Language Origin*, cit. pp449-464.

El hombre sabe que tiene y que es su cara, su sexo y sus manos, y la mujer, también. El hombre se expresa y se refleja hacia los demás, en los demás, que son muchos. Los otros le devuelven una o muchas imágenes de sí mismo que pueden ser más o menos unitarias y congruentes, reales o ficticias, verdaderas o falsas, pero que tienen siempre, por definición, una cierta carga especulativa.

El sí mismo puede no reconocerse en sus expresiones, perderse en ellas. Puede perder la diferencia con sus lados, creer que es uno de ellos, o ninguno, que no tiene lados, o incluso creer que es un espejo¹⁰.

Los prehistoriadores aceptan que el *homo sapiens* usa herramientas y adornos desde el principio, relacionan esos adornos con diversas formas de expresión y de lenguaje, y piensan que además es mediante ellos como llega a constituirse propiamente en humano¹¹.

Por supuesto, frecuentemente discrepan sobre el significado de las herramientas y los adornos, y tienen que ponerse de acuerdo acerca de quiénes son humanos y en qué consiste serlo. Por ejemplo, no hay acuerdo sobre si el ocre rojo era un símbolo de la vida y en qué grados. El ocre rojo se podía utilizar para pintarse al ir de caza; para teñir el suelo de la cueva como “espolvoreado ritual del espacio habitado”; para representar la “caverna madre”, símbolo femenino recurrente; y para espolvorearlo sobre los muertos¹².

El color rojo parece aquejado de una polisemia que plantea problemas hermenéuticos no resueltos, entre los cuales está el de si se puede llamar “adorno”. Para los primeros *sapiens*, el ocre rojo podría considerarse un adorno en un sentido análogo a como en la actualidad pueden considerarse “adornos” una parcela de césped, una pista de baile, un título de licenciado en medicina y cirugía, un pasaporte en el que consta el nombre, la cara, el sexo y el estado civil, y una vivienda amueblada.

De todas formas, parece claro que el ocre rojo se colocaba donde previamente no lo había, y que con ese rito se expresaba o se significaba algo no solamente sobre el espacio, sino, más en concreto, sobre el lugar, las actividades y las cosas que pertenecían “naturalmente” a él. Mediante los ritos, el espacio

10 Cfr. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982. Para el mismo tema desde diferentes perspectivas sociológicas, cfr. A. Pérez-Agote e I. Sánchez de la Yncera, *Complejidad y teoría social*, CIS, Madrid, 1996; para las perspectivas psicológicas, cfr. J.G. Snodgrass y R.L. Thompson, *The Self across Psychology. Self-recognition, Self-awareness, and the Self Concept*, Annals of The New York Academy of Sciences, vol 818, New York, 1997.

11 Cfr. G. Clark, *La prehistoria*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 44-45 y 548-551.

12 Cfr. A. Leroi-Gourham, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984, pp. 619-621.

y los lugares emergían del caos y se articulaban de un modo comprensible o sea, transitable, conmensurable con los movimientos del propio cuerpo.

Pintarse la cara y el cuerpo para salir de caza o ir a la guerra quiere decir que ahora toca ir de cazador o de guerrero, y que antes no. La semántica de la acción implica el modo en que la acción es signada. El tiempo y los momentos emergían así del caos, el mundo empezaba a durar con una duración conmensurable con las actividades propias, con las del grupo, con la vida. La vida misma empezaba entonces a desplegarse en una complejidad articulada que convertía el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir, en un sistema complejo que requería la invención constante y la lucha para mantenerse como tal.

Vivir, entonces como ahora, significaba sobrevivir, ganar uno la propia vida para sí mismo, pero ganársela al caos, a la noche, al hambre, al frío, a los poderes destructores, a los enemigos.

Pintarse para la caza o la guerra significaba que unos eran cazadores y guerreros y otros no, o que lo eran durante un tiempo y luego dejaban de serlo por otro periodo. Significaba que unos iban de hombres y otras de mujeres, por un tiempo corto o largo; que unas habían parido y otros conjuraban los supremos poderes de la vida y la muerte, que unos habían dejado de ser niños y pasaban ya a ser, los varones, jóvenes cazadores y guerreros, y las hembras, muchachas casaderas, o que habían terminado esta etapa de la vida y se adentraban en otra junto con los demás antepasados.

Todo eso acontece en el transcurso de unas ceremonias en las que se ejecutan esos ritos y en los que se toma posesión de cosas y actividades y se las nombra mediante marcas como cantos, polvos y ungüentos coloreados, líneas en la cara y en el cuerpo, heridas, perforaciones, susurros, alaridos, yerbas que tienen poderes como los colores y las heridas, comidas y bebidas comunitarias con determinadas partes del animal totémico o con los restos del fuerte abuelo sacrificado¹³.

Generar un mundo, tomar posesión y poner nombre es también el intercambio de herramientas, de atuendo, o de saliva entre ancianos expertos, adultos fuertes y jóvenes protagonistas ante niños asombrados y curiosos. Una señal en la cara, en el hombro, en el labio o unas voces eran las marcas

13 Entre una abundante literatura antropológica al respecto, cuenta Heródoto que los maságetas, habitantes del Turkestán, sacrificaban a los adultos que llegaban sanos y fuertes a la ancianidad y se los comían en banquetes rituales, mientras que a los débiles y enfermos los enterraban sin ceremonias honoríficas. Cfr. Heródoto, *Historias*, I, 215-216, Gredos, Madrid, 1984, pag. 268.

que indicaban que alguien pasaba a ser otro, y por eso tenía un nombre nuevo. Le tocaba hacer de hombre, y por eso iba de hombre¹⁴.

Quizá unos danzaban en compás de dos por dos, siguiendo el ritmo del corazón en vigilia, y otros de tres por cuatro, según el del corazón durante el sueño, y empezaba ya a esbozarse lo que mucho más tarde sería la diferenciación entre los diferentes tipos de ritmos¹⁵.

3.- Tatuajes y actuaciones.

Lo primero que el hombre inventó fueron los escenarios y la coreografía. El drama, o sea las actividades que se representaban o las carreras que tenían¹⁶ lugar, era el conjunto de la vida humana dividida en cuatro actos, nacimiento, juventud, madurez y ancianidad, que se representaba en cuatro temporadas, primavera, verano, otoño e invierno, y en dos sesiones, noche y día.

Los decorados fueron, en primer término, la selva; en el fondo, el desierto; más allá, el océano; arriba, Orión, Aldebarán, Sirio, la Osa Menor, la Vía Láctea completa. La luminotecnia venía dada por el sol, la luna, el rayo, los incendios; y de los efectos especiales se encargaban los dioses, los truenos, las lluvias y los vientos.

La representación podía empezar nuevamente desde el principio, por ejemplo, cada vez que los ancianos más expertos y dignos, que pueden recordar los nombres de sus bisabuelos, se despiden de la vida habiendo tenido ya nietos capaces de propagarla. Así es el caso de algunas culturas en las que no hay nombre para designar la generación de lo que serían los “biznietos”, de modo que cada cinco “generaciones” se empieza otra vez desde el principio. Es decir, el término con el que se designaría al “biznieto” es el mismo con el

14 Cfr. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1989, orig. 1958. Cfr. el tratado de 1909 de Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986, que lleva por subtítulo: “Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.”.

15 Cfr. A. Sollberger, *Investigación biológica de los ritmos*, en Gadamer y Vogler, *Nueva Antropología*, Omega, Barcelona, 1975. Cfr. E. Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*, Alianza, Madrid, 1994, pp.337-343.

16 La voz griega *drama* proviene del verbo *drao* que significa “hacer algo grande”, “hacer algo con grandes sufrimientos”, y simplemente “hacer” (latín, *facere*, inglés, *to do*). También es una forma irregular del verbo *trecho*, que significa “correr”, “correr una carrera”, “correr rápidamente” y “correr riesgos”. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1991.

que se designa al “bisabuelo”. Los nombres designan una sucesión de cinco generaciones transcurridas las cuales empieza nuevamente la primera¹⁷.

También en nuestra sociedad el periodo de cinco generaciones, o incluso el de tres es el lapso que la memoria abarca, de manera que el anterior y el siguiente son ya ‘otro mundo’.

Se tiene poder sobre lo que se posee y se nombra, y si el poder alcanza a cinco generaciones, después de muchas veces cinco los escenarios y los decorados se han repetido ya lo suficiente como para determinar algunas formas recurrentes y señalar las constantes permanentes o quizá eternas.

El firmamento ha dado muchas veces las mismas vueltas, y surge la inclinación a creer de un modo absolutamente seguro cómo son las cosas, a creer que eso es todo lo que hay y que no hay más¹⁸; surge la inclinación a formular la cosmogonía y la religión en términos de física y de metafísica.

Entonces la conmensuración entre poder, tener y saber, entre actuar, acontecer y reflexionar es máximamente ajustada, entonces una cultura ha dado de sí todo lo que puede y a partir de entonces se extingue o bien se renueva.

Mientras se renueva ahoga en la rutina a los que tienen poder suficiente para recordar que ya ha pasado demasiadas veces lo mismo, para comprender que la repetición mecánica de lo mismo es indiscernible de la nada, para creer que el origen no es la impotencia de la repetición y para pensar otra vez el principio, para asomarse de nuevo al caos por si le encuentran otras formas.

Ciertamente, los seres humanos saben de sí mismos cuando saben sus caras, y saben de sus caras cuando las marcan, las nombran y las conjuran para actuar en sus escenarios, para representar un drama que ya saben de qué va porque conocen los papeles y el desenlace.

En la China antigua, el simbolismo de los tatuajes se corresponde con el de los caracteres simples de la escritura y con el de la sabiduría política de Confucio¹⁹. Lo que se tiene que ver con lo que se expresa, con lo que se hace, con lo que se manda, con lo que se le pide a uno y se espera de uno, con el orden social y político, con la sabiduría.

17 Cfr. C. Geertz, *Persona, tiempo y conducta en Bali*, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.

18 El año del mundo, tal como Platón lo calcula, dura 36.000 años solares, que es el tiempo que comprende una revolución entera de los puntos equinociales según Hiparco. Según Newton, los equinoccios coinciden cada 25.920 años solares. Cfr. Platón, *La República*, VIII, 3, 546 a-d, Edición del Instituto de Estudio Políticos, Madrid, 1969, tomo III, pp. 53-54.

19 Cfr. J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Laffont/Jupiter, Paris, 1982, pag. 929.

Los tatuajes se confieren en ritos de iniciación, que ponen al iniciado en comunicación con los poderes sagrados. La iniciación-tatuaje que significa y efectúa la integración en un grupo social y en un mundo, es un símbolo de identificación con la virtud de algún ser animado, tótem, de la que uno queda revestido, lo cual, a la vez, inmuniza contra otras fuerzas maléficas de ese ser animado. El tatuaje-identificación tiene también el sentido de un don, de una consagración o de una alianza.

Así hay tatuajes que significan la fuerza (león), la fecundidad (toro), el peligro mortal (escorpión). En este sentido no es un adorno, es un poder, como lo es un título que le legitima y capacita a uno como "ingeniero" para dominar la naturaleza, teniendo como aliados la razón y el cálculo. En el ejército, entre los académicos y los clérigos, los emblemas tampoco son adornos, sino títulos, capacitación para una actividad, investidura de algún poder.

En los adornos utilizados por las mujeres, los deportistas o los jóvenes de las tribus urbanas se ha producido una emancipación estética del emblema respecto de su función de legitimación social y capacitación operativa, pero aun así, como más adelante veremos, el adorno no queda completamente privado de poder.

El tatuaje en tanto que símbolo visual gráfico, desempeña las mismas funciones que el nombre en cuanto símbolo acústico verbal, y se confiere en las mismas ocasiones y mediante las mismas ceremonias.

El nombre puede significar también la fuerza del león, la fecundidad del toro y el peligro del escorpión: "toro sentado", "gacela silenciosa", "cuervo ingenuo", "roble frondoso". El que pone el nombre sabe lo que significa, y el que lo recibe, también. Responde cuando le llaman por su nombre.

Los animales también responden cuando se les pone un nombre y se les llama, pero no se hacen tatuajes, y desde luego, lo que tampoco hacen es llamarse a ellos mismos como 'los que signan la acción y controlan el espacio' o 'los que acuden cuando se les llama', como algunas tribus autóctonas de Florida, donde según dice Cabeza de Vaca, "hay una lengua en que llaman a los hombres por 'mira acá'; 'arre acá'"²⁰.

Las marcas visuales y las marcas sonoras se imponen a la misma realidad. También los tatuajes y los nombres; y frecuentemente al mismo tiempo, aunque igualmente se dan los unos sin los otros. Cómo y cuándo se asocian, en el caso de los seres humanos y en general, cosa, signo visual y signo auditivo, es una cuestión que pertenece en parte a la hermenéutica y en parte a la

20 Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, Naufragios, Cátedra, Madrid, 1989, cap. 26, pag. 172.

semiótica, y asimismo la cuestión de cómo se disocian, aunque sigue siendo una cuestión abierta la de saber cómo fue todo en el principio.

Todavía no parece haber datos suficientes para probar la tesis de Vico de que la génesis de la escritura precedió o fue simultánea con la del lenguaje hablado²¹. La relación entre un sonido, una incisión y un color, tal como aún se sigue practicando en nuestra cultura, no tiene para nosotros un fundamento conocido, por más que la práctica resulte muy familiar.

En efecto, entre nosotros frecuentemente a las niñas al nacer se les da un nombre terminado en “a”, se les perforan los lóbulos de las orejas y se les viste con color rosa, y a los niños se les da un nombre terminado en “o”, se les circuncida y se les ponen pañales celestes.

Eso sólo no permite teorías para relacionar dichas vocales con tales cortes en la piel y con grafismos alfabéticos, jeroglíficos ni heráldicos. Los tatuajes de la antigua China quizá lo permitieran un poco más. Pero aun así, los nombres propios, la identificación y las apropiaciones y propiedades no parecen ser las claves básicas del lenguaje. El lenguaje hablado y el escrito pueden ser madre e hijo, hermanos gemelos o parientes lejanos²². Aquí no se está indagando directamente esa relación. Lo que aquí se está haciendo es tomarlos como dos elementos distintos del maquillaje de un mismo rostro, o del vestuario de un mismo actor.

Más en concreto, la cuestión es si sabemos que se trata del mismo rostro y del mismo actor precisamente por el maquillaje y el vestuario. Y no solo si lo sabemos nosotros, sino también si lo sabe el propio actor por eso. La cuestión es hasta qué punto la identidad personal depende de los criterios de identificación.

4.- La fuerza originaria y los significantes poderosos.

El proceso de la signación ha quedado descrito en tres fases. Primera, toma de posesión de las partes del cuerpo, de los diferentes lados o ‘caras’ en

21 Vico relacionó la escritura con el lenguaje hablado a través de la adivinación, la idolatría, la heráldica, las formas de adquirir la propiedad, los jeroglíficos, los calendarios, las etimologías, las metáforas, etc. Cfr. Giambattista Vico, *Scienza Nuova*, libro III de la edición de 1725. Tr. esp. F.C.E., México, 1978, pp. 159-235.

22 Cfr. D. Scmandt-Besserat, *The Origin of Visible Language*, en J. Wind, *op.cit.*, pp. 225-234 y D. Falk, *Implications of the Evolution of Writing for the Origin of Language: Can a Paleoneurologist Find Happiness in the Neolithic?*, en J. Wind, *op. cit.*, pp. 235-244.

las que el sí mismo comparece para actuar. La toma de posesión del propio cuerpo es la toma de conciencia de sí mismo.

Segunda, signación de las actuaciones realizadas en orden a la supervivencia. Esta signación se realiza mediante marcas visuales (formas y colores) y marcas sonoras (gritos, cantos, imposición de nombres). La signación del sí mismo es signación de las actuaciones básicas como engendrar, cazar, encender fuego, curar, contar historias, sepultar, etc.

Tercera, signación del ámbito en el que tienen lugar las actividades realizadas en orden a la supervivencia. Esta signación se realiza poniendo nombres a los ámbitos espaciales y a los periodos temporales en que se lleva a cabo la actividad, y también poniendo nombre a las fuerzas que toman parte en ella.

Estas signaciones no corresponden necesariamente a funciones enunciativas del lenguaje, sino a funciones expresivas. Corresponden a esa dimensión del lenguaje que no consiste principalmente en decir el nombre de las cosas, sino en expresar emociones y gesticular.

Los gestos son presagios de movimientos, prefiguraciones de actividades, como huir, atacar, abrazar, ensalzar, adorar, y por eso expresan miedo, odio, amor, alegría, veneración, etc.

Cuando esos gestos y actividades se reiteran un cierto número de veces ya se sabe hablar con gestos y emociones, que es como los animales se comunican entre sí.

Estas tres fases de la signación no corresponden a tres momentos de un proceso que pudieran serarse como primero, segundo y tercero. Corresponden a tres dimensiones simultáneas, permanentemente paralelas, de un proceso único. Esas tres dimensiones son, primera, la realización de actividades en orden a la supervivencia; segunda, el conocimiento de sí mismo en tanto que protagonista o participante en esas actividades; tercera, el conocimiento del medio en el que se actúa.

La forma real en que tiene lugar ese proceso único de emergencia diferenciada de la cultura respecto de la naturaleza, de lo humano respecto de lo meramente animal, queda recogida en los relatos cinematográficos y literarios.

En esos relatos se genera a la vez el tiempo y el espacio. El espacio crece a medida que crece el tiempo dedicado a explorarlo y colonizarlo, y el tiempo se extiende a medida que se proyecta espacialmente sobre sitios y sobre cosas que ayudan a medirlo y a tener presente lo que pasó.

Con todo, el análisis de las signaciones brinda tan sólo un conocimiento formal de las configuraciones socioculturales. Explica un aspecto del modo en

que a partir del caos, a partir de lo no diferenciado y no determinado, emerge el cosmos, lo diferenciado y determinado, es decir, explica un aspecto del modo en que emergen las cosas en el mundo y el mundo mismo.

Pero el mundo no está compuesto solamente de cosas. Lo primero para un cierto análisis pueden ser el espacio y el tiempo, pero según el modo en que se viven los acontecimientos lo primero son las actividades que permiten sobrevivir. En la realización de estas actividades se generan las formas y el mundo se puebla de cosas, pero esas actividades se realizan porque tienen un sentido, que es justamente sobrevivir, y porque hay unos recursos para llevarlas a cabo, un conjunto de fuerzas físicas, tanto cósmicas como orgánicas.

El proceso de signar abarca también estas dimensiones de eficiencia y materia de la realidad y las marca igualmente.

La reflexión analítica, que en principio no forma parte de las actividades en orden a la supervivencia, permite comprender las diferentes dimensiones del proceso de signación, y la relación que ellas guardan entre sí. La reflexión analítica permite comprender el modo en que las actividades mediante las que el hombre sobrevive generan un orden social y una cultura, y el modo en que el hombre se representa a sí mismo en dicho orden.

Los ordenamientos socioculturales que se pueden registrar a lo largo de la historia de occidente son variados. Aquí estudiamos algunos aspectos de esos ordenamientos empezando por el que se puede suponer que es el primero, el que se da con la emergencia del *homo sapiens* en un momento aún no precisado del paleolítico.

Las signaciones son generación de las determinaciones y las formas, pero las signaciones no son sin más marcas de las "cosas". Son marcas de las fuerzas, de los poderes, de las capacidades, de las ayudas y de los obstáculos. Uno de los modos en que se explica y se comprende la constitución de ese mundo unitario, ese ordenamiento sociocultural, es reflexionando y analizando el modo en que las formas se vinculan con las fuerzas, y el modo en que las fuerzas se vinculan con las formas. Y ese es el procedimiento seguido frecuentemente por los historiadores, antropólogos y sociólogos.

La signación de los acontecimientos, actividades y fuerzas originarias, lleva consigo la génesis de un ámbito que es a un tiempo espacio social, cultural y subjetivo. Todo ello se puede describir también como una primera diferenciación entre la fuente originaria y originante de todo (osea, el autor de todo), sus manifestaciones diversificadas a través de individuos singulares, ya sean dioses, ya sean héroes (o sea los actores) y las hazañas o acciones heroicas realizadas por ellos (o sea, los papeles, los personajes).

Veamos ahora, siguiendo a Durkheim, cómo esa misma fuerza originaria, diversificada y desglosada en una pluralidad de funciones, articula sus elementos para constituir un ordenamiento social.

Se trata de examinar la génesis del sistema social y cultural en términos de lo que podría llamarse una sintaxis del poder. Dejamos para más adelante, el estudio de las formas y del reconocimiento de las funciones sociales, es decir el examen de la fuerza originaria desde el punto de vista de lo que podría también llamarse una semántica del poder.

En 1912 publicó Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde formula la tesis de la continuidad entre la noción de *poder* de las religiones primitivas y la magia, la de *Dios* de la teología, la de *ser* de la metafísica y la de *fuerza* de la física. El libro II de su obra está dedicado a establecer la teoría y a probarla.

“La noción de fuerza tiene un origen religioso. Primero la filosofía, y la ciencia más tarde, la han tomado de la religión. Eso es lo que presentía ya Comte, y por eso hacía a la metafísica heredera de la ‘teología’. Sólo que él llegaba a la conclusión de que la idea de fuerza estaba destinada a desaparecer de la ciencia, ya que le negaba cualquier valor objetivo, debido a sus orígenes místicos. En cambio nosotros vamos a demostrar que las fuerzas religiosas son reales, por imperfectos que puedan ser los símbolos con ayuda de los cuales han sido pensadas. Y de ahí se deducirá que lo mismo sucede con el concepto de fuerza en general”²³.

Durkheim lleva a cabo un recorrido arqueológico que le conduce desde la noción de fuerza tal como por aquellas fechas la pensaban Plank y Einstein, hasta las nociones sagradas de *mana*, *wakanda* o *manitú*. El ‘Wakanda’ para los sioux “desempeña en el mundo [...] el mismo papel que las fuerzas con las que explica la ciencia los diversos fenómenos de la naturaleza”²⁴, a saber, el principio por lo cual la realidad existe y los fenómenos ocurren, y el poder que es concitado mediante las actividades mágicas e invocado en los milagros.

La noción de fuerza impersonal, que Codrington estudió bajo la denominación de ‘mana’ en Melanesia, y otros autores bajo la de ‘orenda’ entre los iroqueses o ‘wakan’ entre los sioux, es la que Hubert y Mauss consideraron como el referente común de las creencias religiosas y de las prácticas mágicas y Durkheim como base explicativa de las diferentes formas de totemismo.

“Esa es la materia primitiva con la que se han construido los seres de todas clases que han consagrado y adorado las religiones de todos los tiempos. Los espíritus, los demonios, los genios, los dioses de cualquier rango, no son otra cosa que formas concretas que ha

23 Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993, p. 339.

24 Durkheim, E., *Las formas...*, cit. p. 337

tomado esa energía, esa 'potencialidad' [...] individualizándose, plasmándose en tal objeto determinado o en tal punto del espacio, o concentrándose en torno a un ser ideal y legendario, pero que la imaginación popular considera real"²⁵.

Esas fuerzas no son seres personales sino poderes, y "esa es también la causa de que no haya personalidad divina que no conserve algo de impersonal"²⁶. Puede advertirse incluso en los dioses con un perfil personal mejor delimitado como Zeus, Ceres, y los demás habitantes de los panteones griego y romano, que están "en cada gota de lluvia que cae", "en cada brizna cosechada", y cuya historia personal empieza por sus atributos, que son justamente fuerzas impersonales.

Las ideas de alma y espíritu se constituyen después y a partir de las de poder y fuerza impersonal, y también la idea de inmortalidad personal en correspondencia con el culto a los antepasados y con las ideas del Hades, el Paraíso y los Campos Elíseos.

Ahora no vamos a ocuparnos de la genealogía y la analogía entre los conceptos de *mana*, poder sagrado, Zeus, *arché*, Dios, *ser*, *actus essendi*, *vis*, *conatus*, fuerza, energía y teoría unificada de campo, porque son asuntos que pertenecen a la historia de la filosofía, de las religiones y de la ciencia y no afecta a nuestro tema.

Tampoco vamos a estudiar la relación entre *mana* y las diversas formas de totemismo y de magia, que los antropólogos han continuado examinando desde Durkheim hasta el apogeo del estructuralismo, porque igualmente cae fuera de nuestro propósito.

Vamos a ocuparnos de la manera en que el poder originario e indiferenciado se diversifica según los tótems que rigen la ordenación sociocultural.

5.- El sistema social. El tótem.

El poder sagrado se manifiesta generando fenómenos cósmicos, vegetación, animales de todo tipo y seres humanos. La porción de fuerza originaria que se toma en los rituales para imponer marcas, atribuir poderes y distribuir funciones, y con ello definir quiénes van de hombres y quiénes de mujeres, quién de joven o de anciano, quién de guerrero o de chaman, es el tótem.

25 *Op. cit.* p. 331.

26 *Op. cit.* p. 333

Ese poder diferenciado es el tótem, a cuya "jurisdicción" pertenecen los miembros de cada grupo humano, y que consta, de entrada, de un nombre y un emblema²⁷.

El tótem es una concreción del *mana* para un clan mediante la que se instaura una división matrimonial (una mujer y su marido no pueden pertenecer al mismo). Entre los primitivos australianos esta división cumple la función de la *gens* en el mundo romano y el *génos* en el griego. Constituye una estirpe a la que se pertenece por provenir de un mismo principio (ciertamente divino) y por lo cual se recibe un nombre común, que equivale a lo que en Roma se llama *gentilicio*.

El tótem es y se representa en la cosa que da nombre al clan (*gens* o *génos*), que habitualmente es un vegetal, un animal o una parte de él, y menos frecuentemente cosas inanimadas como sol, lluvia, nube, etc. Ese sentido del tótem es el que todavía puede rastrearse en apellidos como Montes, Berg, como 'López' (de *lupus*, lobo), como Pedreño, Stein (piedra), como Fuentes, Fontán, Iturri (fuente), como Smith (herrero), etc.

En algunos casos el tótem lleva el nombre de un antepasado mítico, que tuvo una particular identificación con el vegetal, el animal o la cosa; se transmite por vía paterna o materna, según los casos, y cada aldea tiene uno. De este modo cada nacido puede tener el tótem del padre, el de la madre, el de la aldea, y otro propio y exclusivo, por lo cual los adultos de cada clan tienen varios.

Todavía "por encima de los tótems de clan existen los tótems de fraternías", siendo una fraternía "un grupo de clanes unidos entre sí por especiales lazos de fraternidad"²⁸, de manera que "el tótem de la fraternía es como un género, cuyas especies son los tótems de los clanes"²⁹.

Los emblemas y nombres totémicos permiten identificar los ascendientes de un adulto, su función social, su actividad productiva, lo que no puede comer, con quién tiene prohibido casarse, aquello para lo que tiene poderes, etc.

La tesis más relevante de Durkheim a propósito del totemismo, y ciertamente la que aquí interesa más, es que las clasificaciones sociales son la base inconsciente de las clasificaciones intelectuales y constituyen la infraestructura de la actividad simbólica, dado que "entre las tresocio-

27 *Op. cit.*, libro II, cap. 1

28 *Op. cit.* p. 189

29 *Op. cit.* p. 192

nes de herramienta, de categoría y de institución existe un estrecho parentesco³⁰.

Pues bien, el caso es que el tótem posee una excepcional potencia clasificatoria gracias a su capacidad signante y a su manifestación en lugares, tiempos, palabras y gestos determinados, y gracias a su vinculación a objetos visibles y audibles que se convierten de ese modo en poderosos.

A esos objetos los primitivos australianos les llaman *churinga*³¹ (*Fetiche, amuleto*) y la historia y la ciencia de las religiones los denomina sacramentos y sacramentales³².

Churinga (*el amuleto*) es un sustantivo que designa la cosa con poder sagrado y también un adjetivo que significa “sagrado”, y que guarda analogía con lo que en el universo cristiano forman el conjunto de sacramentos, sacramentales, reliquias, etc. *El amuleto* es una participación del poder divino, algo con carácter performativo, de manera análoga a como el sacramento cristiano es “signo sensible que causa lo que significa”³³.

Los nombres y apellidos son originariamente sacramentales, y la analogía entre el poder sagrado del mundo totémico y el poder divino del mundo cristiano, es aplicable también al poder del estado en el orden de la sociedad civil, por el procedimiento de encontrar los equivalente funcionales. Así los apellidos modernos designan también el nombre del héroe, de la hazaña o del lugar heroico, conferidos por el poder civil, como Sánchez (hijo de Sancho), Matamoros, Osuna (duque de Osuna), etc.

Si comparamos las marcas visuales y sonoras totémicas con los significantes poderosos que utilizamos en nuestro medio cultural, o sea, en una nación de la Europa contemporánea, comprobamos que las manifestaciones y el reconocimiento del poder se dan de modo análogo tanto en el estado contractual moderno como en la sociedad totémica.

En concreto, el conjunto de signaciones del poder y de lo poderoso es lo que construye la identidad personal y lo que permite la identificación del individuo.

Las manifestaciones eficaces del poder totémico tienen equivalentes en el occidente contemporáneo en los lugares, personas, cosas y símbolos en los

30 Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, cit. p. 56, nota 24. Cfr. E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 9, estudio introductorio de Manuel Delgado Ruiz. Los autores en quienes reaparece esa sugerencia de Durkheim son, entre otros, Manheim, Saussure, Lévi-Strauss, Sahlins, Needhan y Goody.

31 *Las formas elementales*. p. 207

32 G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1975, pp.346-358.

33 *Op cit.* p.211

que se hace presente de un modo eficaz el poder civil, político, social o económico, y las equivalencias se pueden señalar en los siguientes medios de construir la identidad y de lograr la identificación³⁴:

1) *Nombre, apellidos y profesión. Determinación de quién y qué es cada individuo.*

El primer signo eficaz de poder en la sociedad totémica preestatal es el nombre, que significa el carácter y la capacitación que el individuo tiene para determinadas actividades (198), y corresponde en la nación europea a la tarjeta de visita, en la que figura, además del nombre y los apellidos, la función, o sea, aquello para lo que se está legitimado y se tiene poderes.

2) *Familia y parentesco. Determinación del contexto interpersonal del poder-identidad.*

Los parientes del propio clan y de clanes vinculados, que tienen poderes y capacitaciones semejantes al propio y con quienes se establecen relaciones de cooperación (204), equivalen en nuestra sociedad al rango familiar, los apellidos, los compañeros de colegio, de club, de logia, los colegas, amigos y vecinos del mismo rango.

3) *Indumentaria. Identidad e identificación de las diferentes funciones.*

Los tatuajes, cicatrices y marcas que se graban en el cuerpo, en la ropa, en las armas, en las casas, en las tumbas, en objetos que se cuelgan en el cuerpo y en otros sitios (emblemas o blasones), y que indican la actividad que se va a realizar y la facultad que se tiene para realizarla (205), tienen su réplica en nuestro medio cultural en las formas del corte de pelo y peinado, el tipo de traje, corbatas, zapatos, sombreros, paraguas o bastón, portafolios, galones militares, y otros signos que marcan el rango en la empresa y en la sociedad.

4) *Herramientas. Identidad e identificación de las diferentes actividades.*

Los objetos que se usan para actividades y funciones específicas de caza, magia, ritos políticos, bélicos y religiosos, en los que está presente el poder sagrado del tótem (199), son reemplazados según los casos por el uniforme e instrumental del médico (fonendoscopio, bisturí...), del ejecutivo (calculadora...), del asesor fiscal (colección de jurisprudencia), del fontanero, del electricista (maletín de herramientas...), etc., por el título profesional que se cuelga en la pared de la consulta, del despacho, de la oficina, etc., por la mitra, el bastón de mando, en los que está presente el poder del estado que capacita y legitima para esas funciones.

34 Los números entre paréntesis corresponden a las páginas de la edición citada de *Las formas elementales de la vida religiosa* en la que se describen las variedades del *churinga*.

5) *Modalidades transferibles del poder-identidad.*

Las marcas que se ponen en algún objeto (pedazos de madera o trozos de piedra pulida, generalmente ovalados), que pasan a tener el poder sagrado del tótem y que es a lo que propiamente los arunta llaman *churinga* (207), son en nuestra sociedad moderna, en el ámbito religioso cristiano los sacramentos, sacramentales y reliquias en las que está presente el poder divino. En el ámbito civil se corresponden con el sello de la entidad, el anagrama, el dinero en billete de papel o en moneda, la letra de cambio, el cuño, la sentencia judicial, la pistola de policía, la porra, etc., en las que está presente el poder de la empresa, del banco emisor, del poder judicial y policial, que a su vez se legitiman y reciben su eficiencia del poder del estado.

6) *Sistemas de protección del poder-identidad individual. Los tabúes.*

Los *amuletos* que dotan a personas, cosas y lugares de poder sagrado, y los convierten en algo sacro que las mujeres y los niños no iniciados en la vida religiosa no pueden tocar ni ver (209), tienen su equivalencia en esos objetos poderosos que las mujeres y los niños tampoco pueden tocar, como la tarjeta de crédito, la cuenta corriente, el talón bancario, la firma reconocida, el coche, el anillo, el escudo o sello de la familia, del organismo oficial, de la empresa, etc., y que en algunos casos se pone en la tarjeta de visita o en otros medios de representación, información y comunicación.

7) *Lugares propios del poder, del individuo y del grupo.*

El carácter sagrado del amuleto, que se comunica al lugar donde ha sido depositado convirtiéndolo en lugar de asilo donde no se puede herir al refugiado (210), es ahora nuestro fuero militar, el eclesiástico, el universitario, el deportivo, el olímpico, etc., y es la ciudadanía de otro país, o la embajada de una potencia extranjera, reconocidos en todos los casos por el estado.

8) *Refuerzos y aminoramientos del poder e identidad individuales.*

El *amuleto* que por el poder del tótem tiene virtualidades terapéuticas, hace crecer la barba, y produce otros efectos *orgánicos* (210), es para nosotros la panoplia de hormonas, placebos, vitaminas, recursos homeopáticos, plantas medicinales, dietas, licores, drogas, etc., disponibles legalmente a través de la industria farmacéutica y la organización sanitaria, legitimadas a su vez para esas funciones mediante el poder del estado.

El amuleto que da a los hombres fuerza física, perseverancia, valentía, que tiene *efectos psíquicos positivos*, y también *efectos emotivos y anímicos negativos* cuando descorazona y debilita a los enemigos (211), es para nosotros, en el plano de lo que produce efectos psíquicos positivos. El nombramiento de magistrado, de director general, el aval bancario, la fianza, el premio gordo de la lotería, la copa de campeón, la medalla del mérito civil, el premio Príncipe

de Asturias, el homenaje, la obtención de mayoría absoluta en las elecciones, etc. En el plano de lo que produce efectos emotivos y anímicos negativos, la multa de hacienda, la denuncia judicial, el control de tráfico, etc., todo lo cual expresa que el poder de la sociedad depositado en el estado está a favor o en contra de nosotros.

9) *Deposito de los signos del poder-identidad individuales y colectivos.*

El receptáculo donde están depositados los significantes poderosos sagrados, y que es un tesoro colectivo, el arca de la alianza del clan cuya pérdida es la suprema desgracia para todo el grupo y que se transporta con ceremonias religiosas (212), se corresponde en nuestras sociedades con la reserva nacional de oro o de divisas, el cuño del banco estatal, el registro de la propiedad, los depósitos bancarios, las acciones y valores financieros, la corona, etc.

10) *Signos del poder-identidad para la eternidad.*

El lugar que sirve de residencia al espíritu del antepasado y sus poderes en la sociedad totémica, donde el poder del tótem actual tributa culto al poder que actualmente se encuentra en otro ámbito (213), es en la nuestra el panteón en los cementerios, el mausoleo, la estatuas en la plaza pública, el nombre de calles y avenidas, donde el poder social actual, civil o eclesiástico, venera al poder civil y eclesiástico del pasado. Es la veneración del patrimonio denominada patriotismo.

11) *Substancialización emblemática del poder-identidad.*

Finalmente, el signo que se pone en instrumentos litúrgicos como estandartes y banderas, a los que se besa y se rinde homenaje de reconocimiento y sumisión en los ritos de iniciación, y que se utiliza para conferir la protección sagrada al matrimonio, la caza, la guerra y la sepultura (214-220), tiene su correspondencia en nuestro caso en las ceremonias en las que se venera, se acata y se recibe el poder fundante de la constitución, de las logias, de los gremios, de los colegios profesionales, y que son la colación de un grado, la toma de posesión mediante juramento, etc., en las que se recibe poder fundante y legitimación que es también protección y tutela que ofrece y garantiza ese mismo poder.

Los signos eficaces de poder en la nación moderna no son ciertamente participaciones del poder sagrado, pero sí del poder civil, y si en la sociedad totémica existe solamente una fuerza que es la sagrada, en la sociedad moderna existe solamente un poder que es el estatal (pues el poder político y la energía física pertenecen al plano de lo controlable por el derecho y la ciencia, que son poderes civiles). Por lo demás, tanto en una como en otra sociedad el poder se manifiesta en signos sensibles que causan lo que significan.

Esos significantes poderosos, además, también sirven para vertebrar nuestra sociedad civil de un modo cuya similitud con la de las sociedades totemicas tampoco es simplemente metafórica: el entramado de los significantes poderosos, la sintaxis del poder, constituye la organización de la sociedad, tanto en el paleolítico como ahora.

En ambos casos la sociedad se organiza según actividades específicas que son diferenciaciones de poder, o sea funciones sociales, profesiones, las cuales, a su vez, se corresponden con diferentes ámbitos de realidad.

Durkheim describe la correlación entre actividad social, tótem del grupo y elementos cosmogónicos que se le asocian, para ilustrar pormenorizadamente su tesis sobre la correspondencia entre instituciones (actividades sociales), herramientas (utensilios propios de esas actividades) y categorías (ámbitos de realidad).

Así, si en la fraternidad A están integrados los clanes del pelícano, el cuervo y el halcón, con sus funciones propias de sacerdocio, cultivo o caza y las herramientas correspondientes, a esa fraternidad y a esos clanes les quedan asignadas diversas serie de realidades relacionadas con las respectivas actividades específicas, como el fuego, el humo, el sol, etc., como la lluvia, el relámpago, la madre selva, etc., como el trueno, la sangre, los pelos, etc.

Si en la fraternidad B están integrados los clanes del árbol de te, de la trufa y de la cacatúa blanca, con sus respectivas funciones y correspondientes herramientas, les vienen asignadas otras series de realidades como el pato, el cangrejo, el búho, etc., como la avutarda, la codorniz, el canguro, etc., o como el verano, el sol, el viento, etc.³⁵:

Para apreciar la analogía de estructura entre una sociedad como la australiana y una sociedad estamental más cercana a nosotros, se puede bosquejar la siguiente correspondencia entre instituciones, herramientas y categorías.

Si suponemos que la institución en que consiste la fraternidad A son los hombres, pueden considerarse integrados en ella los clanes, diferenciados por los tipos de herramientas que utilizan, de los sacerdotes, los militares y los ingenieros. Estos clanes tienen asignados respectivamente diferentes ámbitos de realidad como los pecados, los nacimientos, las fiestas, etc., como la guerra, los caballos, los metales, etc., o como los ríos, los bosques, los números, etc.

Si suponemos que la institución que constituye la fraternidad B son las mujeres, pueden considerarse integrados en ella los clanes, igualmente diferenciados por las herramientas que utilizan, de las madres, las comadronas y las

35 Cfr. E. Durkheim, *Op. cit.* p. 244. He hecho una adaptación muy libre de las correspondencias de Durkheim para hacer más clara la analogía con las sociedades estatales.

nodrizas. A estos clanes les corresponden respectivamente series de realidades como los alimentos, los recipientes, la fecundidad, etc., como los partos, la luna, la sangre, etc., o como la leche, los cantos, los juegos, etc.

Durkheim proporciona el conjunto de hipótesis que permite establecer la correspondencia entre la clasificación de los grupos sociales (instituciones), la de operaciones técnicas (herramientas) y la de los tipos de realidades (categorías).

Consiguientemente, suministra las bases que permiten formular teorías para explicar por qué la totalidad del mundo recogida en los nombres está dividida en género masculino, femenino y neutro, por qué está prohibido alimentarse de ciertos animales, por qué contraer matrimonio con mujeres con las que hay determinada relación de parentesco, por qué hay un conjunto tan amplio de tabúes referentes a los alimentos, al sexo, a los objetos sagrados, a la relación con los progenitores, al trato con las personas importantes, cómo es posible que todo eso esté relacionado con los nombres que se imponen al nacer, por qué se le ponen a los recién nacidos unos nombres y no otros, etc.

Su respuesta es que la génesis de los sistemas de clasificación es por sí misma la génesis del lenguaje, y que eso es lo que le permite al hombre comprender la realidad y orientarse en ella, lo que permite pensar. Ciertamente las hipótesis de Durkheim no permiten explicar tanto, o bien no permiten dar cuenta de todas esas cuestiones exhaustivamente.

Una de las más virulentas críticas que ha recibido es la que formula Marvin Harris desde el punto de vista del materialismo cultural y la antropología ecológica. Para Harris, la explicación de por qué unos animales están prohibidos no es porque eso sea bueno para pensar, sino porque eso es bueno para comer según el mayor rendimiento en proteínas que puede obtenerse de un determinado medio ecológico.

Las críticas de Harris, aun siendo certeras, no anulan con toda la validez de la perspectiva estructuralista, y se obtiene una mejor comprensión de los fenómenos combinando ambas metodologías³⁶.

Todavía se pueden prolongar las analogías entre las sociedades totémicas y las modernas para alcanzar alguna mejor comprensión de los enigmas durkheimianos. Hombres y mujeres son en nuestras sociedades instituciones que también tienen en parte el valor de clanes más que de fratrías, y que, en cuanto clanes determinan, de entrada, una clasificación matrimonial: los hombres tienen prohibido casarse con hombres, y las mujeres casarse con mujeres.

36 Cfr. Marvin Harris, *Materialismo cultural*, Alianza, Madrid, caps. 7-9.

Las prescripciones totémicas referentes al matrimonio, al manejo de las herramientas, a la licitud y corrección de su uso, a las cosas para las que se emplean, etc., y que son de tipo religioso, están protegidas por un sistema de prohibiciones sagradas (tabúes) y tienen su equivalencia en nuestra sociedad en las prescripciones legales y ordenamientos jurídicos.

En la sociedad totémica no se puede usar el tótem de otro en ningún caso, como en la nuestra no se puede ejercer una función profesional sin formación adecuada, título legítimo, autorización legal, industrial, comercial, etc., todo ello garantizado por el poder civil. Hacerlo es violar un tabú o bien incurrir en delitos que van desde la falsificación de documentos hasta la suplantación de personalidad, prevaricación, usurpación, etc., y que se encuentran tipificados en los títulos III, IV, VII, X y XIII del libro Segundo de nuestro *Código Penal*.

Probablemente, si los hombres se casaran con los hombres y las mujeres con las mujeres, los hijos con las madres y las madres con los hijos, y los hermanos con los hermanos, si los fontaneros ejercieran de médicos, los taxistas de madres, los ganaderos de bibliotecarios y los niños de banqueros, no solamente habría que darle la razón a Durkheim en el sentido de que sería difícil pensar, sino también a Harris en el de que sería difícil comer.

Para nosotros esas infracciones son delitos y no pecados sacrílegos, y ello a partir del momento, del que luego nos ocuparemos, en que los atentados contra el poder sagrado pasaron a ser atentados contra el poder estatal. A partir de entonces los significantes poderosos se emanciparon de su sacralidad y fraguaron como palabra impotente autónoma, y de las funciones litúrgicas se desprendieron las funciones políticas y jurídicas por una parte, y las funciones teatrales y teóricas, por otra.

A partir de ese punto de inflexión cabe establecer la diferencia entre lo pragmático, lo poético y lo epistémico, y por eso puede luego Durkheim “reconstruir” el parentesco entre instituciones, herramientas y categorías.

Pero todavía, en el contexto del totemismo, es donde conviene examinar el modelo teórico de las concepciones del mundo con sus elementos diferenciados, según los principios estructurales funcionales.

6.- El sistema cultural. La concepción del mundo.

Las marcas que los individuos se imponen unos a otros, las capacidades que se confieren mediante los ritos, los poderes y las gracias que se dispensan a través de sus acciones, las herramientas y atavíos que corresponden a cada uno y sus nombres y posiciones en las cadenas genealógicas, determinan cier-

tamente la identidad de cada uno, la parte diferenciada de poder originario mediante la cual cada uno existe y es lo que es.

Pero ese juego de rituales, de asignación de significantes y significados, tiene eficacia constituyente del sí mismo individual y vale como criterio de identificación solamente dentro del gigantesco entramado de un todo sistemático que es el universo cultural, el lenguaje constituido o la concepción del mundo.

Universo cultural, lenguaje y concepción del mundo son tres expresiones que designan, desde diferentes puntos de vista, el mismo fenómeno de un ordenamiento social. Designan el conjunto amplio de acciones, de funciones o de papeles, que asumen los individuos y en virtud de los cuales sus vidas tienen un sentido, forman parte de una sociedad y se pueden inscribir en una historia.

La relación de identificación y de distanciamiento de cada individuo respecto de sus papeles y funciones sociales no es siempre la misma, como más adelante se irá viendo, y seguramente el carácter de sistema de cada cultura tampoco es constante, como también se verá.

Pero antes de estudiar esas variaciones hay que acabar de examinar en qué medida la cultura es originariamente sistemática y en qué medida el individuo se constituye como tal en ese sistema. Es decir, hay que ver el modo en que el individuo queda integrado en la cultura en tanto que concepción del mundo.

Una concepción del mundo es un sistema unitario en el que “los símbolos sagrados refieren una ontología y una cosmología a una estética y a una moral”³⁷, es decir, una organización de los conceptos sobre lo real y lo irreal (ontología), sobre el cielo y la tierra (cosmología), sobre lo bello y lo feo (estética), sobre lo bueno y lo malo (moral), que resulta garantizada por las concepciones religiosas.

Una concepción del mundo consiste en la asignación de las categorías supremas de valoración, que en filosofía se designan como trascendentales del ser (real, bello, bueno, verdadero), a personas, instituciones y acontecimientos concretos, en correspondencia con actividades, facultades o ‘herramientas’ de la psique individual, como percibir, sentir, querer, y pensar. En efecto, se percibe lo que es real, se siente emoción ante lo hermoso u horrible, se quiere lo bueno, se piensa y se conoce lo verdadero³⁸.

37 C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 119.

38 La sistematización de las correspondencias entre ‘categorías’ o trascendentales del ser como bueno y malo, verdadero y falso, etc., y facultades o ‘herramientas’ de la psique, a la que en adelante nos referiremos con frecuencia, está tomada de Aristóteles, *A cerca del alma*, especialmente libro III, cap. III, ed. Grados, Madrid, 1978, pp. 222-229

Las cosas y las personas, en las que se manifiesta el poder originario, es lo que se percibe como real, lo que nos emociona como hermoso o terrible, lo que se valora y se quiere como bueno. El comportamiento respecto de las cosas a tenor de lo que las cosas son (a tenor de lo que la concepción del mundo dice que son), es, sencillamente, el sentido común.

El sentido común es el funcionamiento de la concepción del mundo en la mente individual, y es, por ello, un conjunto de conocimientos que se caracteriza por ser “natural, práctico, transparente, asistemático y accesible”³⁹.

La ontología, el saber sobre lo que las cosas son, y la cosmología, el saber acerca del universo físico, proporcionan los criterios y las claves para las valoraciones de la estética y de la ética, porque lo bello y lo bueno es la congruencia de las acciones humanas con lo que las cosas son en realidad.

Lo natural, lo propio del hombre, es atenerse a lo que las cosas son, por lo cual toda ética y toda estética son de suyo realistas, y se fundan en una metafísica que está garantizada por la acción de Dios, o sea, por la religión. Dios crea el cielo y la tierra y quiere lo bueno y lo bello porque lo bueno y lo bello es la congruencia de la acción humana y divina con lo que las cosas son en realidad.

“Entre *ethos* y cosmovisión, entre el estilo de vida aprobado y la supuesta estructura de la realidad, hay una simple y fundamental congruencia, de suerte que ambos ámbitos se complementan recíprocamente y se prestan significación el uno al otro[...] Lo que todos los símbolos sagrados afirman es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es en la visión de la realidad que esos símbolos construyen”⁴⁰.

El modo de ser realista es el modo de atenerse al día y a la noche, a la vida y fecundidad y a la muerte y esterilidad, a la caza y a los dioses que la propician, a los poderes que hacen a unos individuos hombres y a otras mujeres.

La conciencia de sí mismo, como vimos, empieza como conciencia del propio cuerpo en tanto que un cierto poder para una cierta actividad. El cuerpo se marca para realizar una acción (para ir de caza, para contraer matrimonio, etc.) y las acciones y sus objetos son significativos en el conjunto de las actividades. Así es como se identifican los individuos, los animales, los lugares, los momentos del día y de la noche, etc.

39 C. Geertz, *El sentido común como sistema cultural*, en *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p.107.

40 C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, cit. pp. 120-121.

Pues bien, los dioses y los poderes infernales, lo real y lo irreal, el cielo y la tierra, lo bello y lo feo, y lo bueno y lo malo se determinan sobre todo y en primer lugar en función del eje corporal, que es como el hombre está situado y que, como ya observara Vico, es la línea de referencia respecto de la cual se generan las valoraciones, las signaciones y designaciones del universo cultural⁴¹.

El eje corporal es lo que fundamenta las determinaciones espaciales de arriba/abajo, izquierda/derecha, delante/detrás y cerca/lejos, y esas determinaciones espaciales abren el ámbito para la ubicación de los diferentes valores. Arriba está el cielo, la luz, lo bueno, los dioses, lo hermoso; abajo está el infierno, las tinieblas, lo perverso, lo diabólico, lo horrible, y en medio está la tierra, la alternancia de día y noche, lo ambivalente, lo arriesgado, lo cotidiano.

Así, una concepción del mundo se puede representar en una tabla de tres filas, correspondientes a las ubicaciones de lo de arriba, lo de abajo y lo de en medio, y de nueve columnas, correspondientes a los valores de la religión, la ontología, la cosmología, la estética y la ética.

Según esa distribución puede construirse un modelo estructural de la concepción del mundo del siguiente tipo. En la columna 1) se inscriben los significados del orden religioso, en la 2) los del ontológico, en la 3) los del cosmológico geográfico, en la 4) los del eje corporal, en la 5) los del estético objetivo (bien deleitable), en la 6) los del estético afectivo, en la 7) los del ético (bien honesto) y en la 8) la del técnico (bien útil), reservando la columna 0) para poner el nombre del tótem a través del cual se manifiesta el poder originario.

Por su parte, en la fila a) se inscriben los valores supremos, o sea, los que corresponden a la divinidad y a sus atributos en tanto que fuerzas impersonales, en la b) los valores intermedios, los que corresponden a lo que en la elaboración filosófica se llaman trascendentales del ser y en la c) los antivalores.

La fila x se puede reservar para la señalar las columnas que corresponden a categorías, a instituciones y a herramientas, y el modelo completo puede servir para atisbar hasta qué punto se da la congruencia que Durkheim señala entre las tres, o lo que es lo mismo, para ver hasta qué punto una cosmovisión o una cultura tienen el carácter de un sistema.

41 "Tal naturaleza tendrían los primeros autores de la humanidad gentilicia cuando[...] el cielo por fin fulminó, se estremeció con fulgores y truenos espantosos [...]. De aquí que unos cuantos gigantes, que debieron de ser los más robustos [...] espantados y atónitos ante tan impresionante fenómeno [...] alzarán los ojos y descubrirán el cielo [...] Por ello imaginaron que el cielo era un gran cuerpo animado [...] que mediante el silbido de los rayos y el fragor de los truenos quisiera decirles alguna cosa" G.B. Vico, *Ciencia Nueva*, § 377, Orbis, Barcelona, 1985, p.164.

El modelo se puede representar gráficamente según el siguiente cuadro:

	onto/teología		cosmología		estética		ética	
0) tótem/ nombre	1) sentido religioso	2) topos metafísico	3) topos geográfico	4) eje corporal	5) valor estético	6) valor afectivo	7) valor ético	8) valor estético
a) Zeus	Dios	ser	cielo	arriba	luz	sublime	santo	mágica
b) Polis	amigo/ enemigo	devenir	tierra	dcha/izda	bello/ feo	agradable/ desagradable	bueno/ malo	útil/inútil
c) Hefesto	demonio	nada	infierno	abajo	tinieblas	horrible	sacrílego	destructor
x)	Categoría. Orden epistémico						Institución. Orden pragmático	Herramienta. Orden poético

Según este esquema los valores positivos corresponden al topos de arriba, que es el cielo, donde está Dios, en conexión con el ser, la luz, lo sublime, lo santo y los poderes creadores, mientras que en el topos de abajo se sitúa el demonio, en conexión con la nada, el infierno, las tinieblas, lo horrible, lo sacrílego y lo destructivo.

El grupo humano se ubica en la tierra, que es el ámbito del devenir, colonizada en términos de poblado de chozas, de polis o de área metropolitana, donde los significados se sitúan arriba o abajo, a la derecha o a la izquierda, como amigo y enemigo, bello y feo, agradable y desagradable, bueno y malo y útil e inútil.

Aparece así la tópica de la *humanitas*, la primitiva y la moderna, tal como es señalada desde Aristóteles hasta Cicerón y Vico⁴². De acuerdo con ella los individuos se jerarquizan en diversos niveles, desde el más alto según estén más o menos cerca de los dioses, que es donde se ubican el héroe y el semidios, pasando por el hombre prudente (normal) y el antisocial, hasta el nivel más bajo, donde se ubican el degenerado y el monstruoso.

Ese es el esquema de valores vigente a lo largo de la historia de nuestra cultura y en buena parte de las ajenas. Como para nosotros, descendientes de cazadores y recolectores de la cuenca del mediterráneo, la caza y la recolección acontece la mayor parte de las veces bajo la luz del sol, la luz y el cielo

42 Entiendo la tópica aristotélica de la *humanitas* según H. Marín, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993. La correspondencia con la tópica de Cicerón y Vico la he señalado en *Los otros humanismos*, Eunsa, Pamplona, 1994. Para un estudio de las diversas figuras generadas a partir de esta tópica, cfr. Sánchez Capdequí, C., *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Tecnos, Madrid, 1999.

determinan las características de las divinidades y el valor de lo bueno, lo sublime y lo santo.

Si en otro contexto ecológico lo que fundamenta la vida del grupo es un animal que se caza de noche, el tótem que ocupase la casilla 0 podría determinar que algunos de los valores a) y c) de la columna 5 se invirtieran y eso arrastraría un cambio de otras significaciones: por ejemplo, las tinieblas podrían pasar a ser lo sublime y santo, mientras que la luz podría pasar a tener el sentido de lo sacrílego o quizá de lo profano.

El sentido de los elementos de las columnas 6) y 7) podría resultar determinado en una parte por las interconexiones estructurales, y en otra parte por el contenido de la casilla 0, que podría venir dado por el contexto ecológico.

Por supuesto, a partir de esta tabla se podría incluso construir el modelo mecánico de una cultura siguiendo el esquema del cubo de Rubik. Se podría experimentar con él determinando desde fuera el valor de la variable independiente, y examinando en función de su variación la alteración de los demás valores dependientes, según las leyes de conexión vigentes entre los elementos de una misma fila en las distintas columnas. El modelo podría tener valor teórico y quizá incluso utilidad práctica, pero probablemente, como sucede a menudo, daría lugar a degeneraciones escolásticas bizantinas.

Por otra parte, ocurre que no siempre la alteración de un elemento de la estructura determina automáticamente la alteración en el contenido de otros. Sobre todo, ocurre que los procesos de alteración de los valores de significación pueden provenir no del exterior sino de la autonomía de los actores para gestionar los procesos internos al sistema. Por eso es conveniente examinar, además de la sintaxis, la semántica y la pragmática de los significados, que a su vez tienen relevancia para la sintaxis.

Durkheim cree que dar cuenta del origen social de las categorías de la razón es dar cuenta *absolutamente* de todo⁴³, aunque eso mismo se podría sostener a propósito de su origen psicológico, lógico, lingüístico o económico. Desde luego, una estructura como la de esta tabla proporciona el esqueleto genético y funcional de una cultura, o lo que es lo mismo, de una sociedad tanto como de una psique individual.

Pero el análisis estructural no permite dar cuenta plenamente del sentido de sus elementos, y ha de ser completado con análisis semióticos, hermenéuticos o de otro tipo.

Por otra parte, y al margen de que quede pendiente la cuestión de qué origen es el más original y por qué, si el lógico, el psicológico, el sociológico

43 *Las formas...*, cit. p. 49.

o el lingüístico, la pretensión de Durkheim de darle validez ontológica a la sociología también requiere examen.

En efecto, el argumento por él aducido de que “la sociedad es naturaleza” y de que “es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma aquí y allá”⁴⁴ no pasa de ser un postulado que podría resultar incluso gratuito.

Pues, aun admitiendo que la sociedad es natural, ¿por qué iba a ser eso imposible?, ¿por qué la naturaleza, el *mana* o la fuerza originaria (y que sería el sí mismo de la naturaleza) en tanto que primer principio debería ser más idéntica que diferente respecto de sí misma? Por otra parte, ¿cómo se conoce el sí mismo de la naturaleza para poder medir la congruencia que con él tienen sus manifestaciones?

El sí mismo de la naturaleza se puede concebir como uno y como idéntico consigo mismo, si se asimila a la noción de ser, caracterizado a su vez como uno, como idéntico consigo mismo y como coextensivo con el pensar, tal como lo propuso Parménides. Pero para eso hay que examinar la génesis y la legitimidad de esa misma concepción parmenídea dentro de un ámbito cultural que se amplía y se diferencia según el modo en que lo van gestionando sus propios actores.

44 Cfr. Durkheim, *op.cit.*, pag. 54

Capítulo 2

CONSTITUCIÓN DEL MUNDO Y DEL SÍ MISMO EN LA MIMESIS VERBAL. DEL RITO AL MITO Y AL LOGOS

1.- Ritual y mimesis. Diversificación de los escenarios.

Una concepción del mundo y una cultura se puede definir, como vimos, como un sistema de acciones significativas, cuyo sentido viene dado precisamente por el conjunto de las demás acciones y en relación con un medio en el que se logra sobrevivir. Tales acciones inicialmente tienen carácter sagrado y su ejecución tiene lugar, inicialmente, en la forma de celebración de cultos.

La primera representación y la primera escena es la litúrgica, y el rito es la primera forma en que la cultura se hace cargo de la naturaleza y la primera forma en que el hombre se representa a sí mismo.

Un rito, es una acción solemne, sagrada y misteriosa, que se reitera según ciertos patrones y que se refiere a algo de máxima importancia. Se puede pensar que es la forma en que la especie humana ha suplido a los instintos animales en su regularidad y eficacia, o que es una forma de mimesis por parte de los humanos de ciertos comportamientos animales¹. Un rito funerario es hacer algo de la máxima importancia en relación con los que mueren, como por ejemplo enterrarlos, quemarlos, comérselos, etc.

La acción ritual suele constar de los siguientes elementos: 1) *elementos kinéticos*, como movimientos del rostro, gestos corporales, saltos y danzas, y algunos otros. 2) *Elementos gráficos cromáticos*, como por ejemplo pinturas en las paredes, en el suelo o en el cuerpo. 3) *Elementos sonoros (fónicos, verbales e instrumentales)*, como gritos, palabras mágicas y cantos, ritmo de tambores y de otros instrumentos sonoros. 4) *Elementos instrumentales*, como amuletos, plumas, sangre, etc.

Los ritos litúrgicos se pueden caracterizar como mimesis pero eso no aclara mucho mientras no se aborde la cuestión que ha quedado anteriormente planteada de cuál es el referente de la mimesis. La naturaleza no puede ser muy diferente de sí misma en sus diversas manifestaciones, decía Durkheim, pero para saber si la diferencia es mucha o poca deberíamos saber cuál es ese

1 Cfr. H.G. Gadamer, *Acerca de la fenomenología del ritual y del lenguaje, en Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

sí mismo de ella y cómo es. Si se dice que los ritos son imitaciones, tendríamos que saber qué es lo que imitan las imitaciones, dónde está el original.

Pues bien, tampoco la noción de mimesis está clara y unívocamente constituida. La teoría y la práctica de la mimesis describe en la antigüedad un arco que comprende “cuatro conceptos diferentes de imitación: el conceto ritualista (expresión), el concepto de Demócrito (imitación de los procesos naturales), el concepto platónico (copia de la realidad) y el aristotélico (la libre creación de una obra de arte basada en los elementos de la naturaleza)”².

La palabra ‘mimesis’ no aparece en Homero ni en Hesiodo, y aunque su origen es oscuro se supone que surge “con los rituales y misterios de los cultos dionisiacos: en su primer significado (bastante diferente del actual) la mimesis-imitación representaba los actos de culto que realizaba un sacerdote, baile, música y canto”, y en los cuales se conjura el *mana*, la fuerza originaria o el poder fertilizante del cosmos.

Para Demócrito “mimesis significaba la imitación de cómo funciona la naturaleza [...]: Cuando tejemos imitamos a la araña, cuando edificamos, a la golondrina, cuando cantamos, al cisne y al ruiseñor (plutarco, *De sollert. Anim.*, 20.974 A)”, y consiste en representaciones de una fuerza sagrada pero diferenciada ya según los tótems o según otros criterios.

Por su parte, Platón usa el término mimesis unas veces en su sentido original para aplicarlo a la música y a la danza (*Las leyes*, 798 d), y otras en el sentido en que la utilizó Sócrates para aplicarlo a la pintura y a la escultura (*La República* 597 d), pero más frecuentemente consagra el sentido socrático, aunque sostiene que cuando el arte copia a la naturaleza no copia de un original sino de otra copia defectuosa, pues la naturaleza no es original sino, a su vez, copia de las ideas (*La República*, 603 a, 605 a; *El Sofista*, 235 d-236c).

Finalmente Aristóteles considera que el arte imita a la realidad pero que imitación no significa copia fidedigna, sino representación de las características que son generales, típicas y esenciales de la realidad (*Poética*, 1448 a1; 1451 b27; 1460 b13), de manera que su concepción de la mimesis fusiona el sentido ritualista original con el sentido platónico³.

Es decir, el primer concepto de mimesis tiene el sentido religioso de repetición del acontecimiento originario de generación y regeneración del cosmos, en la línea en la que en época reciente lo interpreta R. Girard y E. Auerbach⁴.

2 W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, Tecnos, Madrid, 1990, p.303.

3 Cfr. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, pp.301-303.

4 Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona; y *El chivo expiatorio*, Gedisa, Barcelona. Para Girard el sacrificio es la mimesis de un pecado original y de su reparación mediante la cual se instauro el orden humano. Cfr. E. Auerbach, *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura universal*, Princeton University Press, Princeton, 1953.

Demócrito lo refiere, ya secularizado, no al tótem, ni a la actividad de los dioses y héroes, como Atenea, Hefesto, Prometeo o Hércules, que enseñan a los hombres las artes útiles, sino a las actividades profesionales de los hombres.

Platón, refiere el concepto de mimesis a la repetición servil por parte de las artes plásticas, en cuanto que actividad no solo secular sino incluso inoperante o impotente en orden a la edificación de la *polis*, y finalmente Aristóteles considera la mimesis como actividad representativa, sin poder sagrado ni profano, pero con valor heurístico en cuanto que permite descubrir y mostrar la esencia de lo real.

Aquí vamos a entender el término 'rito' en el sentido dionisiaco como acción eficaz según el poder sagrado, y en el de Demócrito como acción eficaz según el poder civil y profesional, a tenor de la diferencia y semejanza señaladas entre la sociedad totémica y la sociedad moderna. Vamos a reservar el de 'mimesis' para la representación ineficaz o impotente en el orden de la estética y las bellas artes y en el orden teórico e intelectual, dado que en el lenguaje ordinario la palabra imitación se utiliza en el sentido de la mimesis platónica.

Tanto en el ritual como en la mimesis parece haber un desplazamiento en el sentido de ambos desde el carácter poético y creativo que tienen en los periodos de emergencia o renovación de las sociedades y culturas, hasta el carácter teórico y repetitivo que tienen en los periodos de más estabilidad sociocultural, de institucionalización y predominio de las escolásticas.

Las cuatro interpretaciones de la mimesis reflejan el proceso de emancipación y autonomización del elemento sonoro, de la palabra, del logos, respecto de los demás elementos integrados en el rito. Esa sucesión de interpretaciones expresa también el tránsito del rito al mito y al logos.

Pues bien, volviendo al ritual en el sentido más originario, creativo y religioso, la cuestión es qué es lo que imitan esas imitaciones, cómo fue la creación del mundo, y qué acceso tenemos a ella independientemente de esos rituales y mimesis con que nosotros la representamos. La respuesta, obviamente, es que no tenemos ninguna noticia del original que no sean nuestras propias reproducciones del producir, y que en ellas la naturaleza se muestra, en efecto, bastante semejante a sí misma en cuanto a la actividad, pero también bastante diferente de sí misma en cuanto al resultado.

El original es *mana*, fuerza originaria, Yahweh, Brahman, Zeus, dios padre todopoderoso, pero no en tanto que originado, es decir, dotado de forma cognoscible, sino en tanto que originante y por tanto completamente Irrepresentable en términos de mimesis democritea, platónica y aristotélica. Si se quiere, podría decirse que el origen es *forma formarum*, utilizando una de las

denominaciones con que la escolástica medieval designa el ser, pero eso tiene el inconveniente de que el término 'forma' implica lo que es susceptible de representación⁵.

En tanto que acciones solemnes, los ritos tienen una estructura agonal, de enfrentamiento a un oponente, de lucha frente a algo, y para el hombre que ejecuta un rito, en tanto que opera generando un mundo, reconociendo las fuerzas de la vida y conjurándolas, solo hay un oponente, el caos, la muerte. Desde en tanto que acciones solemnes, los ritos tienen una estructura agonal, de enfrentamiento a un oponente, de lucha frente a algo, y para el hombre que ejecuta un rito, en tanto que opera generando un mundo, reconociendo las fuerzas de la vida y conjurándolas, solo hay un oponente, el caos, la muerte. Desde el punto de vista del hombre, hay dos principios opuestos entre sí que no se pueden esquivar, y que son la vida y la muerte.

La vida está asociada generalmente con la primavera, los nacimientos y la luz, y la muerte con el invierno, las defunciones y la noche. Los ritos más antiguos que conocemos son los que figuran la victoria alternativa del cosmos sobre el caos, de la vida sobre la muerte y del día sobre la noche a través de la resurrección⁶.

En ellos lo que se imita es el poder originario que no se diferencia del caos ni de la muerte, y se imita su fuerza y actividad creadora. Así lo generado se puede diferenciar, por una parte, del caos previo, y, por otra, del poder originante, que ahora ya sí podría diferenciarse del caos en función del tercer elemento nuevo, el cosmos, que es mantenido como tal en virtud del poder originante.

El poder originante tiene con el caos una relación no determinada y con el cosmos una relación de preeminencia y precedencia, pero como el cosmos generado no es solamente uno, sino varios y además heterogéneos entre sí, el poder originante no queda determinado en términos representables, por lo que resulta problemático decidir en qué manifestaciones es más idéntico a sí mismo y en cuáles lo es menos. En esta perspectiva podría caracterizarse el rito, no como mimesis de praxis, o sea de acción humana⁷, que es como Aristóteles caracteriza la tragedia, la épica y la lírica, sino como mimesis de *poíesis*, o sea de acción divina.

Los ritos organizan y pautan la vida social y personal. Los ritos de paso, a saber, los de nacimiento, iniciación, matrimonio y fecundidad, funerarios y

5 "Ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest, similiter nec aliqua forma", Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q.3 6.7c

6 Cfr. G. van der Leeuw, *op.cit.*, tercera parte.

7 Aristóteles, *Poética*, VIII.

de purificación, definen las etapas de la vida individual de hombres y mujeres y las actividades características de cada una de ellas. Los ritos 'laborales' regulan el modo de propiciar y desarrollar las actividades de siembra y recolección, caza, pesca, minería, edificación, etc. Los ritos bélicos propician y enseñan el modo de realizar acciones guerreras, y algo similar sucede con los ritos terapéuticos, farmacológicos, etc.

En cualquier caso, en estos ritos se genera el mundo de los cazadores y de la caza, lo que permite una organización social y un tipo de vida, emergente de un caos de necesidades no resueltas. Si se trata de ritos de fecundidad animal o vegetal (fecundidad agraria) se pueden practicar matrimonios rituales con el animal sagrado, la madre tierra etc., representados por hembras humanas (hierogamia)⁸. En este caso se genera otro cosmos, que es el de la agricultura, el de otra organización social, otro tipo de relaciones familiares y sexuales.

De la misma manera que los ritos de caza y de fecundidad generan el mundo de los cazadores y de los agricultores, con sus correspondientes organizaciones sociales y lenguajes respectivos, puede decirse que también tienen un cierto carácter ritual la generación del mundo urbano, el de la navegación, el del cristianismo, el de la banca, el de la química, el del socialismo, el del motor o el de la informática. En efecto, todos ellos constituyen mimesis de *poésis*, con sus lenguajes respectivos, con sus liturgias institucionalizadas y con sus mitos, sin que resulte fácil determinar en cuál de ellos el origen es más semejante a sí mismo y en cuáles menos, y dónde de forma más completa o menos⁹.

Desde luego se puede aducir, como en efecto se hace, a propósito de las comidas rituales, los cultos fálicos, las liturgias de la fecundidad, la mimesis de la muerte mediante las ceremonias de llanto y resurrección y todas las demás acciones análogas, que tienen un significado muy ambiguo, pero, hay una cuestión previa a todas esas consideraciones, a saber, ¿qué significaba todo eso para una tribu de *sapiens* preparlantes, antes de la invención del lenguaje, si es que tenían ritos?, ¿Qué puede querer decir que *entonces* su signifi-

8 Sobre la hierogamia y hierofagia en el mundo primitivo y especialmente griego cfr. Edouard des Places, *Syngeneia*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1964.

9 "... pregúntense si nuestro lenguaje es completo -si lo era antes de que le fueran incorporados los símbolos de la química o las formas del cálculo infinitesimal, ya que estos, por así decirlo, son los suburbios de nuestro lenguaje. (Y cuántas casas y calles se necesitan antes de que una ciudad empiece a ser una ciudad?). Nuestro lenguaje puede concebirse como una ciudad vieja: un laberinto de pequeñas plazas y calles, de casas viejas y nuevas, y de casas con añadidos de distintas épocas, y todo ello está rodeado por una multitud de barrios modernos, de calles rectas y casas uniformes (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 18, Crítica, Barcelona, 1988)" cit. por C. Geertz, *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 93.

cado era ambiguo? También podría decirse que el significado de la química, el cálculo infinitesimal y la informática se encuentra ambigua y confusamente implícito en la alquimia, pero, ¿qué podría significar eso?

Lo que se puede decir en relación con las ambigüedades de los comienzos, en primer lugar, es que el lenguaje surge a la vez o después de los ritos, primero como ritual religioso o como mimesis demócritea, y luego como mimesis platónica y aristotélica, a lo largo de su proceso de emancipación del elemento verbal de los diferentes ritos y de transformación, desdoblamiento, diferenciación y secularización. *Entonces* y *antes* de la secularización había una relación con lo poderoso mediante unas acciones que, en cuanto significantes, eran también poderosas en los términos en que ya ha quedado señalado.

En segundo, pero no menos importante lugar, se puede decir que no podemos suponer que en el tránsito del momento ritual poético al mimético enunciativo no hay pérdidas de contenido. Eso sería así según una subsunición hegeliana (una *Aufhebung*,) en la que se conserva todo el contenido, sin pérdida alguna a través de los cambios de un orden vital y cognoscitivo a otro.

Pero ese no es el caso. El contenido de una acción mientras se ejecuta, y sobre todo su sentido, no es el mismo que el de la acción pensada o contada, porque *decir* y *contar* ya son a su vez actos que tienen su propio sentido diferente del de la acción contada.

Es más, generalmente lo que hay en el paso del rito al mito es una racionalización del rito, más que una explicación verdadera de su significado. Dicho de otra manera, y en sentido inverso, de lo contado o pensado a lo ejecutado realmente hay diferencia, y no solo en cuanto al contenido, sino también y sobre todo en cuanto a la realización¹⁰, y se trata de la diferencia entre lo impotente y lo poderoso.

Nos corresponde ahora examinar el proceso de transformación de los ritos en mimesis profana, es decir, las transformaciones mediante las cuales la celebración religiosa da lugar a la liturgia de la representación política y a la de la representación artística.

10 "La obra literaria es el drama y la comedia concebidos y escritos por el poeta: la que se verá en el teatro no es, ni puede ser, otra cosa que una traducción escénica.[...] El actor debe hacer y hace por fuerza lo contrario de lo que ha hecho el poeta. Es decir, hace más real y, sin embargo, menos verdadero, el personaje creado por el poeta, o sea, que le arrebató tanto de aquella verdad ideal, superior, cuanto más le da aquella realidad material, común". Pero por su parte el actor, "si no quiere (y no puede querer) que las palabras escritas del drama le salgan de la boca como de un portavoz o de un fonógrafo, debe reconcebir, como sepa, el personaje, o sea tiene que concebirlo a su vez y por su cuenta" L. Pirandello, *Teatro y literatura*, en *Ensayos*, Guadarrama, Madrid, 1968, pp. 267-268.

Este proceso es el de constitución del plano de la representación abstracta, de la presencia en general, a lo largo del cual el sí mismo del cosmos y de cada individuo se va determinando de diferentes maneras.

Primero vamos a examinar los procesos socio-culturales mediante los que se genera el plano de la presencia en el ámbito del derecho, la economía, el arte y la filosofía, y posteriormente veremos las diferentes maneras como se determina el sí mismo a lo largo de ese proceso, desde Ulises a Narciso.

2.- El plano de la representación abstracta.

Las liturgias paleolíticas resultan ambiguas y polivalentes porque han dado lugar a rituales cuyo significado nosotros podemos diferenciar, aunque entre esos rituales que distinguimos las fronteras sean borrosas. Al remitirlos a su origen para entenderlos mejor los entendemos peor porque tal origen es el centro radial confuso e indiferenciado, es decir, caótico, de todas las significaciones ulteriores.

Ahora nos interesa ver en concreto el modo en que los ritos religiosos, en cuanto representación del poder sagrado originario, dan lugar a los ritos políticos en cuanto representación del poder civil, y por otra parte, a las prácticas jurídicas, económicas, artísticas y filosóficas, es decir, cómo se pasa de la acción eficaz a las enunciaciones verbales ineficaces, al lenguaje tal como actualmente lo conocemos.

En comparación con los ritos litúrgicos, que son poíesis eficaz de constitución de un cosmos, los enunciados verbales son representación y palabra impotentes, representación despotencializada, desvinculada de la ejecución. Lenguaje con funciones solamente enunciativas, separadas de las funciones expresivas e imperativas. Eso es lo que lleva consigo la autonomización de elemento verbal que hay en los ritos.

A continuación vamos a ver cómo se descomponen los diferentes ritos en a) acción *ritual o rito* estrictamente dicho, en b) palabra emancipada o *mito* y en c) palabra reflexionada o *logos*.

Dicha descomposición la examinaremos en primer lugar en 1) los rituales religiosos que dan lugar a las nuevas formas de la religión, y después en los rituales religiosos que dan lugar a los diferentes ámbitos de la cultura. En concreto, en 2) los rituales de coronación y de promulgación de mandatos de los reyes, que dan lugar a los mitos y al logos de índole política. En 3) los rituales de resolución de conflictos, a saber, las ordalías y juicios de Dios, que dan lugar a los mitos y al logos del derecho. En 4) los rituales de intercambio

matrimonial, que son una de las fuentes que dan lugar a los mitos y al logos de la economía. Y finalmente en los rituales de rememoración de las hazañas de los dioses y los héroes, que dan lugar a los mitos cosmogónicos e históricos y al logos propio de 5) la estética y la ética por una parte, y 6) la retórica y la lógica por otra.

A partir de esos rituales litúrgicos primordiales podemos clasificar al menos cinco géneros de actividades surgidos por diferenciación a partir de los primeros, y que conducen a los diferentes rituales de la sociedad estatal moderna. Cada uno de estos rituales específicos, en la medida en que se diferencia de los demás, genera su propio espacio social, su escenario y sus modales, en los que también se va diversificando el poder sagrado originario y va adquiriendo sus propias cualidades diferenciadas.

El proceso de secularización y aparición de los diferentes ámbitos culturales a partir de la religión no consiste en una diferenciación de actividades dejando a la religión inalterada en su condición originaria. El proceso de secularización afecta también a la religión misma, que a partir de una matriz originaria inicia su itinerario histórico de diferenciación y articulación de sus elementos en paralelo con los demás ámbitos de la cultura.

1) En primer lugar, las religiones pasan de ser un sistema de ritos, que a partir de un determinado momento se experimenta como un conjunto de acciones mecánicas, a ser un conjunto de actividades ejercidas desde la interioridad. Pero eso es solidario, justamente, del proceso de emergencia de la interioridad, que es lo que queremos indagar.

La emergencia de la interioridad es solidaria de la emancipación de la palabra respecto de los demás elementos rituales, pero ¿cómo aconteció eso?

Inicialmente los ritos tienen indiscerniblemente carácter religioso y mágico al mismo tiempo. Son acciones externas para propiciar a los poderes divinos en relación con un nacimiento, una cosecha, un combate, etc.

Podemos suponer que, en determinados momentos, por imposibilidad de celebrar el ritual adecuado, por necesidad de dar cuenta de ritos propios ante grupos extraños, por conveniencia de la transmisión de modos de hacer, o por otros motivos, en vez de reproducir el ritual completo se reproducen solamente los elementos verbales. Dichos elementos verbales se puede reproducir de diferentes maneras: para contarlos a otros, para enseñarlos a otros, para recordarlos uno mismo.

En este último caso, el rito acontece solamente en la imaginación de un grupo de individuos o en la de uno solo. Pero el desarrollo de actividades en la imaginación eso es ya emergencia de la interioridad. Pues bien, los elemen-

tos verbales que operan en la interioridad pueden utilizarse para enseñar a otros la celebración del rito, para contarla, y entonces lo contado constituye un *mito*, que también forma el contenido dogmático de una religión. Pero esos elementos verbales pueden operar igualmente en la interioridad para intentar propiciar al dios, y entonces lo dicho constituye la *plegaria*.

A partir de entonces puede haber una religión de la interioridad como contrapuesta a una religión 'meramente' externa, y puede haber diferencia entre lo que puede empezar a llamarse 'religión' como relación del hombre con los dioses en términos de culto, y lo que puede empezar a llamarse 'magia' como utilización técnica de los poderes sagrados al margen de los dioses.

Y también a partir de entonces el hombre puede empezar a creer que él mismo radica sobre todo en 'su' interioridad.

En el orden religioso el momento de la interiorización, de la eclosión de la responsabilidad personal, coincide con el de la desaparición de las monarquías y la aparición de las repúblicas y las constituciones escritas en el orden político, con el momento de la aparición del derecho abstracto en el orden jurídico, con el momento de la acuñación de moneda en el orden económico, con el momento de la aparición de la tragedia en el orden artístico, y con el momento de aparición de la prosa meramente enunciativa, del logos teórico, en el orden científico y filosófico.

Entonces es cuando las religiones empiezan a definirse mediante el culto interior y a desligarse de un ritualismo que empieza a experimentarse como puramente externo. Entonces es cuando la divinidad empieza a verse como universal y desligada no solo de las operaciones físicas del ritual, sino también de los lugares sagrados como centros exclusivos de culto.

Es el momento de la reforma religiosa de Zarathustra en Irán, de la caída de Jerusalén (587 a.C.), de la cautividad de Babilonia y del culto desligado del templo y de la tierra prometida y apoyado en la predicación de los profetas, del nacimiento de Buddha (circa 563 a. C.) En la India, de la predicación de Confucio y Lao-tzu en China, y del descubrimiento del logos por parte de Heráclito, Empédocles y Pitágoras en Grecia.

En todos esos acontecimientos del siglo VI antes de Cristo, se encuentra como denominador común, por un lado, la reacción en contra de todo lo antiguo donde la interioridad no ha llegado a ponerse, y por otro, el ascenso del hombre, que con su conciencia se convierte en el punto central de las reformas religiosas y humanas de aquel tiempo. Se puede decir que entonces el humanismo, con sus altos y bajos, inicia su carrera en la historia humana¹¹.

11 Cfr. Raimon Panikkar, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996, p. 172.

Durante este siglo sexto antes de Cristo se producen, simultáneamente y en lugares muy distintos algo que se puede considerar una “mutación del género humano”, un éxodo universal del *mýthos* al *lógos*, lo que permite hablar de una “época axial”¹², del inicio de un proceso de “desmitologización” que quizá culmina en el siglo XX cuando “la transhumancia del logos dirige sus pasos hacia atrás y siente la necesidad de volver a la tierra del *mythos*” en un intento de recuperar “la inocencia perdida”¹³.

También en casi todos esos casos se produce una divinización del logos (el comienzo de lo que derrida llamará logocentrismo), que lleva a un concepto universal y objetivo de la divinidad, excepto en el caso del Yahweh hebreo y del Buddha hindú.

3.- El plano representativo en el orden político, jurídico y económico.

2) En segundo lugar, los ritos religiosos de entronización y coronación del rey, fundación de la ciudad y proclamación de órdenes, brindan la matriz para los ritos de constitución, transmisión y ejercicio del poder político, que a su vez tienen también carácter religioso inicialmente y quizá permanentemente, por fuerte y perceptible que haya sido el proceso de secularización.

El elemento verbal de esos ritos se puede independizar y repetirse al margen de los elementos gestuales y gráficos, y quedar solo en la imaginación de unos para contar a otros cómo fue la fundación de la ciudad, cómo eran las órdenes del rey, etc. Se constituyen así mitos políticos y se recogen así procedimientos para construir y organizar la ciudad.

Si además de contar esos relatos que se conservan en la imaginación, se cuentan unos juntos a otros y comparan unos con otros, puede surgir algo así como una constitución. A su vez, la organización de los que recuerdan y cuentan los comienzos de los reyes puede llegar a constituir algo así como una república, cuyos textos básicos ya no son cantos litúrgicos sino prosa política, leyes constitucionales, administrativas, procesales, penales y civiles.

En el orden civil, en un primer momento, el poder es de suyo e inmediatamente el poder religioso, lo cual no quiere decir que no estén funcionalmente diferenciados. El poder político genera un cosmos imperando la acción

¹² La expresión y la tesis es de Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

¹³ R. Panikkar, *op. cit.* p. 165.

religiosa y la civil, o bien una acción que es ambas cosas a un tiempo. Así entre los aztecas del s. XV, la buena gestión política no basta, y de hecho no es meramente política. En efecto, “hay que aportar energía nueva, recargar el universo y, con él, la sociedad. Los sacrificios humanos constituyen la tecnología empleada con esta finalidad”¹⁴.

El poder político, diferenciado del religioso, va iniciando una reflexión sobre las formas y usos del poder y una homologación entre ellas. En relación con esas modalidades del poder, el hombre también se va considerando más autónomo y menos dependiente de los dioses, según el tránsito que Aristóteles y Cicerón describen desde las monarquías de origen divino hasta las democracias y repúblicas basadas en la elección y recuento de votos.

Un poder establecido en términos de violencia no domesticada, de caos, no sería un poder real, pero tampoco si lo estuviera en términos de mimesis representativa, de meros enunciados verbales abstractos. Por eso en las sociedades modernas el poder se ejerce a través de enunciados verbales que están conectados con sistemas operativos económicos, militares, policiales, etc.

Por ese motivo “todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral”. Por eso el príncipe tenía los atributos y las capacidades del demiurgo, del profeta o del héroe, y por eso Maquiavelo quiso recuperar para él toda la imaginaria que la historia había legado a tal efecto, dentro de la cual se cuenta, y no como menos importante, la construcción del escenario propio para su culto, que es la ciudad misma¹⁵.

Las liturgias de génesis, adquisición, transmisión y apoteosis del poder político no sólo constituyen uno de los puntos de apoyo imprescindibles para la existencia del gobierno y del Estado¹⁶. También los ritos mediante los que

14 G. Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 31. Cfr. G. Balandier, *El desorden. Elogio del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1992.

15 “El escenario urbano se ha ido abriendo cada vez más a las manifestaciones políticas [...] Toda capital con una larga historia contiene lugares, monumentos, obras y huellas que son, a un mismo tiempo, ‘memorias’ y soportes de poderosos simbolismos. Los han ido haciendo la sucesión de regímenes, las revoluciones y los movimientos sociales. Hoy sirven para jalonar los itinerarios por los que el poder hace pasar sus conmemoraciones y para que la contestación en marcha *exponga* rechazos y reivindicaciones. En París, el Arco del Triunfo y los Campos Elíseos, de un lado, la Bastilla y las plazas de la República y la Nación, del otro, son particularmente reveladores de esta apropiación antagonista de los espacios simbólicos de la ciudad” *Ibidem*, p. 133.

16 “El aceleramiento de la teatocracia en el curso de los últimos años” es un precipitado del mundo presente caracterizado por tres rasgos básicos: “la crisis de la representación, causa de debilitamiento político; una menor capacidad de dominio sobre la dinámica del orden y el desorden, de la estabilidad y el movimiento, frente a la complejidad creciente y al abandono de los antiguos procedimientos de ‘desactivado de los procesos explosivos’, y, por último, la exasperación de lo espectacular, debida a la irrupción de la imagen y a la influencia de los medios de comunicación de masas, aunque siempre en el marco de una continuidad” G. Balandier, *op. cit.* p.12.

se gestiona la organización social son imprescindibles para la existencia de la sociedad misma. Constituyen el conjunto de significantes poderosos que configuran el ámbito del ordenamiento civil, y que tienen eficacia en orden a la constitución real de reyes, profesiones, profesionales, propiedades y propietarios, matrimonios, descendencia, ciudadanos reconocidos y excomulgados o exilados, honores que son poderes y penas que son privación de poder, etc.

Todos esos ritos aparecen referidos a un plano de representación abstracta en que se representa el poder, el ser y el deber ser, en el que se homogeneizan y desde el que regulan las diferentes funciones sociales. Eso es, en efecto, la ley, los códigos y las constituciones, desde el código de Hamurabi y la constitución de Atenas, hasta los códigos y constituciones de los países del Occidente contemporáneo, una representación abstracta del poder, del ser y del deber.

3) En tercer lugar, los ritos religiosos de resolución de conflictos y reivindicación del derecho, en concreto las ordalías y diversas modalidades de juicios de Dios, generan el ámbito de los procesos judiciales, como liturgias de manifestación de la verdad, y en general el ámbito del derecho.

Las representaciones judiciales, los procesos en el fuero civil y en los diversos fueros particulares posteriores (fuero científico, bélico, militar, deportivo, etc.), derivan de un tiempo en que “la única defensa posible de los derechos subjetivos fue la *vis*” o sea, la pura fuerza física.

En un segundo momento la *vis* fue reemplazada ya en época histórica en Roma por el *fas* o derecho sacral.

“Este antiguo *fas*, de modo casi inconsciente y sin ninguna directriz estrictamente racional fue sustituyendo lentamente la vieja lucha violenta y real de la *vis* por una lucha aparente y reglada, pero lucha al fin y al cabo, con su árbitro que vigila el cumplimiento exacto de todos sus ritos. [...] Conservado así el rito con carácter sacral, deberá ser considerado a partir de ahora vencedor no aquel que pudiera manifestar una mayor *vis* o una más clara *potentia*, como tal vez sucedió milenios antes, sino aquél que mejor supiera cumplir las reglas precisas y rituales de la ordalía”¹⁷.

La emancipación del elemento verbal de estos ritos da lugar a relatos sobre el modo de proceder los litigantes, lo que constituye el conjunto de mitos sobre determinadas hazañas heroicas y también la prosa que contiene el derecho procesal. Por otra parte, en la medida en que los mitos de los liti-

17 José Luis Murga, *Derecho Romano clásico II. El proceso.*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Zaragoza, 1983, pp. 21-22. Cfr. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 37-88.

gios relatan también los motivos de éstos y las soluciones correspondientes, se genera también la prosa jurídica sobre lo que es propio de cada individuo y sobre los modos legítimos de poseer y de desposeer, es decir, el contenido del derecho civil.

Así pues, el derecho empieza siendo, antes que nada, derecho procesal, aunque su contenido (los conflictos entre individuos) fuese originariamente civil.

De esta manera surge una nueva etapa en la manera de organizar la defensa de lo propio en Roma que es la del *ius* (y que según Virgilio se diferencia del *fas* únicamente en que éste tiene carácter religioso y aquél carácter meramente humano o civil).

Finalmente, la cuarta época está presidida por la *lex*, y en ella el proceso se centra por primera vez en las cuestiones sustantivas de fondo que afectan a los litigantes más que en la corrección del ritual y en las cuestiones de procedimiento¹⁸.

En la fase del *ius* y la *lex*, el derecho ya no tiene la forma de mito sino la de logos. Pero entonces, los enunciados verbales de las representaciones judiciales (significantes impotentes a fin de cuentas) están asociados con los significantes poderosos que son los imperativos del poder político y su eficacia para poner en marcha la fuerza física del ejército, policías, etc.

El momento del *ius* y de la *lex* se corresponde ya con el momento de la interiorización del derecho. Entonces empieza a tener relevancia la *acción* según la intención subjetiva por contraposición al *hecho* como acontecimiento físico, que era lo únicamente considerado en la fase anterior.

En la época heroica Edipo es culpable de crímenes horribles, de matar a su padre y de unirse sexualmente con su madre. Esos son los hechos y según ellos se asigna la responsabilidad y el castigo. No importa que Edipo no sepa que ese hombre al que mata es su padre ni que esa mujer con la que se desposa es su madre.

“La autoconciencia *heroica* (tal como aparece en las tragedias antiguas, edipo, etc.) No se ha elevado aún de su simplicidad a la reflexión de la diferencia entre *hecho* y *acción*, entre el suceso exterior y el propósito y conocimiento de las circunstancias, así como tampoco se atiene a la dispersión de las consecuencias, sino que asume la responsabilidad por el alcance total del hecho”¹⁹.

A medida que se genera el plano de la representación abstracta, el individuo se va representando en él según las diferentes cualidades de sus diferentes capacidades, según las cualidades de su eficacia física, de su habilidad

18 *Ibidem*, pp. 23-24.

19 Hegel, *Filosofía del derecho*, § 118.

técnica, de su sabiduría, de su voluntad libre, etc. Entonces puede empezar a tenerse en cuenta que lo propio del hombre es la acción intencionada, y el derecho empieza a imputar los actos de una manera diferente.

La acción deja de considerarse en su materialidad, que ahora empieza a parecer mecánica, y pasa a atenderse a la “intención”, o sea a la autonomía del sujeto. Entonces el sujeto puede diferenciarse también de unos derechos que son roles, papeles, personajes, y de los que antes no se diferenciaba.

4) En cuarto lugar los ritos religiosos de intercambio de mujeres (el único de entre los bienes raíces conocidos en el paleolítico²⁰) constituyen uno de los puntos de partida para la generación de valores económicos de cambio máximamente abstractos, desde los diferentes tipos de amuletos hasta la moneda.

Las formas más remotas de objetos intercambiables son las representaciones del poder productivo y adquisitivo del *mana*, del tótem, del clan o del dios en huesos, conchas, piedras, etc. Posteriormente los objetos intercambiables pasan a ser las representaciones del cabeza de un clan o de una estirpe particularmente divina y poderosa, como el faraón de Egipto o como el emperador de Roma. Finalmente, los objetos son representaciones de una estirpe civil pero no menos poderosa como el banco de Amsterdam, el de Inglaterra o el de España.

El proceso que va desde el amuleto con poder totémico hasta la moderna acuñación de moderna es complejo y lento. Marcel Mauss señaló la incongruencia que hay en transferir las categorías económicas contemporáneas a las relaciones de intercambio de los pueblos sin escritura²¹, pues en la mayoría de los pueblos existe, junto a un comercio análogo al de las sociedades del occidente contemporáneo, otro más primitivo y de características diferentes.

Por lo que se refiere a la moneda y las formas occidentales de intercambio económico, el origen es tan diverso, y sus funciones tan heterogéneas, que su asimilación a lo que en el occidente actual se denomina moneda y dinero puede resultar más confusa que esclarecedora ²²

20 Cfr. J. Atalí, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1989, pp. 43 ss-

21 “Nada hay más falso que la famosa noción del ‘trueque’. Toda la especulación al respecto, de Adam Smith, partió de error de Cook al interpretar el intercambio de regalos de los polinesios como si fuera un intercambio de objetos”, M. Maus, *Introducción a la Etnografía*, Istmo, Madrid, 1971, p. 226.

22 “La moneda es un fenómeno más frecuente de lo que se suele creer. En Australia, incluso, algunos cristales de roca considerados preciosos, pueden servir de moneda en cierto sentido”. Hay monedas que corresponden “a materias primas o a objetos preciosos como cuarzo, ámbar, nefrita... Los habitantes de Acakpané conocen incluso un dios del cambio” La moneda existe en toda América del Norte. “Los esquimales, toda la Melanesia y una parte de Polinesia conocen la moneda: los maoríes practican el culto del jade”. En Samoa utilizan como moneda algunas esteras que sirven al mismo tiempo de blasones”. Se ha usado como moneda la sal, el tabaco, el vino, la cerveza y diversas cabezas de ganado, esta en concreto “era la moneda original del mundo clásico mediterráneo; en latín, pecunia viene de pecus=ganado”. Cfr. M. Mauss, *op. cit.* pp.232-233 y nota 19.

Con todo, a partir de los estudios de antropología simbólica, especialmente los de Polanyi, es cuando se empieza a comprender la heterogeneidad y diferencia funcional de las actividades económicas más antiguas y su relación con las modernas, es decir, su gradual encauzamiento en el proceso de constitución de un plano general de homogeneización.

Según los estudios mencionados, la génesis del plano de representación homogénea arranca de los siguientes factores o momentos diferenciados: 1) “el comercio y el dinero tienen un origen independiente del mercado”, 2) “el dinero, el comercio y el mercado internos se originan independientemente del dinero, el comercio y el mercado externos” y 3) en la sociedades de no mercado la reciprocidad y la redistribución tienen una función integrativa, especialmente las implicadas en la organización social básica y en la administración política.

No se puede entender la economía originaria aplicando las categorías de la economía actual porque la historia de la economía es precisamente la de la integración de factores inicialmente heterogéneos. “El dinero primitivo no es un dinero que sirve para todos los objetivos económicos, sino dinero referido a un fin. Por ejemplo, diferentes objetos son empleados por regla general en los diferentes usos del dinero. Los diversos usos del dinero son, por tanto, institucionalizados independientemente unos de otros”²³

El paso decisivo hacia la homogeneización de las formas heterogéneas de ‘dinero’ guarda relación con la radicalización de la diferencia entre poder sagrado y poder civil, y tiene lugar en Grecia. Dicho paso es la acuñación de moneda, que se sitúa coincidiendo “con acontecimientos políticos como la tiranía y acontecimientos estéticos como la tragedia”²⁴.

La acuñación de moneda en Grecia instaura una práctica de resolución de diferencias cualitativas en un todo de una única cualidad, práctica que opera inconscientemente a la hora de pensar y hablar de actividades no comerciales.

Así, “Heráclito describió el intercambio monetario de mercancías en un símil complejo y en una serie de metáforas cuyos lógicos intercambios de significado definen de forma única la simultánea compra y venta de mercancías que se obtiene en la transferencia monetaria”. En efecto, en uno de sus fragmentos Heráclito declara que “canje del fuego son las cosas todas, y de

23 Karl Polanyi, *Notes on Primitive Money*, apéndice a *The Semantics of Money-Uses*, en *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Columbia University Press, New York, 1977, pp.403-411.

24 Marc Shell, *Dinero, lenguaje y pensamiento*, FCE., México, 1985, p.12.

todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías”²⁵.

A tenor de estas y otras metáforas semejantes se puede percibir el modo en que las ceremonias religiosas, las prácticas económicas y las teorías filosóficas se entrecruzan en la formación de un plano general de homogeneización que es el de la representación universal abstracta. En él pueden luego expresarse conceptualmente todas las realidades y actividades a partir de lo que Parménides llamó la unidad del ser y el pensar, el plano de lo que más tarde llegará a denominarse la presencia o la objetividad en general.

4.- El plano representativo en el orden estético y ético y en el orden retórico y lógico.

5) En quinto lugar, de los ritos de generación y regeneración del cosmos, de los campos cultivables, de las estirpes, de las ciudades y de las instituciones, se emancipa el elemento verbal dando lugar al *arte* y la *moral*. En ese proceso surgen los mitos en forma de relato verbal como canto y como *poesía*, y en forma de representación agonal como *tragedia*.

La representación artística parece surgir en la forma de cultos intempestivos en los que emerge el lenguaje puramente enunciativo. El contenido de ese lenguaje es inicialmente el mito. En él la palabra poderosa del ritual se convierte en la palabra impotente del relato histórico, que no tiene en sí fuerza sagrado ni eficacia divina, sino solamente capacidad evocadora y memorativa. Así, el mito emerge en la lírica, la épica y la tragedia, y en esta última emerge también la ética como diferenciada y autónoma respecto de la religión.

Por lo que se refiere a *la forma de la representación teatral*, la tesis más plausible al respecto es la de que la tragedia surge a partir del momento en que los ritos religiosos, ampliados, diferenciados y multiplicados, constituyen ya un repertorio suficientemente amplio de funciones litúrgicas como para que se repitan algunas de ellas por exigencias de memoración, de solemnidad, de concentración de población, de devoción, etc., Fuera del tiempo o del lugar estrictamente adecuado a la celebración. Es decir, las representaciones artísticas surgen como cultos intempestivos, aunque impregnados al principio de un fuerte sentido religioso.

²⁵ De *Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, ed. de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 1988, Heráclito, frag. 54 (Diels Kranz, 90).

La fuerza, el tótem o el dios personal podían ser invocados o venerados en un momento no adecuado, en un lugar impropio, por una persona que no fuese la investida del correspondiente poder sagrado, para una finalidad diferente de la habitual.

Todo eso podía tener un sentido lúdico inocente, devoto, y, a la vez, imprudente pero tolerablemente transgresor, y ser requerido por las circunstancias, como un nacimiento o una muerte inopinados, como una fiesta que se desea celebrar aun estando ausentes las autoridades, como el arranque de un 'laico' que se siente inspirado e imita la función sagrada ante un grupo que de algún modo lo desea o lo requiere, como imitación de ceremonias extranjeras en tanto que ajenas, o con ánimo de hacerlas propias. Así es como los griegos celebraban los cultos de una divinidad oriental a la que correspondía el nombre de Dionisos, celebración para designar la cual utilizaron el término de 'mimesis', como ya se ha señalado²⁶.

"En realidad, el Teatro propiamente dicho surge cuando un mismo como²⁷ puede variar su repertorio y el lugar y tiempo de representación del mismo. Ello implica que tome un carácter lúdico, lo que no excluye que subsista todavía un ligamen con la religión. Pero este carácter lúdico es anterior incluso a la existencia del repertorio; en realidad los límites son difíciles de trazar". Esto no quiere decir que la comedia sea anterior a la tragedia en ningún caso, quiere decir que el carnaval es simultáneo a la tragedia o incluso anterior a ella²⁸.

Por otra parte, que el carnaval sea anterior o simultáneo a la tragedia significa no sólo que la diferencia entre lo sagrado y lo profano surge desde el principio de la formación del cosmos humano. Más radicalmente aún, significa que la emergencia de un cosmos dado es simultánea con la conciencia de que ese cosmos dado oficialmente (tanto sagrado como profano), no es lo

26 "El hecho es que hemos encontrado cofradías que celebran rituales carnavalescos en España y que hay en todas partes otras comparables. En Francia estaban en la edad media las *campagnies de fous* y la *jeunesse*; en Italia las *abbazie* y otras asociaciones. Con frecuencia se trataba de un privilegio legalmente sancionado. En Alemania, en la edad media, sólo determinadas confraternidades podían enmascararse. Bajo Felipe el Hermoso, sólo los tejedores estaban autorizados en Francia a presentar el *ludus* de Adán y Eva" F. Rodríguez Adrados, op. cit., p. 553.

27 El *como* es "un coro que se desplaza para realizar una acción cultural, con procesión y danza", F. Rodríguez Adrados, op. cit., p.

28 "El hecho es que hemos encontrado cofradías que celebran rituales carnavalescos en España y que hay en todas partes otras comparables. En Francia estaban en la edad media las *campagnies de fous* y la *jeunesse*; en Italia las *abbazie* y otras asociaciones. Con frecuencia se trataba de un privilegio legalmente sancionado. En Alemania, en la edad media, sólo determinadas confraternidades podían enmascararse. Bajo Felipe el Hermoso, sólo los tejedores estaban autorizados en Francia a presentar el *ludus* de Adán y Eva" F. Rodríguez Adrados, op. cit., p. 553.

absoluto, puesto que se puede ridiculizar. Es decir, lo que surge a la vez que el cosmos oficial es la risa pero no como pasión subjetiva sino como acontecimiento social institucionalizado, o sea, como carnaval.

Cierto que las representaciones carnavalescas podían degenerar en el caos y conjurar el poder satánico, invirtiendo la mimesis de *poiesis* en mimesis de aniquilación, pero precisamente su limitación temporal, espacial y gremial imponía un límite a las posibilidades negativas²⁹.

Por lo que se refiere al *contenido de la representación teatral*, se trata, como en las funciones litúrgicas, de las acciones de los dioses y los héroes. Pero ahora en forma de relato, o sea, *mito*.

Ser alguien digno y hacer algo digno es ser un dios, o un casi-dios, un héroe, o ser como ellos, imitarlos, vencer como ellos y padecer como ellos. A ese es al que los dioses aman más, pues “Zeus, el de brillante rayo,/ se interesa por los hombres/ que aspiran con ardor/ a conquistar gran gloria/ y un respiro de sus fatigas”, como lo canta Píndaro³⁰.

Esquilo también canta, y además representa en templos, delante de un muro (en lugares cubiertos que en su época se llamaban *skené*, escenario), las actuaciones, hazañas y padecimientos de Hércules, de Prometeo, Agamenón y Orestes, del rey de Persia y del de Tebas.

Alguien, inicialmente un sacerdote y después un hombre común (en ningún caso una mujer), se ponía la máscara (*prósopon*) de Atenea o de Agamenón, y cantaba sus acciones, las hacía resonar, *personare*. Las cantaba frente a una fila de personajes, de enmascarados que ejecutaban danzas, *orchestys*, rodeando al protagonista en un semicírculo llamado *orchestra*³¹.

El protagonista, el vencedor, se separaba del coro, que acogía y reflejaba sus acciones, su canto.

Cantar y danzar puede hacerse distanciándose, separándose alguien del fondo indiferenciado, y convirtiendo el fondo en escenario, y al mundo, a los demás y a los dioses, en comparsas primero y en espectadores después.

Cantar y danzar son la expresión de la vida que brota, el surgir que se mantiene, y por eso se hacen siempre como si fuera la primera y única vez³², y si no, no se hacen, o bien inician un proceso de pérdida de significado o de

29 Cfr. Uwe Schultz, *La fiesta, de la saturnales a Woodstock*, Alianza, Madrid, 1994. Cfr. Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, Península, Barcelona, 1988.

30 Píndaro, *Olímpica VIII*, 3-7, en *Obra completa*, Edición de E. Suarez de la Torre, Cátedra, Madrid, 1988, pag. 104.

31 Cfr. G. Baty y R. Chavance, *El arte teatral*, FCE, México, 1983 (orig. 1932), pp. 9-47.

32 Así es como ocurre en la mayoría de las celebraciones litúrgicas de renovación, particularmente en la celebración cristiana de la eucaristía.

pérdida de poder originario y *regenerante*. Cantar y danzar también son ceremonias de renovación, de resurgir desde el origen, de abundar desde él en poder y de investirse de ese poder, son mimesis ritual, actividad.

Cantar y danzar son, como timbales y trompas, instrumentos que nos permiten “tocar”, interpretar el origen en la fiesta bautismal y en la funeraria, en la llegada y en la separación. En el canto y la danza se suelta la vitalidad, pero sin que se pierda en la dispersión, sin que se rompa, sino recogida en la unidad de la acción y de la ceremonia³³. La danza y el canto son mimesis de la *poiesis* originaria y en ellas acontece la unión, la comunión, con la fuerza primordial.

Por lo que se refiere al *lenguaje de la representación teatral*, de expresión de los mitos, se trata de la secularización del canto litúrgico y la emergencia de la *poesía*.

Junto a los ritos primordiales surgen también otros ritos centrados exclusivamente en la palabra, a saber, las adivinaciones, augurios, oráculos, etc., Y posteriormente los relatos épicos, los cantos líricos, los discursos, etc., Según una secuencia que va desde el canto y el verso hasta el lenguaje ordinario y la prosa.

En Píndaro y Parménides el logos es también, todavía, plegaria, y en muy pocas ocasiones es enunciación pura. En efecto, el tratado de Parménides es un poema, es el relato de una acción en lenguaje imprecativo, que conmueve.

Al pasar de la ceremonia ritual al plano de la representación abstracta, lo que era canto litúrgico se hace poesía, y al hacerse poesía reproduce de un modo completo en enunciados verbales lo que antes era en parte dicción, en parte acción, en parte contemplación, etc. La mitopoiesis puede así parecer, y ser realmente, una racionalización del rito, una explicación, un relato de lo que pasaba y se hacía en la celebración religiosa.

Al convertirse en poesía autónoma, el relato modela los trozos de canto litúrgico según exigencias de la nueva forma, para constituir un todo completo y estructurado. Por eso luego puede decir Aristóteles que “la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía canta más bien lo universal, y en cambio la historia lo particular”³⁴, y por eso la poesía se constituye como un orden epistémico autónomo.

Mýthos, en cuanto paso del rito a la forma, según el análisis de Hegel, es el momento de emergencia de la poesía, que ahora ya no es palabra litúrgica,

33 Cfr. Higinio Marín, *Concierto de una noche de verano, pro manu scripto*.

34 Aristóteles, *Poética*, XI.

sino palabra profana que como mimesis impotente pertenece al orden del conocimiento teórico, no al de la acción sagrada.

“*Mythos* es, en Aristóteles, precisamente lo que queda después de la desritualización de la poesía. [...] ss pura forma; trama, urdimbre totalmente desvinculada de eso de lo que el mito es relato, historia”³⁵.

En esta situación la poesía se despliega en un ámbito de representación autónomo respecto de lo sagrado, y así es como queda institucionalizada en “la *poética* de Aristóteles, es decir, en el primer análisis completo de la poesía dentro del pensamiento occidental”³⁶. Más aún, resaltando la autonomía de la estética, Aristóteles cancela la relación de la poesía con su raíz religiosa, y con ello la desvincula también de su relación con la retórica, que entonces se está constituyendo como el procedimiento para reconducir la palabra despotencializada a la fuerza sagrada originaria.

Finalmente, la *autonomización de la estética* acarrea también la *autonomización de la ética*.

En la tragedia también tiene lugar la emergencia de todo el potencial de la eticidad antigua como autónomo respecto de la religión.

La tragedia no consiste en una relación inmediata del hombre con los dioses, sino de los hombres con los hombres. Si se quiere, es un conflicto entre los dioses antiguos y los dioses nuevos, como aparece paradigmáticamente en la *Orestíada*, como un conflicto entre el orden tribal primitivo y el orden moderno de la *polis*, o sea, un conflicto del hombre con el hombre, como Hegel mostró en su análisis de Antígona.

En este conflicto, el hombre no puede recurrir al mandato de los dioses para saber lo que debe hacer porque los mandatos de los dioses son contrarios entre sí. Por eso se ve forzado a resolver por sí mismo, en un plano pura y autónomamente ético, un conflicto en el orden de la religión. El hombre elige entre unos dioses y otros, entre unos hombres y otros, y en esa elección se perfila su condición de autónomo respecto de lo divino, respecto del poder divino, su condición de poder autónomo, su *êthos*.

Así pues, a partir de la autonomización de la estética, y como resultante del mismo proceso, tiene lugar también la autonomización de la ética respecto de la religión. En la tragedia, el hombre tiene que hacer frente a unos deberes para los cuales no hay mandamientos religiosos. Los mandamientos religio-

35 Gianni Carchia, *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 18. Cfr. G. Carchia, *Orfismo e tragedia*, Celuc, Milano, 1979, pp. 72-77

36 Carchia, *op. cit.*, p. 17.

sos y los dioses resultan, más bien, de la elección que el hombre haga por un tipo de *polis* o por otra, por un *genos* (una estirpe) o una *polis*.

A partir de entonces, el sí mismo humano queda referido al ámbito de la representación abstracta, al ámbito de la máxima generalidad, como al escenario público en que tiene que resolver conflictos y alcanzar acuerdos precisamente mediante enunciados verbales. Por eso se representa a sí mismo también mediante enunciados verbales y por eso llega a definirse a sí mismo como el animal que tiene logos.

6) Por último, el plano de la representación abstracta y de los enunciados verbales se consolida definitivamente, ya en época aristotélica, en la diferenciación, a partir del *êthos* recogido y expresado en la poesía, del *páthos* recogido y gestionado en la retórica por una parte, y del *logos* recogido y gestionado en la lógica por otra, una lógica que rige tanto la ciencia (*epistéme*) como la sabiduría (*sophía*).

Aristóteles consuma la diferenciación de la poética y la retórica en el momento en que la retórica intenta todavía constituirse por referencia al primitivo sentido religioso de la 'persuasión' (*peithô*). La persuasión es, en el momento en que Gorgias elabora la retórica, el reconocimiento absolutamente inmediato, no alcanzable por ninguna otra mediación intelectual, de una realidad espiritual suprema que indirectamente produce conversión, redención.

La persuasión es un acto, no un proceso, mediante el cual el persuadido es ya siempre tal, se encuentra 'en estado de gracia' y no tiene necesidad de actuar para manifestar su ser, ni de beneficiar a nadie para obtener su gratitud ni ningún otro premio³⁷. En efecto, *Peithô* se representa en la compañía de las *Gracias* y de *Eros*, que a su vez forman el séquito de *Afrodita*, y, como las gracias, confiere una participación en la vida divina, introduce en ella al persuadido, ya que estar persuadido es precisamente eso, vivir con la vida de la divinidad.

Cuando después de Gorgias la retórica se convierte en una técnica para alcanzar un acuerdo, un convencimiento y un beneficio, y cuando entran en ella los enunciados argumentativos y veritativos, es cuando aristóteles sanciona la separación entre poética y retórica, por una parte, y entre retórica y lógica, por otra, en abierta discrepancia con las posiciones de Sócrates y Platón.

37 Cfr. C. Michaelstaedter, *La persuasione e la retorica*, M.A. Raschini, Milano, 1972, pp.40-46, citado por Carchia, *op. cit.*, pp. 31-33. Para el autor, esa realidad suprema es "el acto puro del ser en su estado de perfección".

Sócrates había radicalizado la oposición entre lógica y retórica en un momento en que el logos emergía como autónomo marginando completamente su raíz moral y religiosa. En esa situación, Sócrates se resistía a que la retórica se convirtiese en una técnica para obtener acuerdos manipulando los sentimientos con la ayuda de las reglas silogísticas y dialécticas de lo verdadero y lo falso. Su intento fue alcanzar lo absoluto como palabra moral y religiosa mediante la retórica genuina, y poner de manifiesto que “la persuasión no puede ser, como en la retórica sofística, el efecto del logos si, más radicalmente, el logos mismo no se funda en la persuasión”³⁸.

Sócrates fue el último intento de evitar la escisión de la filosofía respecto de la sabiduría y su asimilación a la *epistéme*.

De hecho, Sócrates culmina su actividad intelectual no con un razonamiento lógico y tampoco con un argumento sofístico, sino con un acto de máximo valor retórico, persuasivo, como es entregarse voluntariamente a la muerte. Dicho acto, a su vez, es un efecto derivado de una persuasión que se muestra, se difunde y se multiplica a través de él.

Ciertamente el martirio no constituye una demostración lógica de nada, y además puede ser explotado política y sofisticamente, pero sí puede ser expresión de la persuasión y puede a su vez provocar la persuasión en su sentido originario. Análogamente, el recurso de Platón al mito como punto de partida del filosofar responde a la pretensión de establecer la persuasión en su sentido originario como principio del logos³⁹.

El último paso en la despotencialización de la palabra es la determinación de su valor veritativo y representativo autónomo, que es lo que Aristóteles lleva cabo en su sistematización de la retórica y la lógica, para establecer la conexión no inmediata entre argumentación retórica y verdad lógica.

La representación lógica, lingüística, de lo que acontece en los diversos ámbitos de la vida humana y en los diferentes órdenes de realidad, permite expresar la diferencia entre lo que es verosímil y convincente, y lo que es verdadero; entre lo que es un buen argumento y lo que no lo es, y entre algo convincente porque es verdadero según las modalidades del logos humano y algo que es convincente porque es el principio radical y a lo que no se puede llegar a través de las mediaciones del logos humano.

Hay un residuo de poder en la retórica tras la sistematización aristotélica, que viene dado precisamente por su articulación, no inmediata pero tampoco extrínseca, con la lógica, y que guarda analogía con la eficacia que el

38 Cfr. G. Carchia, *op. cit.*, pp. 52-61.

39 *Ibidem*, p. 25-29.

poder político y judicial tiene mediante su conexión con los sistemas administrativos, policiales, militares, etc.

La retórica aristotélica establece los razonamientos correctos según lo más o menos probable y lo más o menos verosímil, según los asuntos en los que hay un acuerdo básico y pueden tomarse como punto de partida para lograr uno más amplio (lugares comunes, tópicos), y según los modos en que el ánimo puede ser llevado de un lugar a otro mediante el desplazamiento de los sentimientos de un objeto a otro y de una cualidad a otra.

Esto no tiene nada que ver con el poder religioso ni con el civil, pero es una técnica útil para ambos, y, como veremos más adelante, esta palabra despotencializada de la retórica, puede remover el orden socio-cultural de un modo que no es indiferente al poder religioso, político y jurídico.

Con la diferenciación y autonomización de la política, el derecho y la economía, por una parte, y la estética, la ética y la lógica, por otra, se constituye el ámbito de la representación abstracta y universal, o mejor aún, trascendental, que se caracteriza como el 'ser' uno coextensivo con el pensar, y que constituye el ámbito para la representación del sí mismo cósmico y del humano como realidad una idéntica a sí misma, que es como lo concibe Durkheim entre otros.

De los *ritos que reproducen* la generación del cosmos a partir del caos se llega así a la actividad intelectual que *concibe* la génesis del mundo a partir del ser y que *piensa* lo real a partir de los primeros principios. De una representación de la génesis del cosmos a través del poder y del hacer se llega a otra representación de esa génesis a través del decir.

La consistencia y permanencia del plano de la representación es lo que permite la aparición de la conciencia en la forma en que actualmente la conocemos. A partir de la consolidación de esta infraestructura formalizante, el poder entra en una relación nueva con el saber y con el decir. El pensamiento occidental se despliega en clave epistémica más que sapiencial, y empezará a verse constantemente en apuro para afirmar el acceso a la trascendencia, a lo 'otro', etc., Como iremos examinando a lo largo de estas páginas.

Dicho acceso queda en cambio abierto a través de la estética, como también iremos viendo, y en concreto, a través en primer lugar de la categoría de lo sublime (*Hýpsos*), que hace su aparición en la obra atribuida a Dionisio Longinos hacia el siglo I⁴⁰. En segundo lugar a través de los pensadores que en la historia occidente se ocupan de lo informalizable, y, finalmente en el siglo XX, a través del conocimiento de otras culturas que no operan con esa infraes-

40 Edición española, Anónimo, *Sobre lo sublime (Peri Hypsous)*, Bosch, Barcelona, 1977.

estructura formalizante. Pero esa infraestructura es, como iremos viendo, la que ha determinado las diversas representaciones del sí mismo y, en concreto, la que ha presidido la elaboración occidental del concepto de persona.

5.- La máscara del 'proto agonista'. Emergencia del individuo.

Si volvemos atrás y preguntamos como podía ser la autoconciencia de Victor de l'Aveiron, de los *sapiens* preparlantes o de los indios apalaches, podríamos responder que sería tan diferenciada como diferenciadas fueran sus actividades y los símbolos para representarlas.

En primer lugar, en el caso de Victor y los *sapiens* preparlantes, su autoconciencia sería muy próxima a la autoconciencia animal, y consistiría en la conciencia de su cuerpo a través de las sensaciones, los sentimientos somáticos y las acciones corporales.

En segundo lugar, en el caso de los apalaches o de los *sapiens* descubridores del fuego, su autoconciencia podía tener más registros. La conciencia de sí podía ser conciencia de los ritos, y mediante ellos, conciencia del poder del tótem y del poder propio, sin diferenciarse el sí mismo de ese poder ni de ese tótem⁴¹ La conciencia de sí podría ser conciencia del sentir y del hacer.

En tercer lugar, más adelante, según las quiebras del ordenamiento sociocultural y el incremento de la complejidad social, la autoconciencia podía diferenciar el sí mismo del conjunto de los factores culturales en un primer momento, e identificarse alternativamente con varios de ellos después. La conciencia de sí mismo podía ser conciencia de interioridad, o sea, de plegaria, de voluntad política, de intención moral, de posesión y de propiedad, etc.

En cuarto lugar, la autoconciencia podía encontrar el sí mismo de modo preferente y primordial en una función, o en una genealogía, o en una actividad, o en un padecimiento. Así, Agamenón y Ulises cifran su identidad en los roles socialmente reconocidos y alcanzados mediante nacimiento y mediante hazañas. Sócrates la cifra en su conciencia moral y en su ideal de sabiduría y justicia, de modo similar a como lo hace Antígona en relación con sus deberes familiares. Por su parte, Medea cifra su identidad en su orgullo de esposa, y Narciso en sus sentimientos.

41 Los trabajos más clásicos dedicados por los antropólogos a la identificación del sí mismo en relación con los otros, son tal vez el de Marcel Mauss *Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'*, en Obras de M. Mauss, 3 vols. Barral, Barcelona, 1972; el de Maurice Lévy-Bruhl, *Do Kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, Barcelona, 1997, y el de L. Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, (1927), tr. de Eugenio Trías, Península, Barcelona, 1974.

El arco que describe la autoconciencia humana en sus diferentes formas, desde el *sapiens* preparlante hasta Ulises primero y Narciso después, manifiesta el modo en que el sí mismo es representado según la infraestructura formalizante brindada en cada momento por el sistema cultural.

Eso es lo que nos interesa continuar examinando ahora, la representación del sí mismo antes de la constitución del plano de la representación abstracta, y después, a partir del momento en que dicho plano se consolida como paradigma onto-teo-lógico.

El concepto de 'yo' y el de 'alma' pueden ser elaboraciones derivadas de un concepto primordial que designa, como señala Durkheim, el poder o la fuerza originaria e indiferenciada, de carácter sagrado pero no personal. De ese poder se han ido derivando las cualidades que forman los atributos divinos en las diversas religiones y que, ciertamente, tampoco tienen carácter personal, como la audacia, la rapidez, la potencia física, la fecundidad, la belleza, etc., que se pueden encontrar en diversos animales y vegetales y en los acontecimientos climáticos, en el firmamento, etc.

Son cualidades físicas que los primitivos humanos aprenden a signar y con cuyos nombres designan también a los individuos del grupo y las funciones que realizan, generando así un cosmos físico y un cosmos social como hemos visto⁴².

El individuo es una parte del grupo, y no recibe poderes, ni lleva a cabo actividades, ni se comprende a sí mismo más que en sus determinadas relaciones con todos los demás. El grupo es uno, pero las actividades que forman el conjunto de su vida son muchas, y por eso también lo son las máscaras, los cantos y las danzas⁴³.

La máscara del chaman y la del jefe son distintas, expresan poderes distintos y, a diferencia de los tatuajes permanentes, se usan solamente en determinadas ocasiones; en las funciones de ejercicio del poder numinoso correspondiente. Las máscaras funerarias se usan para captar el espíritu vital del que muere, con objeto de apropiárselo, de darle acceso al puesto adecuado en la otra vida, de evitar que quede como una fuerza errante y peligrosa, como alma en pena vagando por las eternidades, etc. Las máscaras carnavalescas permiten la exteriorización de tendencias demoníacas, satánicas e inferiores, y tienen funciones catárticas y exorcizantes.

42 E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993, libro II, caps. 6-9.

43 Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1975, tercera parte.

Las máscaras de caza, de ritos agrarios, iniciáticos, y otros episodios de la vida, se distinguen unas de otras, se guardan como objetos de culto, y se utilizan en los momentos apropiados⁴⁴. Las máscaras representan una determinada función más que un individuo singular e irrepetible, aunque la función sea llevada a cabo sólo por un individuo, por ejemplo el chaman, que se enfrenta a las fuerzas maléficas mientras los demás gesticulan, susurran o guardan silencio unánimemente, como participantes que corean la acción, y no solo como espectadores que la presencian.

La función es desarrollada por un individuo, pero no es su individualidad irrepetible lo que representa sino el poder que le confiere el grupo para esa actividad⁴⁵. Para ello se puede usar la máscara de algún dios, o de algún héroe, como apolo o aquiles, o bien utilizar algunas de sus herramientas o armas, que también son singulares e irrepetibles⁴⁶.

Poco a poco, a medida que las ceremonias litúrgicas se hacen intempestivas, los dioses y los héroes se alejan en el tiempo y se diferencian de los demás seres vivientes en general y de los demás seres divinos y humanos en particular.

Diferenciarse de los demás implica mantener la referencia a ellos; quedar uno como figura y los otros como fondo. El que se destaca, generalmente lo hace debido al relieve que tiene una determinada actuación, por ejemplo oponerse a las fuerzas maléficas que provocan la enfermedad, la muerte o el hambre, y superarlas. El que se opone, el que lucha y el que compite, se denomina *agonistés* en lengua griega, y al primero que lo hace o al que lo hace el primero, *prôtous* El 'proto-agonista' es el que primero realizó actuaciones que los demás pueden repetir, representar.

El protagonista es, de este modo, un ejemplo a imitar, un *paradeigma*. Así adquirieron forma actuaciones admirables y diferentes; cada vez más acciones, admirables por su provecho y utilidad, y esa diferenciación de las actuaciones, acciones, actividades, fue a la vez ejercicio del poder, emergencia de

44 Cfr. J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, cit. pp. 614 ss

45 En nuestra cultura las marcas en unos casos son individualizantes, como por ejemplo el caso de "la sombra de ojos exclusivamente tuya que la gama Margaret Astor te permite conseguir", pero también hay marcas que señalan la identidad grupal o de clase, como por ejemplo, "entonces llegaste tú, con tu aire de hombre de verdad. MEN, el perfume del hombre", o la bata verde pastel con la que los doctores adquieren definitivamente su carácter de expertos inmediatamente antes de entrar en quirófano.

46 En nuestra sociedad, se puede llevar la indumentaria de Che Guevara o Búfalo Bill, o el peinado de Estefanía de Mónaco y la nariz de Jodie Foster, y también eso confiere cierto sentimiento de individualidad compartida, de identidad expresada en unos cauces ya determinados, según un papel y un guión ya escrito.

formas, toma de posesión, invención de funciones y normas, imposición de nombres y división del trabajo social.

Cuando termina la representación el protagonista se quita la máscara y ya no ejecuta ni canta acciones gloriosas, memorables. Ya no es un personaje, no es nadie, y vuelve a disolverse en el fondo indiferenciado del coro. Quizá recuerda que antes ha actuado y que fue alguien, que tuvo que elegir entre su identificación con los antiguos dioses, las Erinias, y su identificación con los nuevos, Apolo y el rey de Tebas⁴⁷, y entonces cae en la cuenta de que ahora es simplemente un hombre que va de hombre.

Entonces aparece la función de hombre, el concepto hombre y la conciencia de serlo. Entonces es cuando Platón interpreta a Ulises como 'el hombre' que no quiere ser otra cosa que hombre, y que se subraya con el adjetivo de 'corriente' o 'vulgar'. Eso es lo que quiere ser Ulises en su reencarnación⁴⁸. Pero es posible porque ya antes Ulises había aparecido como aquel que no representa a ningún dios ni quiere ser un dios, sino como el que va de hombre y quiere ser hombre⁴⁹. Pero no se es un hombre en general, sino un individuo que va de individuo, de sí mismo.

Se tardarán siglos para que el griego y el latín, lenguas en que los pronombres personales se expresan como modulaciones de las formas verbales, dejen paso a lenguas en que los pronombres personales se expresan con partículas autónomas bien diferenciadas de los verbos y que permiten una mayor claridad en la expresión de los sujetos de las acciones⁵⁰. Pero el individuo emerge ya para sí mismo ahí, cuando se quita la careta y se diferencia de sus roles de una manera claramente perceptible.

Ser sí mismo sin herramientas, sin armas, sin tatuajes, sin cantos, puede resultar incómodo ante los demás y ante uno mismo. Uno puede no saber cómo comportarse, cómo poner las manos o los brazos, qué decir entonces y de qué manera, cómo entonar la declamación y componer la mímica, en definitiva, cómo ser.

El silencio puede resultar tenso, amenazante, como un peligro. Los demás actores pueden haber desaparecido, y también el coro, los que forman la orquesta. Con todo, el escenario no desaparece. Los espejos están vacíos, pero están, y uno mismo también. Esa es la forma de la conciencia y la autoconciencia que surge del desarraigo y el cosmopolitismo, lo que Hegel llamó la con-

47 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE., México, 1981, pp.275-279.

48 Platón, *República*, X, 620 c.

49 Así es como lo describe Platón en el libro X de la *República*, en el mito de ER el armenio.

50 Cfr. N. Elias, *Teoría del símbolo*, Península, Barcelona, 1994, pp. 118 ss.

ciencia estoica, que es también conciencia de la humanidad como universal, según el plano de la representación abstracta⁵¹.

Al quitarse la máscara puede aparecer el sí mismo en su realidad profunda, puesto que ya ha surgido la diferencia entre profundidad y superficie. La cuestión entonces es qué hay en esa profundidad, quién es ese sí mismo, o qué es.

Algunos mitos chinos e hindúes representan al león, al dragón, al ogro, como suplicantes que acuden ante el dios que les ha creado pidiéndole víctimas a las que devorar para calmar sus ansias. El dios como respuesta, les condena a alimentarse de ellos mismos, y entonces se dan cuenta de que son una máscara, una apariencia, un deseo insaciable y vacío de toda substancia⁵².

En la raíz griega de nuestra cultura el drama transcurre en términos similares. Píndaro responde “llega a ser el que eres”, y Sócrates escucha del oráculo “conócete a ti mismo”. Como si en la respuesta “alimentaos de vosotros mismos” fuera también dicho “tenéis entidad suficiente para ser vosotros mismos”, “sois profundamente sustanciosos y substanciales”, “expresaros”, “realizaros”.

Píndaro enseña que en cada uno hay un “alma” dormida (el autor), que es lo mejor del sí mismo, y que despierta y actúa cuando duerme⁵³. Sócrates parece seguir un camino diferente. La actuación va precedida de un interrogar “qué es”, como si le resultara inquietante la indeterminación de los papeles, de los personajes y del decorado, como si necesitara un guión bien definido como punto de referencia para lo que se está haciendo o lo que va a hacer, como si necesitara tener dibujado en el plano de la representación abstracta lo que es y lo que debe ser⁵⁴.

Tanto en el caso de Píndaro como en el de Sócrates el acontecimiento de quitarse la careta ya ha tenido lugar. Quizá desde los tiempos de Ulises, el sí mismo se ha quedado sólo, sin nada, sin tatuajes, desnudo.

A esas alturas del Neolítico las sociedades urbanas habían adquirido una complejidad suficiente como para que el intelecto se hubiera diferenciado de la imaginación y sobre su amplio y bien amueblado fondo las imágenes se desplegaran en sorprendente contraste. A partir de entonces las representaciones tenían “igual valor para todo hombre y, consiguientemente, [eran

51 Cfr, Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, cit. pp. 121-128

52 Esa es al menos la interpretación de Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, pag.618.

53 Cfr. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, cap. V., F.C.E., Madrid, 1982.

54 Para Tomás Calvo, el sí mismo al que Sócrates refiere la sentencia del oráculo delfico es el intelecto, el nous, y no la substancia individual. Cfr. *El sujeto en el pensamiento clásico griego*, en Vicente Sanfélix, *Las identidades del sujeto*, Pre-Textos, Valencia, 1977, pp.59-72.

ya] universalmente comunicables”⁵⁵. Los seres humanos se habían mirado a la cara y se habían mirado a los cuerpos. Y entonces, con un estruendoso estallido, les conmocionó algo que parecía oculto en las profundidades más sublimes: la belleza.

La consolidación del plano de la representación abstracta había permitido la emergencia de la belleza como diferenciada de la utilidad, del arte como diferente de la técnica, aunque la terminología específica para cada ámbito de actividades diferenciadas no se estableciese hasta el Renacimiento.

Esa belleza tenía tanta fuerza, que sin duda podía ser la clave para explicar y comprender el origen del mal en el mundo (la hermosura de Pandora), la expansión hacia Oriente y las guerras de Troya (rapto de Helena), la expansión por el Mediterráneo (rapto de Europa), y todos los acontecimientos importantes de lo que, por expresarse en ese plano de la representación abstracta, ahora empezaba a llamarse “la historia”⁵⁶.

Cuando hace eclosión ese autodistanciamiento en que consiste la conciencia, emerge también el silencio que se oye, la nostalgia, la belleza, los sentimientos amorosos, y la propiedad, como señala Rousseau⁵⁷. Entonces la palabra empieza a ser otra cosa que acción y poder, otra cosa que danza y canto, empieza a ser *mera* marca visual y *mera* marca sonora, empieza a ser enunciado verbal, prosa, ciencia.

55 Kant, *Crítica del juicio*, § 9.

56 Ciertamente Heródoto comenta, a propósito del rapto de Helena y Medea, que “desde luego, es evidente que, si ellas, personalmente, no lo quisieran, no serían raptadas”, pero no pone en duda que la belleza de una mujer sea el motivo de esos y otros acontecimientos históricos, y explica cómo en otros casos es fuente de poder político y económico. Cfr., Heródoto, *Historia*, I, 4; cfr. I, 8-13, episodio de Candaules y Giges; cfr. I, 196, procedimiento de los babilonios para casar a las mujeres feas utilizando el dinero obtenido mediante el casamiento de las guapas. Gredos, Madrid, 1984.

57 Cfr. J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.

Capítulo 3

ELABORACIÓN OCCIDENTAL DEL CONCEPTO DE RAZÓN. EL PARADIGMA ONTO-TEO-LÓGICO

1.- El concepto occidental de razón. Razón y cultura.

En la historia de la cultura occidental, una vez que el conjunto de mimesis rituales genera un sistema cultural y una cosmovisión, y una vez que se consolida el plano de la representación abstracta y se inicia la hegemonía cultural de la *epistème*, la reflexión teórica asume la tarea de dar cuenta racionalmente de toda la cultura. A esas alturas, el pensamiento todavía no ha captado como viable la tarea de dar cuenta culturalmente de la razón.

Se acepta muy pronto que “los elementos [de los números] son los elementos de todas las cosas [... y] que el número es principio de los seres, a la vez materia, afecciones y estados”, como sostienen los pitagóricos según refiere Aristóteles¹, y eso se reafirma y sanciona más tarde cuando se acepta que “en el principio era el logos” tal como lo formula el evangelio de Juan², por mucha que sea la diferencia entre los conceptos de logos pitagórico y ioánico.

En esas afirmaciones va implícita la creencia de que la razón es más radical que la cultura, más originaria, más principal, y la de que lo anterior es mito. Pero ahora, a partir del estreno esplendoroso de la razón reflexiva, el término mito tiene el sentido de engaño o falsedad o, peor aún, de ausencia de inteligencia alguna.

Si en cambio se cree que “en el principio [...] la tierra era algo caótico y vacío” tal como empieza la biblia judeocristiana³, o bien que “en primer lugar existió, realmente, el caos” como figura en la *Teogonía* de Hesiodo⁴, entonces volvemos al ritual y al mito, a la cultura, como más radical que la razón, más originaria y más principal, como la matriz de ella.

Con la emergencia del logos y del individuo, el término razón empieza a entenderse no sólo en el sentido de capacidad o facultad humana, sino principalmente en el sentido de conjunto de leyes lógicas, de reglas y procedimientos para proponer y aceptar conocimientos sobre lo real y normas para la regulación de comportamientos.

1 Aristóteles, *Metafísica* 985 b23.

2 Ioan, 1,1. *La Biblia de Jerusalén* traduce: “En el principio la Palabra existía”.

3 *Génesis*, 1,2.

4 Hesiodo, *Teogonía*, 117.

Cuando hay deficiencias en el uso de esas leyes y reglas se suele decir de alguien o de algo que es irracional, en cambio, cuando las deficiencias se registran en la facultad humana se dice de alguien que está loco.

Desde la emergencia del logos en la Grecia antigua, nuestra cultura registra una diferencia entre locura e irracionalidad, que no se encuentra en todas las culturas, y que es indicativa de que el término razón, en el sentido de conjunto de leyes lógicas, es un concepto derivado y elaborado reflexivamente durante la historia del mundo occidental. No obstante, la cultura en tanto que conjunto de prácticas y de relatos, en cuanto que repertorio de rituales y mitos, es más radical que la razón en relación con ese concepto de razón.

Antes se ha definido la cultura como el conjunto de procedimientos que les sirven a los grupos humanos para sobrevivir y como el conjunto de las formalizaciones de lo real efectuadas por esos mismos grupos. La diferencia entre ambas definiciones, y también la diferencia entre cultura y razón, podría parecer superflua en la medida en que la razón es también actividad formalizadora y conjunto de formalizaciones.

Sin embargo la diferenciación es pertinente por varios motivos. En primer lugar, porque los animales también formalizan la realidad al comportarse respecto de ella, al vivir y sobrevivir, y no suele denominarse cultura al conjunto de sus procedimientos. En segundo lugar, porque las formalizaciones de lo real llevadas a cabo por los grupos humanos al vivir y sobrevivir, pueden no coincidir con las formalizaciones que la realidad tiene de suyo y con las que la razón lleva a cabo en la actividad científica y filosófica. Y en tercer lugar porque la razón científica y filosófica es a su vez un resultado de la actividad formalizante mediante la que viven y sobreviven los grupos humanos.

En efecto, el agua no está formalizada de suyo como potable, sino solo desde la perspectiva de los vivientes animales, es decir, sólo en el planeta tierra (pues solamente nos consta la existencia de animales vivientes en él). Ni está formalizada de suyo como fuente de energía mecánica y eléctrica, sino sólo desde el punto de vista de algunos grupos humanos que practican cierto tipo de navegación, usan molinos de agua o bien aprovechan cascadas y cataratas para la obtención de electricidad.

Y lo mismo puede decirse de los otros elementos. La tierra no está formalizada de suyo como habitable ni como productora de alimento, pues los poblados y viviendas, la ganadería y agricultura, la metalurgia y la farmacología hay que inventarlas. El fuego no está formalizado de suyo para calentar al hombre, cocinar, transformar materiales, ofrecer sacrificios, etc., y todas esas formalizaciones del fuego hay que producirlas. El aire no está formalizado de suyo para avivar fuegos, ventilar templos, empujar veleros, etc.

Esa no coincidencia de los diferentes modos en que puede formalizarse la realidad es lo que confiere legitimidad a la tesis de que “en el principio era el caos”. En efecto, resultaría difícil caracterizar como caótica la situación inicial del universo si no se explicara su génesis y desarrollo desde la perspectiva de un planeta en el que hay vida animal y vida humana. Prescindiendo de dicha perspectiva, quizá no podría decirse que el universo fuese un caos en ningún momento de su duración.

“En el principio era el caos” no significa que la realidad, lo existente, carezca de forma, sino que esa forma no le es dada de manera completa e inmediata a los grupos humanos que viven en ella como en su medio, y, sobre todo, significa que la manera en que esos grupos la formalizan en orden a su supervivencia no está inmediatamente comprendida en la formalización que esa realidad tiene de suyo.

El modo en que las formalizaciones de lo real llevadas a cabo por los grupos humanos en su vivir resultan más o menos próximas a las formalización que las realidades tienen de suyo, o sea, más o menos “justas” y “respetuosas” con el universo y más o menos “verdaderas” respecto de él, depende de una serie de factores, entre los cuales se cuenta la formalización de una parte de su capacidad formalizadora como razón científica y filosófica.

Dicha diferenciación y especialización de la capacidad formalizadora se ha creído hasta el siglo XX que era, sin más, la aparición de la filosofía y de la ciencia en un momento de nuestra cultura, la emergencia de la razón reflexiva pura y simplemente, pero a partir del siglo XX empieza a verse de otro modo.

No como emergencia de la razón reflexiva en su pureza y trascendentalidad, sino como emergencia de dicha razón según una modalidad de funcionamiento determinada por el predominio de la actitud teórica, como lo indican desde diferentes perspectivas Cassirer⁵, Weber⁶ y Husserl⁷, o por el paradigma ilustrado y el olvido de la razón práctica, como señalaron Adorno y Horkheimer⁸, o por el paradigma onto-teo-lógico y el olvido del ser, según la perspectiva más radical de Heidegger⁹, o, como ya antes había apuntado Nietzsche¹⁰, determinada por el platonismo.

5 E. Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1975.

6 M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980.

7 E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

8 M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

9 M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

10 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1981.

Por eso es oportuno aclarar que el problema del relativismo cultural tal como se ha planteado a finales del siglo, no surge solamente por el impacto del concepto antropológico de cultura en el concepto filosófico de hombre, como señaló Geertz¹¹, sino también por una mayor reflexión de la filosofía sobre sus comienzos que se inicia en buena medida con Nietzsche y que produce su impacto en la antropología inicialmente a través de Ruth Benedict¹² y en la filosofía a través de los pensadores del siglo XX mencionados.

Pues bien, la consolidación de la actitud teórica, como se designa el acontecimiento en el ámbito de la fenomenología, de la razón ilustrada, como se dice en el de la teoría crítica, o del paradigma onto-teo-lógico, como se describe en el de las corrientes posmodernas, viene dado por la consolidación de una especie de axiomática que consta de tres proposiciones pertenecientes a un conocido pasaje del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles.

En ese pasaje se señala que 'ser' se dice de muchas maneras, que pueden reconducirse a tres: lo que es 'por accidente' y lo que es 'por sí'; lo que es 'verdadero' y corresponde al ser y lo que es lo falso que corresponde al no ser, y lo que es 'en potencia' o bien en 'entelequia'¹³. Pero de entre esos modos, el ser se dice sobre todo en el sentido de la sustancia. En efecto, el ser veritativo, que se expresa en la predicación, reproduce o se conmensura con el ser en sí o en otro: "puesto que los predicados, unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos"¹⁴. Por otra parte, "el ser y el uno se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la entelequia"¹⁵, nombre que corresponde sobre todo a la sustancia¹⁶.

Esta doctrina se sistematiza en los siguientes términos:

1) De entre los tres sentidos del ser, a saber, el sentido de sustancia y acto, el sentido de verdadero y falso, y el de potencia y acción, corresponde la primacía al ser según la sustancia y el acto.

2) En segundo lugar, corresponde la primacía al ser según lo verdadero y lo falso, es decir, al ser veritativo o ser proposicional.

11 Cfr. C. Geertz, *Op. cit.* cap. 1.

12 Especialmente a través de la obra de Ruth Benedict, *El hombre y la cultura*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967 (orig. 1934).

13 Aristóteles, *Metafísica*, 5,7.

14 Aristóteles, *Metafísica*, 5, 7, 1017a 25-27.

15 Aristóteles, *De Anima*, 412 b 9

16 Para el tema de los sentidos del ser en Aristóteles, además del ya clásico de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, cfr. J. de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, y R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

3) Hay correspondencia entre el logos proposicional y el logos del ser según la sustancia y el acto, es decir, la forma que la realidad tiene de suyo se corresponde con la forma expresada en las proposiciones.

La conjunción de estos tres postulados, pocas veces revisados en las principales tendencias del pensamiento occidental hasta el siglo XX, determina la consolidación del concepto de razón como racionalidad reflexiva y científica, es decir, la primacía del conocimiento teórico.

En efecto, el tercer sentido del ser, el ser según la potencia y la acción, queda marginado del saber y en algunos momentos incluso de la racionalidad. De ahí los repetidos intentos registrados en nuestra cultura de integrar la razón práctica y la acción en el orden epistémico construyendo una ética *more geométrico* o una economía política científica. De ahí que las revisiones y correcciones de la reflexión filosófica llevadas a cabo en el siglo XX coincidan en una reivindicación del sentido del ser según la potencia y la acción, o sea, una reivindicación del mundo de la vida, de la razón práctica o de la actitud preteórica o presocrática¹⁷.

Ciertamente el momento definitivo en la consolidación de la actitud teórica puede considerarse la elaboración del *Organon*, y que es Aristóteles, “el fundador de la lógica”, como dice Heidegger¹⁸, el que sanciona la hegemonía del paradigma onto-teo-lógico. Pero también conviene señalar que Aristóteles opera dando por buenos unos presupuestos que ya habían quedado establecidos en una tradición que va de Pitágoras y Parménides hasta Platón.

En efecto, Aristóteles acepta y critica la propuesta pitagórica según la cual el número es el principio de todo, incluso de la materia, y acepta y critica la tesis de Parménides: “los únicos caminos del pensar; uno: que es y que no es posible no ser; [...]; el otro: que no es y es necesario no ser”. En virtud de ello no se puede pensar que el no ser sea y que el ser no sea, ya que ese “es el camino de la Persuasión (*Peitho*) que acompaña a la Verdad”¹⁹.

Junto a eso, Aristóteles acepta y critica las tesis de Heráclito según las cuales el principio de todo es la guerra²⁰ y también el fuego²¹, que es capaz de convertir cualesquiera elementos en sus contrarios y, por tanto, de integrar los

17 Cfr. Mi trabajo, *La cultura es más radical que la razón*, en Actas del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica, Valencia, 2000

18 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 66.

19 Parménides, *Poema*, 2,3-5.

20 Cfr. Diels-Kranz, *Heráclito*, B 53

21 *Ibídem*, B30 y B 90

opuestos. Por eso “de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas”²², y por eso, “no escuchándome a mí, sino a la razón (*logos*), sabio es reconocer que todas las cosas son una”²³.

El modo que Aristóteles tiene de aceptar y criticar las tres tesis mencionadas es señalar que el ser se dice de muchas maneras y, en concreto, de tres. Según la sustancia y el acto, que sería la posición de Pitágoras, según lo verdadero y lo falso, que sería la de Parménides, y según la potencia y la acción, que sería la de Heráclito. Pero jerarquiza las tesis del modo que ya se ha señalado, con lo cual el tercer sentido del ser queda al margen de la episteme, y por tanto del saber y de la verdad.

De todas formas, cuando Aristóteles “funda la lógica” el termino *logos* ya no tiene el sentido que le dio Heráclito²⁴. En realidad, nunca llegó a tenerlo, pues fue investido semánticamente por los contenidos que provenían de las líneas de pensamiento pitagóricas y parmenídeas²⁵.

La posición de Heráclito, según la cual Pitágoras es “cabecilla de embaucadores”²⁶, quedó relegada a una cierta marginalidad en la tradición filosófica de occidente. Ciertamente la reivindicación del sentido del ser según la potencia y la acción aparece de modo recurrente en la historia de la filosofía europea, en primer lugar en el peripato y la estoa, especialmente en Cicerón, luego en Scoto y los anti-intelectualistas, después en los ilustrados que se inspiran en Cicerón, como Hobbes, Vico y Hume, y finalmente en Nietzsche y Weber entre otros.

Pero también estos autores son marginales en la gran tradición filosófica de occidente. Por eso, la rehabilitación de la razón práctica en la filosofía del siglo XX se ha llevado a cabo mediante la reivindicación de algunos de estos pensadores, especialmente de los presocráticos por parte de Nietzsche y Heidegger²⁷, y de la mente prehomérica por parte de Horkheimer y Adorno.

Para perfilar más acabadamente la consolidación del paradigma onto-teo-lógico en la fase prearistotélica, son pertinentes unas cuantas observaciones sobre Platón.

22 *Ib.* B 25

23 *Ib.* B 50

24 Cfr. R. Mondolfo, *Heráclito*, FCE, México, 1973; A. García Calvo, *Razón común*, Madrid, 1985.

25 Cfr. J. Lomba. *El oráculo de Narciso. Lectura del poema de Parménides*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1992.

26 Cfr. Diels-Kranz, *Heráclito*, B 16.

27 Cfr. M. Heidegger, *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986.

2.- La consolidación de la actitud teórica en el platonismo.

Antes de que Heidegger y Horkheimer y Adorno presentaran su enmienda a la totalidad de la filosofía occidental, remitiéndose a periodos presocráticos y prehoméricos respectivamente, Nietzsche había hecho lo mismo dirigiendo su acusación contra Sócrates y contra Platón. Toda la filosofía occidental no sería más que platonismo, es decir, metafísica, actitud teórica, presencia y sustancialismo. En definitiva, imperialismo intelectual de los dos primeros sentidos del ser en la jerarquización aristotélica.

No obstante, tras la demolición del platonismo y de la metafísica consumada por el pensamiento posmoderno, en buena parte en la forma de estudios e interpretaciones de Nietzsche y Heidegger²⁸, se ha producido una reacción reivindicativa de Platón protagonizada también por autorizadas voces de la posmodernidad, entre otros por Colli, Deleuze y Carchia.

Según tales reivindicaciones, el pensamiento de Platón, en cuanto que toma determinados mitos como punto de partida, tiene un carácter más vitalista que intelectualista, su cimentación es más retórica que lógica, y se despliega más según las intuiciones inmediatas que según las mediaciones dialécticas²⁹.

Un repaso del *Timeo* atento a esos aspectos permite comprender que Platón, sopesando las alternativas mencionadas, opta consciente y decididamente por el intelectualismo, la lógica y las mediaciones dialécticas, es decir por la metafísica en el sentido en que la critican Nietzsche, Husserl, Heidegger, y la escuela de Frankfurt, con una marginación explícita y desconsiderada del logos heracliteo y del tercer sentido del ser.

No obstante, las reivindicaciones de Platón por parte de la posmodernidad son legítimas, y ponen de manifiesto que Platón no queda atrapado en el platonismo, ni puede ser descalificado como si fuera un escolástico.

El comienzo del diálogo es en efecto un mito, el de la Atlántida. Platón describe la justicia y la libertad características de la Atenas prediluviana y su lucha victoriosa contra los invasores de Atlántida. Dichas cualidades civiles se dan justamente en los confines heráclidas y son, por tanto, una resultante precisamente de la fuerza de Heracles y de la guerra contra diversos elementos. En dicha guerra es ayudado, como siempre, por Palas Atenea, a su vez,

28 Si no todos los representantes de la posmodernidad, al menos Derrida, Rorty, Vattimo, Deleuze y Levinas han publicado estudios sobre Nietzsche, sobre Heidegger, o sobre los dos.

29 G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994; G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Jucar, Madrid, 1969; G. Colli, *Filosofía dell'espressione*, Adelphi, Milano, 1969.

diosa de la guerra justa y de la sabiduría práctica³⁰. En este planteamiento, lo relevante es el logos heracliteo.

Pero cuando acto seguido se describe el proceso de creación del universo, la exposición no consta tanto de un relato cuanto de un razonamiento dialéctico. Para la creación del cosmos el demiurgo toma una parte de “lo que es siempre y no deviene” y otra de “lo que deviene continuamente pero nunca es”. Lo primero “puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento”, y lo segundo “es opinable [y puede ser comprendido] por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional”³¹. Es decir, lo que existe según el acto y la sustancia, es inteligible porque puede expresarse según el logos proposicional.

Por otra parte, y por lo que se refiere al modelo que contempló el demiurgo en su trabajo, “si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno.[...] A todos les es absolutamente evidente que contempló el [modelo] eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de sus causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable”³². Platón apela aquí a una evidencia *erga omnes* sobre la que enseguida volveremos, y en tres ocasiones más a lo largo del diálogo, repite la misma tesis con diversas variantes³³.

Después de haber descrito el alma del universo y la génesis del tiempo, y la génesis del hombre, Platón pasa a describir la creación del cuerpo del universo, del espacio, las diferentes partes del cuerpo humano, sus diversas afecciones y finalmente la muerte.

Pues bien, el cuerpo del universo, que está constituido con arreglo a la forma de lo invisible inteligible, está hecho con los cuatro elementos y una materia completamente informe.

Al describir este proceso, se dice respecto de los cuatro elementos que cuando algo se convierte continuamente en otra cosa, como le ocurre al fuego y al agua, a la tierra y al aire, no hay que aplicarle “los términos ‘eso’ y ‘esto’ para su designación [...] puesto que lo que no permanece rehuye la aseveración del ‘eso’ y el ‘esto’ y la del ‘para esto’ y toda aquella que lo designe como si tuviera una cierta permanencia”³⁴.

30 Platón, *Timeo*, 24c-25d.

31 *Timeo*, 28a

32 *Timeo*, 29a.

33 Cfr. *Timeo*, 35a, 48a y 49a-49e.

34 *Timeo*, 49d-e.

Es decir, los cuatro elementos no son sustancia y acto (*ousía, entelécheia*), sino pura *dýnamis*, poder en cuanto que cada una se convierte continuamente en su contrario. Son el modelo del logos de Heráclito, y no del logos platónico, son modalidades del poder y no formas del ser platónico-aristotélico en su sentido primero y propio.

Por otra parte aire, agua, tierra y fuego son modalidades de otra cosa que Platón denomina naturaleza (*phýsis*), “que es siempre idéntica a sí misma” pues “recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella”³⁵. “La madre y receptáculo de todo lo visible devenido y completamente sensible [...] es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible”³⁶.

Al llegar a este punto, y una vez que se ha establecido el carácter amorfo e ininteligible de la naturaleza material, Platón se pregunta si se pueden definir de alguna manera los cuatro elementos y obtener alguna inteligibilidad de ellos, o bien son lo primero absoluto y entonces son también ellos el punto de partida para entender lo demás. Y al responder a esta pregunta, Platón, de una manera perfectamente consciente y lúcida, traza una divisoria que condiciona hasta el siglo XX el pensamiento occidental.

“Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente” lo que es solo inteligible y lo captado en la percepción³⁷. “Pero si, como les parece a algunos [señaladamente a Heráclito], la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme”³⁸.

Es decir, si la dinámica de los cuatro elementos, la percepción de ella, es la forma verdadera y la inteligencia de lo real, entonces el logos del ser y de la proposición debería expresar en primer lugar el ser en el sentido de la potencia y de la acción.

Ahora bien, “hay que sostener que aquéllas [formas de conocimiento] son dos, dado que tienen diferente origen y son disimiles. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión (*peithô*) convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella y

35 *Timeo* 50b-c.

36 *Timeo*, 51a-b.

37 *Timeo*, 51d

38 *Timeo*, 51d.

hay que decir que mientras cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres”³⁹.

Una vez resuelto el problema, Platón dedica su esfuerzo a mostrar la inteligibilidad de los cuatro elementos reduciéndolos a o deduciéndolos de figuras geométricas elementales con diverso grado de movimiento. En efecto, “cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire”⁴⁰. Con ello Platón lleva a cabo ese trabajo tan interesante y debatido por los físicos del siglo XX que consiste en reducir la física a matemática.

Pues bien, Platón resuelve su problema mediante su opción por lo inteligible. Lo hace contraponiendo el razonamiento verdadero, la enseñanza razonada, que es racional y no puede ser alterada por la persuasión, y que corresponde a los dioses y a unos pocos hombres, a la persuasión convincente, que es irracional, que puede ser alterada y de la que participan todos los seres humanos.

Las reivindicaciones de Platón desde el punto de vista del vitalismo y la razón práctica subrayan que el punto de partida de su discurso es con frecuencia un mito, que para él la filosofía tiene siempre carácter erótico, que aquello que pone en marcha a *eros*, el amor a la sabiduría, es la belleza, y que la conexión entre el filósofo y el saber tiene carácter inmediato y se establece en términos de persuasión, *peithó*, pues precisamente *Peithó* es una divinidad que pertenece al séquito de Venus y aparece en compañía de *Éros*⁴¹.

Pues bien, en estos pasajes del *Timeo* parece que Platón se esfuerza precisamente por invalidar la belleza, el amor y la persuasión como inmediato y legítimo comienzo del saber, y por establecer el razonamiento verdadero e inalterable por la persuasión como fundamento legítimo para la filosofía. Sopesa ambas posibilidades pero rechaza la primera y se atiene a la segunda porque “a todos les es absolutamente evidente que [el demiurgo] contempló el [modelo] eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de sus causas”. Parece que a ese universo la belleza que le es propia, y que se puede tomar como punto de partida para el pensamiento es la de lo inteligible, la de los números, pero ninguna otra.

Ahora bien, ¿es que la única forma de acceder a la verdad o de establecerla es la demostración racional?, ¿es que no cabe verdad en la primera e inmediata captación de la belleza de una joven, de la utilidad del fuego, de la

39 *Timeo*, 51e.

40 *Timeo*, 53b

41 Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, cit., pp. 63-88; Cfr. H. G. Gadamer, *Studi platonici*, 2 vols, Marietti, Genova, 1984.

bondad de un acuerdo, de la sinceridad de un testimonio?, ¿es que no cabe verdad en todo aquello que no se alcanza por mediaciones racionales, que no puede ser lógicamente demostrado?. Pero, ¿no tienen que proceder las demostraciones de principios que, a su vez, no se pueden demostrar?, ¿es que cabe algún tipo de comienzo que no sea inmediato?

No hace falta esperar a Hegel y la *Ciencia de la Lógica* para saber que la primera mediación es una inmediación, y ni siquiera a Aristóteles para saber que los principios de la demostración son indemostrables. Está claro ya desde los presocráticos, incluso desde Parménides, que el pensar no puede comenzar por las mediaciones racionales.

En efecto, Parménides no dice que la tesis según la cual no se puede pensar que el no ser sea y que el ser no sea resulte de una demostración; dice que es inmediata. En concreto, dice que ese es “el camino de la persuasión (*Peithó*)”, y ni siquiera que sea evidente.

Persuasión, *Peithó*, es un arrobamiento que pone al persuadido en una situación nueva a partir de la cual inicia un nuevo tipo de vida casi divina y está capacitado para acometer acciones casi divinas, como ya se ha señalado, es un enamoramiento, una gracia que confiere una especie de salvación⁴². Todo eso es lo que Parménides quiere decir, en unos términos del mismo tono que aquellos que siglos después utilizará Descartes al hablar de su descubrimiento del *cogito*.

Evidencia, en cambio, alude a la visión, a la relación con un objeto, a una proposición, a un aparecer que no implica arrobamiento o éxtasis en el vidente. La evidencia no es una secularización de la persuasión, es lo que la reemplaza cuando desaparece; se expresa con un término relacionado con las actividades de ver, aparecer, iluminar, y no con las de ser arrebatado o vencido, con las de oír, confiar, creer, obedecer⁴³.

Para el Platón del *Timeo* parece que la belleza es la de los números, que persuadir es embaucar según la práctica de cierta sofística a la que combate, y que no hay criterio más seguro que la evidencia y el razonamiento, es decir, que solamente hay garantía de certeza en la visión intelectual, en la lógica, en la reflexión ensimismada.

Para el Platón del *Timeo* el conocimiento se fragua en el monólogo de la relación sujeto-objeto, es decir, en la teoría (*theoreo* = contemplación, meditación, especulación). Con ello, el conocimiento deja de pertenecer al ámbito

42 Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, cit. pp. 17 ss.

43 Cfr. Liddell&Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1991, voces *Peitho*, *Doxa*, *Dokeo*, *Phaino*.

dialogal, al mundo de la vida, al lenguaje ordinario y ha perdido toda relación con la gracia.

¿Por qué es irracional tomar la persuasión como lo más firme y lo primero? Quizá porque Parménides había insistido en que no se puede pensar que el ser no sea y que el no ser sea; quizá por eso Platón ha optado por lo inteligible e inmutable como lo real y verdadero, como el primer sentido del ser, conformando de esa manera un sentido de la razón y lo racional que va a marcar el resto de la historia de occidente.

Esa fue ciertamente la opción de Parménides, pero ¿por qué ese fue el camino de la persuasión para Parménides y Platón, y en cambio el de Heráclito fue otro?, y ¿por qué lo que fue el camino de la persuasión para Heráclito lo vuelve a ser también para Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger, Horkheimer y Adorno?

¿Por qué en los inicios de la historia europea la razón se construye culturalmente según un paradigma determinado por la actitud teórica que dura más de veinte siglos, y por qué en el siglo XX se empieza a construir según un paradigma determinado por la vida ordinaria y por la actitud práctica?

Quizá porque en el proceso cultural que va de Pitágoras a Platón se ha generado un plano de representación abstracta en virtud del cual las monarquías de origen divino ceden su lugar a las constituciones democráticas, el primitivo derecho de la fuerza cede su lugar a la ley escrita, los amuletos a la acuñación de moneda, las ceremonias litúrgicas a las representaciones trágicas, y los cantos sagrados a los relatos míticos, a la prosa y a la lógica. En virtud de esas prácticas, de esas corrientes culturales, resultaba “evidente” que lo inmutable era más real y más verdadero que lo cambiante y lo objetivo más verdadero que lo real.

De los ritos que *reproducen (performance)* la generación del cosmos a partir del caos se llega así a la actividad intelectual que concibe la génesis del mundo a partir del ser y que piensa lo real a partir de los primeros principios. Los primeros filósofos conciben así la filosofía, y los filósofos posteriores, también.

El paradigma onto-teológico fragua al concebir el ser como uno y coextensivo con el pensar en la línea de Parménides, y la filosofía se inicia y se despliega determinándose según tres vías y tres vocaciones posibles.

Como *sophia*, en tanto que *retórica* en la línea que va de Gorgias, Sócrates y Platón hasta Kierkegaard y Nietzsche, que son los que más han propiciado la filosofía como un vivir.

Como *epistéme*, en tanto que *lógica* en la línea que va de Aristóteles a Hegel y Husserl, que son los que más han aspirado a una filosofía como ciencia estricta.

Como *phrónesis* (acción práctica), en tanto que *poética* en la línea que va del peripato a Marx y Heidegger, que son los que más insistido en la filosofía como actividad generadora de mundo humano.

Cuando la filosofía se despliega más como *sophia* su inspiración es la *retórica*, cuando se despliega más como *epistéme* su inspiración es la *lógica*, y cuando se despliega más como acción práctica su inspiración es la *poética*, la contraposición de los caracteres, la puesta a prueba del *êthos*, del carácter, en el drama.

La filosofía en tanto que *episteme* es sobre todo propia de occidente, pero en tanto que *sophia* es propia de todas las culturas desarrolladas. La aceptación en el siglo XX de las filosofías orientales en occidente corresponde a una nostalgia de la *sophia* y a una decepción ante la ciencia, e implica un acercamiento de la filosofía a la religión y a la moral y un reagrupamiento junto a ellas.

En todos esos casos, la filosofía tiene como determinante una onto-sociología con débil conciencia de sí misma. Quizá al alterarse las características de las prácticas en el siglo XX, la razón se formaliza en otros sentidos distintos, aunque probablemente es prematuro para aventurar qué nuevo o nuevos paradigmas de racionalidad se están generando.

Quizá hay que recurrir a otra perspectiva para dar cuenta de los cambios en el camino de la persuasión, de la quiebra de la unidad de la razón y de la ampliación de su sentido. Quizá una de las tareas filosóficas del siglo XXI es pensar nuevamente los sentidos de la razón, los sentidos de la unidad y los sentidos del ser.

3.- El paradigma onto-teo-lógico y el paradigma onto-sociológico.

La medida es lo que el hombre impone a la naturaleza al tratar con ella, el modo en que formaliza lo real, el modo en que ejerce la facultad natural de la razón, la inteligencia, el "*noûs*", al vivir. Una vez hecho eso, la especialización en la gestión y manejo de lo medido y conmensurado lleva consigo la emergencia de una razón especializada, determinada como conjunto de procedimientos y leyes, como un paradigma dentro del cual se plantean problemas y se encuentran soluciones.

La razón en cuanto capacidad natural, en cuanto inteligencia o "*noûs*", lo que Aristóteles consideraba como lo único *athánaton kai aídion*, inmortal y eterno⁴⁴

44 Aristóteles, *A cerca del alma*, 430a 23.

en el hombre, es el intelecto de la especie. Es tan universal como la capacidad de hablar y entenderse mediante el lenguaje, y tan plástico y determinable como el propio Aristóteles decía, capaz de hacerse todas las cosas⁴⁵. Pero en cuanto paradigma es un producto cultural, algo humano, demasiado humano, tan particular como los idiomas particulares, aunque también con un rendimiento y una grandeza que ponen de relieve las obras elaboradas en su seno.

La inteligencia natural, en cuanto que no solamente ha de habérselas con lo formado, lo medido y lo racional, o sea, con el ente, sino también con lo informe, lo inconmensurable, el azar, etc., y no sólo en términos de conceptualización teórica sino también en términos de acción práctica y actividad técnica, está referida no solo a los entes, a lo medido, sino también a aquello de donde el ente surge.

Los entes surgen precisamente de lo que desde la perspectiva del vivir humano resulta informe, es decir, del caos, de lo desconocido, y a eso desconocido, en cuanto que fuente de todo lo que es y se puede conocer, en nuestra cultura se ha designado con el término "ser". "Ser" es un término con el que se designa lo formado y lo informalizable, mientras que a lo formalizado se le llama en nuestra cultura "entes".

La razón en cuanto paradigma clásico, en cuanto actitud teórica, tiene como ámbito propio eso que Platón llama lo inteligible, la esencia de lo que permanece, la forma, y no el ser. La razón teórica no opera con la diferencia ontológica porque se constituye culturalmente borrándola, por eso la percibe difícilmente y la pierde con facilidad.

En cambio, la inteligencia en cuanto capacidad natural, en tanto que no determinada como razón teórica, difícilmente pierde esa diferencia, difícilmente olvida lo no formalizado y lo informalizable (el azar, el mal, la libertad, el caos, etc) con lo que está en continuo trato no teórico, y difícilmente olvida el "ser" (o sea, ese conjunto no unificable de lo informalizable y lo formalizado).

Por eso la inteligencia, tal como se manifiesta en los diferentes ámbitos de la cultura, y la cultura misma, tienen una apertura más amplia que la razón científica y filosófica, que la razón teórica, y es más radical que ella. Desde Platón esa razón ha quedado determinada teórica y científicamente, mientras que la inteligencia natural y la cultura en algunos de sus frentes, mantienen la apertura al ser, a los ámbitos de lo informalizable.

Las crisis de la razón son siempre crisis de los paradigmas racionales, no de la inteligencia natural, son crisis de lo pensado y no crisis del pensar. Lo pensado no puede mantenerse como orden establecido y estabilizado porque lo desborda el acontecer, y hay que pensar de nuevo. En ese caso, la inteligencia natural

45 Aristóteles, *A cerca del alma*, 430a 14-15.

tiene que volver a medir, a formalizar, en su nueva gestión de lo no formalizado todavía.

Lo formalizado y pensado puede quedar desbordado por el acontecer porque es el conjunto de formalizaciones llevadas a cabo por los grupos humanos en su vivir, desde las perspectivas en que ese vivir se ejercía, y no desde el punto de vista de las formalizaciones que la realidad tiene de suyo, o sea desde un punto de vista absoluto o desde el punto de vista de Dios.

Las formalizaciones, las categorizaciones y los ordenamientos son contingentes porque dependen de las perspectivas desde las que operan los grupos humanos, porque las actividades teóricas están en relación de interdependencia con las actividades prácticas y las técnicas, o como lo expresa Durkheim, porque hay correlación entre las categorías, las herramientas y las instituciones de los grupos humanos⁴⁶.

Pero no solo son contingentes y particulares las formalizaciones teóricas, prácticas y técnicas, aunque siempre tengan elementos y dimensiones de perenne validez, o sea, no solo son contingentes y particulares las formas culturales. También las formaciones orgánicas son contingentes: los organismos vivos que de hecho existen y han existido son precisamente hechos; no son exactamente "los que deberían haberse" producidos. A su vez, aunque los elementos del sistema periódico fuesen todos los que puede y "debe" haber (en determinadas condiciones de transformación del universo), los compuestos químicos que hay en la naturaleza no son exactamente "todos los que debería haber".

Ni los compuestos químicos, ni los orgánicos, ni los sociales son exactamente los que debería haber porque en la constitución de todos ellos intervienen más factores que el número y lo numerable. O bien, nosotros no tenemos ningún acceso al conocimiento de medidas no humanas, y ocurre que el ser, la fuerza, el azar, etc., en cuanto que designan dimensiones o ámbitos informalizables de la realidad, son algo que por definición escapa a las "medidas de lo humano".

La cultura, en cuanto que en ella se ejerce la inteligencia de la especie según su potencialidad, es más radical y más amplia que la razón en cuanto que paradigma de la razón teórica, porque expresa la vida de los grupos humanos en toda su amplitud.

La inteligencia como capacidad tiene la misma amplitud que la vida, por eso es legítimo, y en los momentos de crisis resulta completamente necesario, volver a la inteligencia en su sentido primordial, todavía no elaborado cultural-

46 Cfr. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993, prólogo.

mente, y eso es lo que hicieron Husserl, Cassirer, Weber, Heidegger y Horkheimer y Adorno.

Ahora bien, si las formalizaciones y categorizaciones no se establecen a partir de una idea suprema contemplada por una inteligencia absoluta mediante razonamientos y procesos lógicos, es decir, si el saber no se elabora en la perspectiva onto-teo-lógica, y apela en cambio a la actitud natural, al mundo de la vida, al lenguaje ordinario, a un pensar que “no es ni teórico ni práctico [y que] acontece antes de esta diferenciación”⁴⁷, o a las formas de vida recogidas en los juegos del lenguaje, entonces se elabora en la perspectiva de los diferentes grupos humanos y grupos sociales en su vivir, entonces se elabora en el marco de un paradigma onto-sociológico.

El mundo de la vida, el lenguaje ordinario, la actitud natural, que son el medio y el modo en que se determina lo que las cosas son, la ontología, tienen como requisito y condición las formas de la vida social. Desde esta perspectiva es legítimo buscar la génesis de la pluralidad de paradigmas racionales en las sociedades humanas, y asumir el tránsito del paradigma onto-teo-lógico al onto-sociológico como un episodio propio del siglo XX.

Se pueden mantener las posiciones posmodernas, neomodernas o clásicas que se deseen según las necesidades de identificación de las posiciones intelectuales. Pero en la medida en que la fenomenología, la dialéctica, la analítica y la genealogía mantienen la crítica de la noción de substancia, y la crítica de la metafísica, en todos esos planteamientos se mantiene que la cultura es más radical que la razón. En todos esos casos se sanciona el tránsito del paradigma onto-teo-lógico a un nuevo paradigma onto-sociológico.

4.-El espejo de Narciso.

La conciencia occidental, especialmente la conciencia moderna, adopta en el seno del paradigma onto-teo-lógico una forma determinada por la evidencia monologante, por la relación sujeto-objeto, y alcanza su estatuto emblemático en la figura de Narciso. Por eso, si Ulises puede considerarse el prototipo auroral de la conciencia ilustrada, Narciso puede verse como su prototipo crepuscular.

Narciso fue engendrado por el río Cefiso en la ninfa Liriope, y cuando nació era tal su hermosura que todas las ninfas quedaron prendadas de él.

47 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, cit., p. 80.

Su madre acudió al adivino Tiresias para saber el destino del niño y si viviría mucho tiempo. “Vivirá mucho si él no se ve a sí mismo”⁴⁸.

Se convirtió en un efebo al que todas las mujeres y todos los hombres deseaban ardientemente, y a quienes él rechazaba con implacable desdén. La ninfa que más le amó y la única que llegó a encontrarse con él fue Eco. Eco era de tal belleza, tan alegre y tan locuaz, que cautivó a Zeus.

Juno se irritó tanto por el adulterio que le impuso como castigo “no poder nunca más hablar *por completo*; su boca no pronunciaría sino las últimas sílabas de aquello que quisiera expresar”, es decir, su palabra no sería a partir de entonces imposición de un nombre, toma de posesión, ejercicio de poder; sería repetición parcial y reflejo impreciso, fragmento y resto arqueológico, sería palabra impotente .

Cuando se enamoró de Narciso sintió la necesidad de expresarle su pasión, pero las palabras le faltaban. En una ocasión en que Narciso se despidió de sus acompañantes y les buscaba, Eco se acercó sin que él le viera.

“¿Quién está ahí?’ Eco repite las últimas palabras: ‘...está ahí’. Maravillado queda Narciso de esta voz dulcísima de quien no ve. Vuelve a gritar: ‘¿dónde estás?’ Eco repite ‘...de estás’. Narciso remira, se pasma. ‘¿Por qué me huyes?’ Eco repite ‘me huyes’. Y Narciso: ‘¡juntémonos!’ Y Eco: ‘...juntémonos’. Por fin se encuentran. Eco abraza al ya desilusionado mancebo. Y este dice terriblemente frío: ‘no pensarás que yo te amo...’ Y Eco repite, acongojada: ‘...yo te amo’. ‘¡Permitan los dioses soberanos -grita él- que antes la muerte me deshaga que tú goces de mí!’ Y Eco: ‘...¡que tú goces de mí!’”.

Desesperada completamente, Eco invocó a Némesis “diosa de la venganza, y, a veces, de la justicia” con un ruego: “Ojalá cuando él ame como yo amo, se desespere como me desespero yo”. Némesis escuchó a la ninfa, y un día que Narciso se acercó a beber a una fuente que nunca había sido hollada por ningún animal, Cupido le clavó por la espalda su flecha. “Insensatamente creyó que aquél rostro hermosísimo que contemplaba era el de un ser real ajeno a sí mismo”.

Entonces una especie de voz interior le reprochó, “Insensato, ¿cómo te has enamorado de un vano fantasma? Tu pasión es una quimera. Retírate de esa fuente y verás cómo la imagen desaparece. Y, sin embargo, contigo está, contigo ha venido, se va contigo, ...¡y no la poseerás nunca!”.

Narciso recibe el reproche y rompe en desesperación ante su desventura:

48 Sigo la versión del mito de Ovidio, *Las metamorfosis*, III,3. Edición española de Espasa Calpe, Madrid, 1992, pp. 60-63.

“Yo veo al objeto de mi pasión y no le puedo encontrar. No me separan de él ni los mares enormes, ni los senderos inaccesibles, ni las montañas ni los bosques. El agua de una fontana me lo presenta consumido del mismo deseo que a mí me consume/.../ Pero... ¿sí me amáis, por qué os sirvo de burla? Os tiendo mis brazos y me tendéis los vuestros. Os acerco mi boca y vuestros labios se me ofrecen. ¿Por qué permanecer más tiempo en error? Debe ser mi propia imagen la que me engaña. Me amo a mí mismo. Atizo el mismo fuego que me devora. ¿Qué será mejor: pedir o que me pidan? ¡Desdichado yo que no puedo separarme de mí mismo! A mí me pueden amar otros, pero yo no me puedo amar.../.../ Mas no ha de aterrarme la muerte liberadora de todos mis tormentos. Moriría triste si hubiera de sobrevivirme el objeto de mi pasión. Pero bien entiendo que vamos a perder dos almas una sola vida”.

Narciso se quedó así, prendado de su imagen, mientras el ardor le consumía poco a poco, hasta que, al cabo de unos minutos, no quedaba al borde de las aguas sino una espléndida rosa que seguía contemplándose en el claro espejo. Antes de cumplirse la transformación pudo exclamar:

“¡Objeto vanamente amado... adiós...!”, y Eco: ‘¡adiós!’, cayendo enseguida sobre el césped, rota de amor. Las náyades, sus hermanas, le lloraron amargamente mesándose las doradas cabelleras. Las dríadas dejaron romperse en el aire sus lamentaciones. Pues bien, a los llantos y a las lamentaciones contestaba Eco... cuyo cuerpo no se pudo encontrar. Y, sin embargo, por montes y valles, en todas las partes del mundo, aún responde Eco a las últimas sílabas de toda la patética humana”.

Narciso queda cautivado por la voz de Eco, que refleja las últimas palabras de él, pero cuando se encuentra con la imagen de ella la rechaza. Sólo cuando se encuentra con la imagen de él mismo, en el instante en que recibe por la espalda el flechazo de Cupido, se enamora. Ciertamente se enamora de su imagen sin advertirlo, y luego al ver reflejados unos movimientos que él hace, cae en la cuenta. “Debe ser mi propia imagen la que me engaña. Me amo a mí mismo”. Pero su imagen es igualmente un eco de su figura, es decir, una máscara de sí mismo, una marca visual que lo repite parcial e irrealmente, un reflejo sin vida y sin calor, es decir, una imagen impotente que existe sólo en el plano de la representación.

El ser representado, el ser proposicional, el ser intencional, o dicho de otra manera, el ser según lo verdadero y lo falso, ha sustituido finalmente al ser según la sustancia y el acto. A partir de ahora no cesará la suplantación y la pugna del ser real y el ser intencional.

Por eso amarse a sí mismo es precisamente lo que Narciso no consigue hacer: sólo ama a su imagen pero no a sí mismo. De sí mismo no ama más que el reflejo y no tiene más que una especulación vacía. También los sentimientos que se le despiertan son reflejo de los que él despertó en Eco. Quiere unirse con su representación, fundirse con el *objeto* de su amor, que es él mismo en

tanto que objeto, y al convertirse en objeto pierde la única vida que tenía, las dos almas pierden una sola vida, la del sí mismo. Queda solo un esquema, una figura, una apariencia sin realidad, pues la realidad viva ha sido succionada en una especie de vampirismo de la presencia intencional. Las marcas visuales y las marcas sonoras se han disociado de lo real y son meramente marcas de nada, mero ser intencional.

Narciso no quería ser sí mismo, quería ser su imagen, ser objetividad. Quería agotar toda su energía en acoger y sostener la imagen, ser objeto, y, por otra parte, quizá quería ser absolutamente objetivo, que es la pretensión de reflejar las cosas según las formalizaciones que tienen de suyo.

Rechaza a *otra* persona, desprecia el sí mismo real de Eco y la máscara acústica de ella, y queda recluso en su mera apariencia visual y enajenado igualmente de sí mismo. Queda castigado a ver su reflejo, a ser escenario, en el que representa el drama de consumir y anular su sí mismo en sólo uno de sus lados, en su imagen.

Eco también queda convertida en reflejo de ese consumirse y de esa anulación de la imagen, en reflejo meramente sonoro y sin cuerpo, primero por causa de Zeus, y después por causa de Narciso. La muerte de Eco es la muerte de los cuerpos reales y el comienzo de las metamorfosis. Así termina la escena y cae el telón.

¿Qué sabes de ti mismo? Conócete a ti mismo, asómate y mira cómo eres. Averígualo. Exprésalo. ¿Estás satisfecho de tu apariencia?, ¿te basta con eso o deseas algo más? Para una criatura humana, para alguien que es subjetividad, ser significa, por una lado, densidad y substancialidad, y, por otro, superficialidad y apariencia. Lo que no se muestra y lo que se muestra, el principio del que todo brota, el autor, y la manifestación que los otros perciben, el papel, el personaje. Lo que se muestra, aparece con varias formas pero solamente para quien puede captarlo, percibirlo.

Cuando alguien capta y percibe mi apariencia, normalmente hace o dice algo en relación con ella, y la refleja de modo tal que yo puedo captarla. Entonces mi autoconciencia es conciencia de mi substancialidad por una parte (de lo que está debajo, de lo "sub-stante", del "fondo vital", "ello", "yo radical", "lo dionisiaco" o como se le quiera llamar según el aspecto que se enfoque), y conciencia de mi apariencia, de mi puesta en escena, por otra (de mis actuaciones, de mi pasado, de lo que ya he sido, de la esencia, "lo apolíneo", "conciencia moral", "super-ego", "otro generalizado", etc.).

Las formas en que pueden relacionarse mi ser y mi aparecer, y mi conciencia de ambas realidades, son muy variadas y complejas. Narciso parece tener un ansia similar a la de Edipo. También quiere conocerse y poseerse

plenamente a sí mismo, pero no en las raíces de su ser, sino en la pantalla de su apariencia.

Eso era todo lo que quería y no quería nada más que eso. Si era más que eso, el excedente quedó cancelado, él lo yuguló. No quiso y no pudo ser más que lo que conocía, lo que reconocía, lo que se mostraba radiante de hermosura. Su historia es la historia de unas disociaciones entre substancia y conciencia, entre apariencia y realidad, y de las apariencias y signaturas entre sí. Una historia que desde entonces es recurrente en nuestra cultura, desde Ovidio hasta Pirandello y Borges pasando por Cervantes.

Edipo se saca los ojos para no verse, para no aparecer ante sí con la mirada de los otros, para que el origen que hay que venerar con piedad no se muestre en el terror de los que le miran. Narciso no puede ya saber qué es el origen ni lo original porque las metamorfosis apenas dejan rastro del orden secuencial. Edipo se queda ciego y con eso preserva la referencia de las marcas visuales a la realidad. Narciso, que se vacía por completo en su mirada, pierde esa referencia.

El mito de Narciso es netamente romano y occidental, característico de una sociedad compleja en la que el individuo y el individualismo ya han iniciado su carrera. No hay precedentes en otras mitologías y parece deberse a la genialidad de Ovidio.

Ello puede significar que el mundo romano ha alcanzado una complejidad que genera una interioridad igualmente compleja, completamente insospechada no sólo entre los *sapiens* del paleolítico y las diversas razas del neolítico, sino incluso entre los héroes homéricos y entre los grandes trágicos griegos.

El plano de la representación abstracta ha generado una escisión entre realidad y objetividad que afecta a los grupos humanos y al modo en que ellos se entienden a sí mismos, una escisión que afecta a la autoconciencia humana. A partir de entonces la subjetividad escindida se despliega según los registros que vamos a ver más adelante.

Pero antes, es instructiva otra versión de la escisión entre apariencia y realidad, entre ser intencional y ser real, que aparece en el mundo alejandrino.

5.-La especulación sentimental. Eros y Psique.

La heterogeneidad de las formas del nombrar y del poder, la escisión entre el aparecer y el ser, encuentra otra expresión típica en el relato que hace

Apuleyo del mito de Eros y Psique⁴⁹. Ahora quien se expresa y puede ser conocido a través de manifestaciones acústicas, del sonido de su voz, solamente es el sí mismo masculino, Eros, mientras que Psique, el personaje femenino, se expresa en la presencia visible de radiante belleza, lo cual provoca la envidia de la diosa más bella.

Como en el caso de Eco, también la hermosura de Psique había cautivado tanto a los seres humanos que se olvidaban de los honores debidos a Venus. La diosa no puede “soportar el culto a una sustituta, como si fuera mi otro yo” y por eso pide a su hijo Cupido que le dispare un dardo de tal modo que quede enloquecida de amor por el último de los hombres, alguien tal “que no se pueda encontrar en el mundo un desecho semejante”.

Cupido al verla no es capaz de cumplir la petición de su madre e, hiriéndose inadvertidamente a sí mismo con uno de sus dardos cuando encuentra a Psique, queda rendidamente enamorado de ella. Le declara su amor y, para mantener en secreto los antecedentes de la relación, le insiste en que ella sólo podrá oírle; que podrá sentir sus caricias en la noche, pero no verle, y que si lo intentara ocurriría algo espantoso.

Psique acepta las condiciones de su amante y esposo, y vive días de felicidad. Hasta que sus dos envidiosas hermanas, tras una larga porfía, la persuaden para que intente verle la cara una noche, al quedarse dormido. Psique enciende un candil de aceite para mirarle y entonces descubre que su esposo es el dios Cupido.

Una gota de aceite del candil cae sobre el durmiente, que despierta sobresaltado y que huye, roto ya el encanto, sin poder mantener sus amores con una mortal. Psique se venga de sus hermanas, y acepta pasar por las pruebas que le impone Venus, con la esperanza de acabar su vida en ellas y, de ese modo, acabar con su desdicha.

La cuarta y última prueba consiste en descender a los infiernos, tomar una porción de la hermosura de Proserpina y llevársela a Venus, para que ella pueda lucir semejante joya en una próxima fiesta. Supera las muchas dificultades gracias a que sigue literalmente las instrucciones que se le han dado, y vuelve con el cofre en el que está guardada la hermosura pedida.

La última de las instrucciones recibidas fue que no abriera el cofre, porque le sobrevendría una gran desgracia. Pero vencida nuevamente por la cu-

49 Apuleyo, *Las Metamorfosis o El asno de oro*, ed. y tr. de José María Royo, Cátedra, Madrid, 1991. La historia de Eros y Psique comprende desde IV, 28 hasta VI, 24.

riosidad, lo abrió. No contenía más que una adormidera infernal, que poco a poco la fue convirtiendo en estatua dormida⁵⁰.

La salva Cupido, que consigue escapar de donde estaba encerrado, la reanima, y la lleva al Olimpo, donde suplica a Zeus que les ayude y donde, a pesar de las protestas de Venus, Zeus se apiada, convierte a Psique en inmortal, y de esa manera puede ya vivir eternamente con su esposo Eros.

Esta vez, la imposibilidad de superar la diferencia entre sí mismo y representación, entre lo sustancial y lo aparente, entre ser y forma, que aparece en algunos motivos míticos griegos, tiene un final feliz, pero eso sólo en la elaboración romana del mito, que es cuando aparece la historia de Orfeo y Eurídice como antecedente de la de Eros y Psique.

La belleza es la presencia de la forma, el esplendor de una esencia, pero su 'substancia' es secreta e invisible, está encerrada. Para que Eros quede afectado por esa hermosura de suyo perceptible, la flecha de Eros tiene que abrir una herida en el cuerpo del que percibe. El dardo de Cupido tiene que hacer una marca en el propio Cupido como antes la había hecho en Narciso, y así, con esa signatura, es como ambos comprenden el significado de la belleza, como sienten que la apariencia visual es lo máximamente valioso para ellos.

En el caso de Narciso la apariencia visual y sonora lleva a la pérdida de la realidad, pero no en el de Eros. El secreto de la hermosura es invisible; está encerrado en un cofre que si se abre no contiene nada y se pierde toda esperanza de una apariencia mejor. El resultado es paralización, cristalización de la apariencia en una estatua, en una cosa en sí que no remite a ninguna otra.

Aquello que podía hacer más hermosa la apariencia no puede, a su vez, aparecer. Si se intenta lo que acontece es la muerte de Narciso, o su metamorfosis, una multiplicación de las formas que flotan sueltas de su fondo, y el imperio de un nominalismo en el que no se pueden diferenciar los signos de las cosas signadas.

Por otra parte, lo más abyecto que puede pensarse, desde el punto de vista de la figura, es lo informe, que es uno de los modos en que Eros puede ser caracterizado. En efecto, el amor es pasión, fuerza, actividad que da continuamente lugar a nuevas formas sin permanecer en ninguna, que no puede estar nunca del todo presente, que siempre puede dar más porque siempre guarda más, porque siempre es más. Por eso Eros nunca puede aparecer del todo y por eso es poder que genera, que toma posesión y que impone nombres.

50 Cfr. *op. cit.* pp. 166-170.

Lo que Narciso y los demás ven y saben de Narciso, es siempre menos de lo que Narciso realmente es, y la pérdida de realidad resulta de querer ser solamente representación. Querer ser el aparecer y solamente eso, y querer estar completamente recogido en la apariencia, querer ser eso y nada más que eso, es la muerte de Narciso y el castigo de Psique, es la disolución del vínculo entre poder, poseer y nombrar.

Querer resolverse en representación es renunciar a ser humano, y quizá renunciar a ser en absoluto.

Desde el punto de vista romano, y desde el medieval y moderno, ser persona y ser sujeto quiere decir diferencia entre ser y manifestación, diferencia que es manejada en el escenario, en la conciencia, y diferencia tal que permita engañarse respecto de sí mismo, desengañarse y mentir; y también acertar y ser veraz. Diferencia entre autor, actor y personaje.

Desde este punto de vista se percibe mejor en qué medida resulta impropcedente la doctrina aristotélica de la primacía del sentido del ser según la sustancia y el acto. Porque se tiende a interpretar en el sentido platónico de que lo primero es la idea, interpretada a su vez esencia en tanto que dada, en cuanto aparecer que se sabe.

Sostener, en cambio, que lo primero es el ser en tanto que diferente de la esencia, equivale a sostener que lo primero es el ser en tanto que apenas dado y apenas conocido en el aparecer. Decir que lo primero es el ser, en tanto que actividad apenas dada en la forma, significa lo mismo que decir que lo primero es el poder, la potencia, la fuerza, la vida, lo dionisiaco⁵¹.

La tesis según la cual el acto es lo primero resulta ambigua porque significa, indistintamente, que lo primero es la forma, o sea, Narciso y Psique, y también que lo primero es la actividad que puede engendrar, tomar posesión y poner nombre, la actividad que nunca puede aparecer del todo en una forma, o sea, Eros. Y aunque esa ambivalencia está presente en toda la historia del pensamiento occidental, con frecuencia el paradigma onto-teo-lógico ha determinado la prioridad de la esencia sobre el ser.

El espejo de Narciso es el relato en el que se muestra cómo la fuerza del sí mismo intenta volcarse en figura y conciencia, en personaje y actor, e intenta resolver en ella toda su riqueza originaria cancelándola.

Por su parte la apariencia de Psique es un requerimiento para que Eros se vuelque completamente también en representación. Pero esta vez Eros no

51 Sobre la primacía del sentido del ser según la potencia cfr. Jesús de Garay. Cfr. *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, y *Diferencia y Libertad*, Rialp, Madrid, 1992.

sucumbe a la especulación sentimental, a la seducción. Quien sucumbe nuevamente es Psique y no Eros, y por eso Eros puede rescatarla.

La apariencia que puede tener Eros, o lo que de sí mismo puede ver Narciso, su figura, es verdad, y es belleza, pero no es toda la verdad ni toda la belleza, si es que alguna dimensión de verdad y belleza debe quedar a salvo de la representación. Lo que se representa no es siquiera toda la verdad y belleza de ellos mismos.

Lo que aparece es la belleza y la verdad, o, dicho desde la clásica doctrina metafísica de los trascendentales, la verdad y la belleza es lo que aparece. Lo que no aparece es el ser. Pero precisamente por eso en ningún caso aparece toda la verdad ni toda la belleza. Porque la verdad no es todo, y la belleza no es todo.

La constitución del plano de la representación abstracta es determinante, por una parte, de la escisión entre ser intencional y ser real, y por otra, de la constitución de la autoconciencia como autónoma y como absoluta en su relación con el objeto.

La creencia de que la verdad es todo viene inducida por la estructura de la autoconciencia monologante, estructura que se consolida en la cancelación de la persuasión y del diálogo a beneficio de la evidencia que se produce en la relación sujeto-objeto. Según dicha estructura el plano de representación abstracta, el ser intencional, suplanta y reemplaza al ser real, y a su vez genera la noción de totalidad como el conjunto de lo que el pensamiento puede representar o concebir.

La autoconciencia, en su relación con el objeto, es así autónoma y absoluta, que es como se va a determinar la persona y el sujeto en la historia de la filosofía occidental, al margen de la intersubjetividad y del entramado social. No obstante, la determinación del sí mismo humano se aborda también desde otros ámbitos culturales distintos de la filosofía, particularmente desde el del arte y el del derecho, y en ellos aparece más frecuentemente en función de las relaciones intersubjetivas y del entramado social.

No se trata de que la filosofía occidental no haya pensado nunca el sí mismo humano al margen del esquema sujeto-objeto y al margen del enfoque autista y solipsista, pues como veremos, sí lo ha hecho. Se trata de que dicho esquema dificulta la comprensión de la intersubjetividad y la sociabilidad como dimensiones del hombre.

Con todo, y dado que las relaciones intersubjetivas y sociales son difícilmente soslayables, esas realidades aparecen de un modo u otro en la determinación del sí mismo humano. Y aparecen, en parte, debido a las posiciones teóricas de algunos pensadores, y en parte, debido a mutaciones culturales

acontecidas a lo largo de la historia de occidente que facilitan la captación de esas relaciones en su realidad viva y operante.

Vamos a examinar a continuación la alternancia de la perspectiva solipsista onto-teo-lógica y la onto-sociológica en la concepción del sí mismo humano y de sus representaciones.

Capítulo 4

ELABORACIÓN OCCIDENTAL DEL CONCEPTO DE PERSONA

1.- Una población de individuos autoconscientes.

La génesis y evolución de la conciencia y la autoconciencia, como ya se ha dicho, está ligada al desarrollo de las primeras formas culturales. Por una parte depende de procesos de maduración biopsicológicos y psicomotores en general, que comprenden desde el juego entre garganta y oído hasta la relación entre significante y significado en el orden de lo relevante para la supervivencia.

Por otra parte, depende de la aparición de los sistemas de clasificación, de la signación y contabilidad del tiempo mediante los calendarios, de la roturación y conmensuración del espacio y los lugares geográficos mediante las conquistas y los relatos épicos, de la colonización del cielo mediante la astrología, de la domesticación de las plantas mediante el conocimiento de sus cualidades medicinales, etc.

La conciencia y la autoconciencia no surgen en un proceso diferente de aquel mediante el que se generan el lenguaje y el cosmos. A su vez, el lenguaje y el cosmos no se generan al margen de la gestación y emergencia del individuo humano autoconsciente. Precisamente por eso, el individuo humano autoconsciente no surge como un caso aislado. El tótem se da dentro de una población de tótems, Zeus y Atenea forman parte de la amplia población del Olimpo, y Ulises convive con una serie de héroes y de hombres corrientes cuya autoconciencia se conmensura con la del conquistador de Troya.

Es cierto que cuando Platón prefiere quedarse a solas consigo mismo para indagar lo que son las cosas, cuando se atiene al monólogo entre sujeto y objeto y a la evidencia como criterio de verdad, y cuando rechaza el diálogo y la persuasión como engañosos, está describiendo la emergencia de una autoconciencia aislada en el estreno más esplendoroso de su autonomía.

Es cierto también que los héroes de Esquilo como Orestes y Antígona muestran la emergencia de la autoconciencia soberana en el dolor y el desarraigo de su soledad. Y es cierto que Narciso padece la muerte del autista, la aniquilación de la autoconciencia que se proclama autosuficiente en su solip-sismo.

No obstante, la conciencia individual puede proclamarse autosuficiente y autónoma en solitario una vez que se ha constituido como tal en un contexto de conciencias autónomas y soberanas. Ciertamente las teorías filosóficas oficiales del conocimiento y de la conciencia se refieren al individuo aislado y con una actitud teórica y reflexiva, y no disponemos de teorías del conocimiento y de la conciencia paleolíticas o del conocimiento y de la conciencia del hombre contemporáneo en actitud no teórica¹. Sin embargo, y como veremos, hay en el pasado y en el presente estudios y teorías sobre el conocimiento y la conciencia que tematizan explícitamente poblaciones en conjunto.

La autoconciencia está ligada a las formas de organización social y, sobre todo, a las formas de desorganización social, del desarraigo producido por el agotamiento de reservas naturales y las subsiguientes sequías, hambres, invasiones, deportaciones, etc. Porque estos eventos ponen de manifiesto que la concepción del mundo vigente hasta un determinado momento, con sus ajustes indiscutidos entre lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo real y lo real, lo divino y lo infernal, no puede mantenerse por más tiempo, que la cultura tradicional no permite comprender la nueva situación, el 'nuevo mundo', porque la 'realidad' no concuerda con lo que se sabía de ella, con la cultura.

Estos acontecimientos obligan a generar nuevos escenarios, nuevos mundos, a partir de otros mundos más comprensibles y confortables, y generalmente más pequeños. El caos es la nueva situación a la que se llega, y el cosmos el punto del que se parte, pero el nuevo caos no es tanto la desorganización del sí mismo como la del escenario, la del guión y la de los papeles.

Al producirse la emergencia del logos y de la subjetividad, no es solamente el actor sin sus papeles quien se encuentra siendo nada en sí mismo. Quienes sobre todo se encuentran en esa tesitura son los papeles mismos, los personajes, el animal sagrado, el tótem, la madre tierra, el antepasado fundador del clan.

En esa situación, la vacuidad del horizonte mental puede ser abrumadora. La concepción del mundo ha de ser reconstruida con algunos retoques, ha de ser adaptada a las nuevas circunstancias, a la nueva 'realidad', ha de sufrir profundas transformaciones, o bien quedar completamente destruida.

La mentalidad totémica con todos los recursos de su concepción del mundo, que brinda orientación a las tribus de cazadores recolectores, de pastores nómadas o incluso de agricultores, queda sobrepasada por la complejidad social de un asentamiento urbano cada vez más amplio y con funciones

1 Esa es la queja y la laguna que intenta cubrir Norbert Elias en *Teoría del símbolo*, Península, Barcelona, 1994.

más diversificadas. La conciencia, tal como se da en nuestras sociedades, surge entonces, por mutación de la conciencia primitiva en esas concentraciones urbanas, al ritmo de los procesos de secularización y de constitución del plano de representación abstracta.

Así surge quizá una población de individuos autoconscientes, hacia el año 1.000 a C. en Egipto, a partir del momento en que el volumen de conocimientos puestos en juego en la gestión de un gran asentamiento urbano y de un imperio amplio, no puede ya ser procesado por los cerebros humanos. Llega un momento en que el conjunto de funciones y de órdenes generadas por el aparato administrativo de la corte, no puede coordinarse a través de las mentes de los funcionarios, ciudadanos y esclavos.

En esa situación, los procesos del hemisferio cerebral izquierdo, que constituyen el soporte de las actividades lingüísticas y de mando, se entrecruzarán con los del hemisferio derecho, que regulan las ejecuciones automáticas y, en general, la obediencia sin réplica. Cuando las órdenes son tan numerosas que no resulta posible integrarlas, la ejecución inmediata se paraliza, y en su lugar surgen la indecisión y la duda. Pero no en un individuo, en el Faraón, o en el sumo sacerdote, sino en una población.

El modelo de aparición de la conciencia que formuló Hegel para el caso de Antígona se puede desplazar unos cuantos siglos hacia atrás y se puede extender a toda una población. La aparición de la conciencia en el sentido en que actualmente la entendemos, como un acto en el que el sí mismo se diferencia de los papeles y del personaje, puede explicarse así combinando una perspectiva fisiológica con una psicociológica.

La autoconciencia que sabe de su soberanía puede haber surgido de ese modo, cuando la cantidad de órdenes concurrentes provoca la duda. Porque esa duda es precisamente la diferenciación misma de la conciencia respecto de sus contenidos y de sus sujetos, mientras que la certeza y seguridad de la identidad con los papeles, con el poder originario, el tótem y las demás fuerzas sagradas, es algo más característico del paleolítico que de lo que hoy se denomina una interioridad humana².

Una hipótesis plausible es que la conciencia se expandiera y se consolidara a partir de exigencias, requerimientos y “deberes” por encima de un determinado umbral cuantitativo y cualitativo, difíciles de compatibilizar a la vez o de seriar en el tiempo, o incompatibles tanto simultánea como secuencialmente.

2 Jaynes, J., *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Houghton Mifflin, Boston, 1990. Cfr. Reseña crítica de T. Bejarano en “Themata”, 11, 1993, pp.306-311.

Es verosímil que ante problemas de ese tipo la precaria interioridad tribal quedara colapsada primero y expandida después, y que al expandirse surgieran situaciones y problemas nuevos, nuevas formas de discordia con los demás en la medida en que uno registraba en su interioridad demandas ajenas, e incluso formas de discordia y concordia con uno mismo.

2.- El individuo como conjunción de fuerzas heterogéneas.

Una autoconciencia que sabe de su soberanía no tiene por qué ser, de suyo e inmediatamente, conciencia de un sí mismo unitario y simple, pues no es así la autoconciencia del hombre homérico y ni siquiera la del aristotélico.

Los héroes homéricos no muestran una conciencia de un sí mismo muy unitario, y ni siquiera de su cuerpo. Ello significa, como Bruno Snell apuntara en 1946, que no son 'sujetos' en el sentido moderno del término, aunque desde luego, en la "descripción homérica están presentes los elementos fundamentales de toda concepción de la 'responsabilidad', por ejemplo, las nociones de causa, intención, situación o contexto integral, acción, consecuencias de la acción, etc."³

El punto de vista de Snell respecto de los héroes homéricos se asemeja al de Leenhardt sobre los melanesios⁴, en el sentido de que las intenciones y acciones propias son atribuidas a poderes y fuerzas sobrenaturales, impersonales o personales, que operan donde se encuentra el agente o en otros lugares.

En realidad, dado que la noción de cuerpo está vinculada a la de sujeto y a la de acción, cabe pensar también, como ha hecho Foucault, que el concepto moderno de cuerpo es tributario del de sujeto, y que ambos forman una unidad en el entramado cultural de las representaciones del sí mismo. Esas representaciones difieren en la cultura griega y en la nuestra, y una investigación sobre la Iliada dirigida en este preciso sentido podría poner de relieve que tampoco el concepto de 'cuerpo' homérico concuerda con el moderno.

Hasta la época clásica, el ser humano está poblado de fuerzas naturales y sobrenaturales, si es que pueden distinguirse esos dos tipos de fuerza. Todas son impersonales inicialmente, y corresponden después a diferentes atributos

3 Joan B. Llinares, *¿Son verdaderos 'sujetos' los seres humanos de la Grecia arcaica?*, en Vicente Sanfélix ed., *Las identidades del sujeto, Pre-textos*, Valencia, 1997, p. 56.

4 B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia*, Razón y Fe, Madrid, 1965, orig. 1946. Maurice Leenhardt, Do Kamo. *La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, Barcelona, 1997.

de los dioses, según los procesos que Durkheim describe y que ya se señalaron.

Dichas fuerzas son movidas unas veces por la voluntad del héroe, otras por el *fatum*, por los dioses, por el jefe, por el orgullo o por la valentía, pero no hay muchas indicaciones explícitas de que el héroe sea más sí mismo en unos casos que en otros.

También la noción romana de persona presenta características similares. Deriva de la noción jurídica de personalidad, la cual a su vez consiste en un sistema variable de *capacidades* o de funciones sociales, que pueden ser desempeñadas por diferentes individuos. En cierto modo, las capacidades se corresponden con las facultades que otorga el tótem y el fetiche a los primitivos australianos.

En Roma, la persona física está integrada en el grupo, que es persona colectiva con su personalidad propia, al que se le imputan las acciones de los individuos, los cuales, indistintamente, pueden asumir la función de expiar la culpa o representar al conjunto, y eso permanece así, o en formas derivadas del derecho arcaico, hasta el derecho clásico⁵.

Todavía en el derecho de las culturas occidentales es permanentemente operante el desglose entre persona, personalidad y capacidades jurídicas, definiéndose en realidad la persona por algunas capacidades jurídicas⁶.

Probablemente es el modelo autónomo y absoluto del sujeto moderno, que ha ejercido la hegemonía en nuestra cultura, el que, asumido por Jaeger y Mondolfo, les lleva a ambos a polemizar con Snell, que opera desde otra perspectiva.

La noción homérica de sujeto no concuerda plenamente con la moderna, si se entiende que el sujeto moderno se identifica con el sujeto cartesiano o kantiano, lo cual no resulta en modo alguno impropio puesto que ambas concepciones se toman justamente como exponentes típicos de la modernidad.

Pero hay también elaboraciones del sujeto en términos de pluralidad, de intersubjetividad y de sociabilidad, presentes a lo largo de la historia de nuestra cultura, desde la Grecia clásica hasta la misma modernidad, que ponen de manifiesto que la hegemonía del paradigma onto-teo-lógico no ha sido pacífica ni absoluta.

5 Cfr. José Luis Murga, *Derecho Romano Clásico. II. El Proceso*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1989, pp. 70-99.

6 Cfr. Ignacio Aymerich, *Identidad individual y personalidad jurídica*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en "Anuario filosófico", XXVI/2, 1993, pp.395-413.

De hecho, las concepciones de la psique en términos de pluralidad de fuerzas personales e impersonales están presentes también en el momento en que la interioridad humana tiene una complejidad en correspondencia con la de la *pólis*. Por eso tal pluralidad de fuerzas aparece en la fenomenología de la intimidad que Aristóteles lleva a cabo, como enseguida veremos.

3.- Colonialismo, etnocentrismo y humanismo.

La descripción de los conflictos entre fuerzas “interiores” que hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* se refiere a un sí mismo (*autós*) amplio, complejo, y además con registros en Hi-Fi. Es difícil imaginar un mundo interior así de rico y de conflictivo en un *sapiens* preparlante de los que describen J.J. Annaud y Desmond Morris en la ya mencionada película *En busca del fuego*. También sería difícil imaginarlo en un esclavo egipcio del año 1.000 a C., o en un celtíbero del año 100 a C., tal como es retratado por Estrabón en sus descripciones de la Hispania romana.

Pero la historia de Europa es la historia del proceso mediante el cual los iberos y los restantes pueblos del continente aprenden a tener una interioridad como la descrita por Aristóteles, y a describirla siguiendo también los análisis suyos y utilizando sus propios términos.

Según Estrabón, los celtíberos, muy parecidos al hombre natural de Rousseau⁷, son gente que no goza de los frutos de la vid, el olivo, la higuera, y otras plantas, no porque lo impida el clima, como ocurre en la tierra de los cántabros, sino “por negligencia de los hombres, que viven sin preocupaciones, porque dejan transcurrir su vida sin más apetencia que lo imprescindible y la satisfacción de sus instintos brutales”.

Así, “los vetones, cuando entraron por vez primera en un campamento romano, al ver a algunos de los oficiales yendo y viniendo por las calles paseándose, creyeron que era locura y los condujeron a las tiendas, como si tuvieran que o permanecer tranquilamente sentados o combatir”⁸.

Para esos celtíberos los romanos están locos porque lo natural, lo de sentido común, es o estar combatiendo o estar sentados descansando tranquilamente, de manera que montar la guardia, o, en general, trabajar a largo plazo,

7 Los celtíberos y los *sapiens* preparlantes son indolentes y no conocen ninguna disciplina laboral ni tienen sentido de la organización del tiempo y la previsión del futuro, tal como se describe al hombre natural en J.J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes, y Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.

8 Estrabón, *Geografía*, libro III, 4,16. Gredos, Madrid, 1991, pp.108-109.

no es lo propio de un hombre cuerdo. Para un celtíbero estar en su sano juicio (ser racional) y estar loco, no coincidía con lo que un griego o un romano podía clasificar bajo esas categorías.

Quizá el “sí mismo” (*autós*) del celtíbero era tan simple que no le cabía albergar concordias y discordias tan complejas como las que Aristóteles describe. Tal vez sus amistades y sus enemistades no se inscribían en su interioridad ni se debatían en ella. Tal vez sus amigos y sus enemigos estaban separados por una realidad tan exterior a él como las márgenes de ese río que Estrabón llamaba Tago, de manera que al otro lado estaba en guerra con los otros, y a este lado en paz consigo mismo y con los suyos.

El despliegue de la interioridad es función de la organización social y de la técnica, es decir, de los recursos para ajustar las satisfacciones a los deseos, juego en el que tanto las primeras como los segundos pueden incrementarse indefinidamente.

Antes de poder doblegar el mundo a los deseos, son los deseos los que se doblegan ante el mundo. Los campamentos, los turnos de guardia y la disposición de las tiendas, son el invento que lleva a ensanchar la satisfacción del deseo de seguridad, y con él la confianza para conquistar y luchar con otros pueblos.

A medida que se despliega el juego de necesidades y satisfacciones se abren nuevos mundos, o lo que es igual, se generan nuevos universos lingüísticos. Según cómo se pongan y se utilicen las marcas, los poderes y los nombres se configura el mundo, el cuerpo y la interioridad de una manera o de otra. Según cómo se configure el mundo, se experimentan unas vivencias u otras. Según cómo se viva, las cosas y los eventos son reales o irreales, verdaderos o falsos, posibles o imposibles, creíbles o increíbles. Y según cómo se crea, lo que se dice es objetivo o subjetivo, científico o anticientífico, normal o anormal.

El animal que tiene “logos” (que usa palabras), clasifica en función del eje corporal y de los valores que corresponden a las propiedades trascendentales del ser, a saber, real e irreal, verdadero y falso, lo que él puede y lo que no puede⁹.

El modo de clasificar es, precisamente, poner nombres a las experiencias, crear palabras, hablar, y eso lo cuenta Aristóteles de una manera que es

9 “Podemos imaginar a voluntad -es posible, en efecto, crear ficciones y ordenarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes- mientras que opinar no depende de nosotros porque es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error”. Aristóteles, *Acercas del alma*, 427 b 19-22, III, 3. Ttr. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1978, pag. 225.

relevante para la concepción occidental de la interioridad humana y para el concepto occidental de persona.

“Las palabras habladas son símbolos de la experiencia del alma”¹⁰, y los nombres significan algo por convención, según las preferencias, “porque las palabras no existen en la naturaleza, y sólo lo son cuando [los sonidos] se convierten en símbolos; pues los sonidos inarticulados que producen las bestias significan algo, pero no son nombres”¹¹.

Aristóteles piensa que los nombres son convencionales, y que las experiencias del alma son muy variadas y diferentes, pero parece creer que el modo de agruparlas, y el sistema de clasificación y ordenación de todas ellas, las “categorías”, coincide en todos los hombres porque las toman de la misma realidad.

Y ciertamente piensa que las experiencias y las categorías se ordenan según unos principios primordiales, los primeros principios del ser, que se corresponden con los primeros principios del pensar, según la axiomática del paradigma onto-teo-lógico a la que ya nos hemos referido.

Tales principios “no están en nosotros completamente determinados”, ni proceden “de otros conocimientos más notorios que ellos”, sino que “vienen únicamente de la sensación”, y emergen a medida que se van ordenando las experiencias.

La determinación de los primeros principios a partir de esas experiencias no es la misma para todos los hombres, de manera que su comprensión y expresión podría variar de una cultura a otra. Sin embargo este es un punto que ni Aristóteles ni la filosofía occidental anterior al siglo XX se ocupó de desarrollar.

“En la guerra, en medio de una derrota, cuando uno de los que huye se detiene, otro se detiene también, y después otro, y otro, hasta que se rehace el estado primitivo del ejército; pues el alma está constituida de una manera que puede experimentar una cosa semejante”¹².

Pues bien, no solamente el alma griega está constituida de forma que puede experimentar algo así. También los celtíberos, los cántabros y los lusitanos pueden integrarse en unidades más amplias y complejas, “que pueden experimentar una cosa semejante”.

Una vez integrados en concentraciones urbanas más densas, todos ellos pueden nombrar un amplio repertorio de acontecimientos, pueden recordar-

10 Aristóteles, *Peri hermeneias*, 2,3.; 16 a 3-4.

11 Aristóteles, *Peri hermeneias*, 2,3. 16 a 27.

12 Aristóteles, *Segundos analíticos*, 100 a 10-14. II, 19.

los y pueden ampliar su mundo interior hasta alcanzar a tener una intimidad amplia y compleja, capaz de concordias y disensiones consigo mismo como las que describe Aristóteles. Es decir, cuando constituyen una *pólis* tan compleja como Atenas, Corinto o Roma, su intimidad puede ser como la de Orestes, la de Antígona o la de Narciso.

Mientras tanto, tenían un grado elemental de reunión consigo mismos: el eje supremo del etnocentrismo, que es el correlato sociocultural del eje corporal, el binomio bueno/malo como función del binomio nosotros/ellos. Nosotros somos los que tenemos el poder de generar, de cazar, de poseer, de nombrar, el poder de crear un mundo y de habitarlo, y eso, la vida, nuestra vida, es el bien supremo, nuestro bien supremo y así nos lo confirman nuestros dioses.

Ellos, los otros, los extranjeros, pueden romper el mundo porque vienen de fuera de él, y por eso son malos. Ellos, los romanos, están locos porque hacen cosas absurdas y evidentemente malas, y, por eso, nosotros los rescatamos y los llevamos a las tiendas para curarlos. El principio de que nosotros somos los buenos y ellos son los malos no puede fallar, porque el mundo (nuestro) y la vida (nuestra) descansa sobre él. El principio del etnocentrismo no puede fallar. Nosotros somos los buenos.

Pero el eje supremo del etnocentrismo no sólo funciona en los celtíberos. También en los griegos y en los romanos. Por eso Platón alababa al perro como al animal más filosófico por naturaleza, es decir, más amante del conocimiento y defensor de lo que conoce, y enemigo de lo ajeno y lo que no conoce¹³. Porque lo otro, lo de ellos, no puede ser sino lo malo, o cuando menos sospechoso: en cualquier caso, para nosotros no ofrece ninguna garantía. Los que quieren asignarnos 'lo otro' deben ser destruidos, quienes alteren lo nuestro, quienes cambien las signaciones que hemos establecido, las marcas y los nombres. Deben ser destruidos los poetas, porque son la amenaza más grave contra nuestro modo de nombrar las experiencias, ordenarlas y clasificarlas.

Si las cosas fueran de modo distinto de como nosotros las vivimos, no estaríamos aquí. Ni "nosotros", ni el "aquí". O bien nos odiaríamos entre no-

13 Los perros "se enfurecen al ver a un desconocido, aunque no hayan sufrido previamente mal alguno de su mano, y en cambio, hacen fiestas a quienes conocen, aunque jamás les hayan hecho ningún bien [...] Pues bien ahí se nos muestra un fino rasgo de su natural verdaderamente filosófico". Platón, *La República*, 376 a-b;I, 16. Tr. de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, pag. 89. Es decir, Platón alaba al perro porque es un modelo social de la autoconciencia moral, del super-ego represor, y esa es la metáfora que Miguel Hernández utiliza para referirse a los conflictos interiores: "Sobre la pena duermo solo y uno,/ pena es mi paz y pena mi batalla,/ perro que ni me deja ni se calla,/ siempre a su dueño fiel, pero importuno." *El rayo que no cesa*, 6. Espasa Calpe, Madrid, 1978, p. 25.

sotros y estaríamos en un desgarramiento permanente, sin pasado agradable que recordar (o sea, sin historia), sin proyectos futuros que acariciar o que temer (o sea, sin destino), y sin un presente estable en el que pudiéramos contar todo eso, o sea, sin ciudades y sin gobierno. Una nación sin estado, sin historia y sin futuro, y unas personas sin hogar, sin recuerdos y sin proyectos.

Porque las provincias de la Hispania no son una nación. Para serlo tienen que construir muchas ciudades como Atenas, Corinto y Roma, organizarlas de modo similar y comunicarlas de modo análogo (incluyendo el uso de una misma lengua). Pero para eso tienen que ser colonizadas, perder su identidad étnica, y abandonar su cultura a la deriva en la corriente de los tiempos y de las guerras púnicas.

Para un conjunto de tribus tan heterogéneas, ser una nación es un narcisismo inaudito, inconcebible sin un espejo mucho más poderoso que las tranquilas aguas en las que Narciso se miraba. Se necesita mucho más narcisismo, y, por eso, mucho más espejo, el más poderoso y resistente de todos los espejos, a saber, las letras. Unos espejos de la imagen, como el agua en que Narciso se miraba, y unos espejos de la voz más fiables que Eco.

Todo eso se logra construyendo los grandes escenarios del poder con sus grandes espejos, o sea, las ciudades. Ahí, donde había ya una armonía lograda por una integración muy compleja, podía haber también una interioridad muy compleja, con unos conflictos como los de la *pólis*, y con una unidad no menos problemática que la de la ciudad misma.

Las letras no solamente pueden contener todas las órdenes actuales de Faraón. También pueden contener las del pasado, e incluso las que se darán en el futuro, en caso de inundación, en caso de sequía, y en caso de invasión romana. Las letras son un magnífico espejo. Reflejan lo que ha habido, y lo que hay. Pero los mejores espejos se quedan mudos y vacíos si no hay luz o si no hay ningún pasado retenido que pueda reflejarse. Y eso es lo que les pasaba a las tribus de Hispania¹⁴. La reflexión es sobre lo que ha habido, la especulación es sobre lo que hay y sobre lo que puede haber. El narcisismo requiere algún fundamento *in re*, algo real que pueda reflejarse.

Los celtíberos podían reflejarse en espejos griegos y en espejos romanos, sobre todo si los griegos y los romanos ponían la luna y la luz para la especu-

14 Para corroborar la existencia de un pueblo de la península ibérica al que se atribuía una cultura legendaria y superior a la de griegos y romanos, Estrabón dice que “[los tartesos] son los tenidos por más cultos de entre los iberos, puesto que no solo utilizan escritura, sino que de sus antiguos recuerdos tienen también crónicas históricas, poemas y leyes versificadas de seis mil años, según dicen”, Geografía, III, 1,6. En realidad, las inscripciones todavía indecifradas de los tartesos tienen una antigüedad no anterior al segundo milenio aC. Cfr. *op. cit.*, p. 42, nota 28.

lación, es decir, si ponían la lengua, recogían en ella el pasado de los bárbaros, y se lo contaban después de haberles enseñado latín o griego.

Todo eso ocurrió a partir del momento en que empezaron las primeras traducciones, o sea, a partir del momento en que se podía establecer cuánto oro y cuánta plata correspondía a seis dracmas o a dos sesteracios¹⁵.

Eso es ya reunión, diálogo, retención del pasado, interioridad; una población de conciencias soberanas que saben de su soberanía. Eso es ya conciencia de una agrupación que se puede permitir el lujo de cierto narcisismo, y que, sobre todo, lo necesita ya.

Colonizar es llevar el humanismo a los bárbaros, implicarlos e incluirlos en la gestación del plano de la representación abstracta, ampliar espacialmente el ámbito de vigencia de dicho plano. Eso es también humanizar, ampliar la interioridad para que cada individuo entre en ella y pueda reunirse consigo mismo y reposar en sí mismo.

4.- La pluralidad del individuo aristotélico.

La tradición filosófica cristiana ha elaborado la noción de persona con las herramientas conceptuales de Aristóteles y ha transmitido un concepto aristotélico de hombre interpretado desde esa misma noción de persona como un ser sustancial y unitario.

Por otra parte, la modernidad ha interpretado a su vez el *ánthropos* aristotélico y la persona medieval desde su propia concepción del sujeto. Con todo, es posible revisar la concepción aristotélica del individuo humano desde la perspectiva de sus predecesores y contemporáneos más bien que desde las de sus transmisores e intérpretes. Entonces el carácter sustancial, unitario y simple del individuo humano aparece como problemático.

La amistad con uno mismo, “puede pensarse que la hay en la medida en que en uno hay dos o más (*hé estì dúo è pleío*)”, sostiene Aristóteles¹⁶, y la enemistad con uno mismo, también en la medida en que en uno hay muchos.

En efecto, los hombres de poco carácter, “están en disensión consigo mismos, y apetecen unas cosas y eligen otras”. “Otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos”, “y los que han co-

15 “Después del decreto prohibitivo de Cesar, las cecas locales siguieron emitiendo acuñaciones bilingües. A partir de Claudio la lengua latina fue ya requisito para recibir el derecho de ciudadanía” Estrabón, *Geografía*, libro III, ed. Cit., p. 74, nota 126.

16 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1166 a 34-35, IX,4, tr. de M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 145.

metido muchas acciones horribles [...] incluso rehuyen la vida y se destruyen a sí mismos”.

En este pasaje de la *Ética a Nicómaco*, la descripción de Aristóteles de las tensiones que integran o desintegran a un individuo, se toman metafóricamente de las tensiones que constituyen y desgarran a una sociedad.

“Buscan otros con quienes pasar sus días y se huyen a sí mismos, porque se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras parecidas estando solos, y estando con otros no piensan en ellas. Como no tienen nada amable, no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos, y, en consecuencia, las personas de esta índole ni se complacen ni se conculen consigo mismas; su alma, en efecto, está dividida por la discordia, y una parte de ella, por causa de su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que otra parte se goza, y una parte la arrastra en una dirección, y otra en otra, como desgarrándola. Y si no es posible sentir a la vez dolor y placer, transcurrido un poco de tiempo, siente dolor por haber sentido placer, y querría que aquello no le hubiera sido agradable, porque los malos están llenos de arrepentimiento”¹⁷.

La armonía, ya se trate de la de un individuo o de la de una sociedad, es difícil si hay que lograrla mediante la conexión de numerosos elementos, si se trata de una armonía compleja. Al confeccionar ese ordenamiento, según el modo en que se integren los elementos, y según la selección de los que se van a integrar en el sistema y de los que se dejan al margen, el resultado puede ser algo que se denomine “individuo”, “ciudad”, “alma”, o con otras palabras. Pero “individuo”, “ciudad” y “alma”, aunque sean integraciones que muchos grupos hablantes han realizado, no integran en todos ellos los mismos elementos ni de la misma manera.

“Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos”. En efecto, el hombre bueno “está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica, (pues es propio del bueno ejercitar el bien), y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por causa de su mente, que es aquello en que parece estribar el ser de cada uno); y quiere vivir y preservarse él mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual piensa”¹⁸. Efectivamente, el intelecto es aquello por lo que el hombre se da cuenta de que está vivo, de que está a gusto y feliz (cuando es el caso), y de que es él.

17 Aristóteles, *Et.Nic.*, 1166 b 11-24, IX,4, pag.145. Aquí los malos son, obviamente los que se saben malos según la determinación cultural vigente de los binomios bueno y malo, real e irreal, etc.

18 Aristóteles, *Et.Nic.*, 1166 a 1-26, IX,3, pag.143.

Estar vivo, estar a gusto y ser uno mismo, es la triple y suprema aspiración humana.

“Porque la existencia es un bien para el hombre cabal, y nadie querría tenerlo todo a condición de volverse otro (pues Dios es el que siempre tiene ya todos los bienes), sino siendo lo que es, y parece que el ser de cada uno consiste en el pensar, o principalmente. Un hombre así quiere pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le proporciona placer: el recuerdo de sus acciones pasadas le es agradable, y las esperanzas que tiene del futuro, buenas, y, por tanto, gratas. Su mente le proporciona en abundancia objetos de contemplación. Se duele y se goza en el más alto grado consigo mismo, pues siempre le son penosas o gratas las mismas cosas, no unas veces unas y otras otras, ya que, por así decirlo, no puede arrepentirse de nada”¹⁹.

Esta descripción del sí mismo (*autós*) bueno se refiere a Dios y al hombre. Pero también a la ciudad (*pólis*), e incluso, aunque Aristóteles no pensara estrictamente en eso, al Estado. De todas formas, esa unidad y esa armonía es ideal, y pertenece al orden ético y político del deber ser, más que al orden ontológico de lo que realmente es.

Aristóteles dice que la mente (el *noûs* del tratado *Sobre el alma*) es “aquello en que parece estribar el ser de cada uno”, y sin embargo también dice que uno no se hace bueno porque su mente tenga muchas cualidades (virtudes dianoéticas), sino porque las tenga él mismo (el *autós* de los tratados de ética y donde radican las virtudes morales)²⁰. Además cree que es muy difícil “ser bueno y ser feliz a la vez”.

Por otra parte, Aristóteles sostiene que hay muchos tipos de hombre (el *ánthropos* de la *Política*), porque la mente y las virtudes se dan en muchos grados y formas según la edad, el sexo, la actividad laboral, etc. Escribe que además de muchos tipos de *pólis* hay también agrupaciones humanas que no son *pólis* y donde los individuos dudosamente son humanos en el pleno sentido del término.

Dicho de otra manera, en el universo mental de Aristóteles la coincidencia y la unidad entre el *noûs*, el *autós* y el *ánthropos* se da en los casos en que la conexión entre poder, ser propietario, poner nombre, saber y actuar moralmente, se produce de una determinada manera, no demasiadas veces, y que dicha unidad es contingente y tiene estatuto de conquista ética..

El hombre de Aristóteles es un ser particular, que podría encontrarse en la alternativa inaceptable de alienarse completamente (vender su alma) para

19 Aristóteles, *Et.Nic.*, 1166 a 1-26, IX,3, pag.143.

20 “Por elegir lo bueno o lo malo nos hacemos cierto carácter, pero no por opinar”, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 2; 112a 1-3.

tenerlo todo, de renunciar a ser sí mismo para ser feliz. El Dios de Aristóteles ya lo tiene todo desde siempre, y no es un sujeto particular que pueda alienarse o venderse a nadie; su sí mismo y su felicidad constituyen una unidad sustancial y simplicísima, necesaria e invulnerable. La *Pólis* y el Estado tienen muchas características del hombre, pero, como el hombre, aspiran a parecerse a Dios en cuanto a armonía, autosuficiencia y estabilidad.

La armonía del individuo, de la aldea, de la ciudad, del estado y de Dios, existe si realmente coinciden el eje de lo propio y lo ajeno con el de lo verdadero y lo falso y con el de lo bueno y lo malo. El hombre singular parece poder reposar sobre sí mismo solamente cuando considera que lo propio es lo plenamente real, es lo bueno y es lo verdadero. Y lo mismo los grupos sociales, los estados y Dios.

Cuando esos ejes dejan de tener un único y mismo centro se agrietan los individuos, las sociedades y los estados, porque la identidad personal, tanto individual como colectiva, suele establecerse respecto del bien. En efecto, nadie puede aceptarse a sí mismo más que como aceptable. Pero surgen nuevos problemas cuando se experimenta que el criterio de aceptabilidad, o sea, el bien, tampoco es uno, sino plural, y que esa pluralidad tampoco resulta fácilmente unificable.

Quizá es imposible que el reconocimiento inicial, el que estrena al individuo con los primeros tatuajes y las primeras marcas, lo acoja en términos de "malo" y falso pero real, y quizá es imposible que el individuo se acepte a sí mismo como siendo reconocido de esa manera. Si acaso, eso se puede asumir después. La experiencia de las propias deficiencias y limitaciones, de las propias negatividades ontológicas y éticas, pertenece a un momento posterior, al de lo que Hegel y Gadamer llaman experiencia de la conciencia, y que consiste precisamente en la comprensión de que el primer sistema de marcas, valoraciones y significantes es un sistema particular.

La unidad del individuo aristotélico es una síntesis de tres elementos irreductibles: *nous*, *autós* y *ánthropos*. Pero esa síntesis es, cuando se logra, inestable, y lograrla es la máxima aspiración ética y política.

La armonía del individuo consigo mismo, su unidad, se define unas veces según el modelo de la unidad de la *pólis* consigo misma, de la armonía política, y otras veces es el modelo de la armonía política la que se utiliza para describir la del individuo y su unidad. Según dicho modelo se construye también la unidad de Dios.

En los tres casos, el del hombre, del de la ciudad, y el de Dios, el sí mismo queda siempre como un más allá enigmático, que hace valer su irreductibilidad al pensar y al obrar, a las actuaciones y a las funciones sociales. El sí mis-

mo es del orden del ser, mientras que los nombres, las marcas, las actuaciones y las funciones son del orden del saber y del hacer. Pues bien, en el intento de unificar el sí mismo con las actuaciones y las funciones es como surge la noción de persona en el seno de la cultura greco-romana, o sea, en el seno de la cultura occidental.

5.- La pluralidad de Dios y la noción de persona.

Cuando en el siglo II dC. los Padres de la Iglesia inician la tarea de pensar la relación entre Dios y Jesús, es decir, el trabajo de nombrarla con términos griegos, la palabra 'persona' tiene dos usos bien establecidos, el del derecho y el del teatro, pero ellos la tomaron de un uso más reciente, el de la gramática.

Los gramáticos griegos eligieron la palabra *prósopon* para designar las personas gramaticales porque el diálogo dramático les pareció buen modelo para el lingüístico. En esta acepción 'persona' es una palabra sin contenido conceptual, una especie de pronombre, casi una pura marca o una signación, y por eso en el siglo II la utilizan Tertuliano en latín e Hipólito en griego para referirse a Dios Padre y a Jesús como personas, en cuanto que aparecen en el Nuevo Testamento como dialogantes²¹.

Para darle un contenido al término 'persona', a partir del siglo III la escuela de Orígenes emplea el término *hypóstasis* (latín *substantia*) para significar que en Dios hay tres *hypóstasis* (tres dialogantes), palabra que Platón y Aristóteles emplean a veces con un significado no bien diferenciado de *ousia* (esencia, naturaleza).

Bajo la influencia de Plotino, los primeros teólogos cristianos perfilan el sentido de *hypóstasis* como la realización concreta de una forma escondida, hasta que finalmente, entre el concilio de Nicea en 325 y el sínodo de Alejandría en 362, se consagra la fórmula una sola *ousía* (esencia, naturaleza) y tres *hypóstasis*, donde *ousía* corresponde a la noción aristotélica de substancia segunda o esencia (Dios, hombre, casa, etc.), e *hypóstasis* a la de substancia primera (este sujeto concreto, Sócrates).

A partir del siglo IV, olvidados sus orígenes jurídicos, teatrales y gramaticales, 'persona' e 'hypóstasis' significan la unidad y la totalidad substancial de un sujeto que manifiesta concretamente una esencia, y ese es el contenido

21 Cfr. A. Trendelenburg, *Zur Geschichte des Wortes Person*, "Kantstudien", 13, 1908, pp. 1-17. Cfr. P. Hadot, De Tertullien a Boèce. *Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques*, en I. Meyerson, *Problèmes de la personne*, Mouton & Co, París, 1973, pp. 127-128. Agradezco a Vicente Sanfélix la información sobre el volumen de Meyerson.

de la definición que en el siglo VI acuñara Boecio como “supuesto individual de naturaleza racional”, *Persona est rationalis naturae individua substantia*²².

De este modo la unidad de Dios quedaba establecida en términos de esencia, o sea, en términos de forma abstracta, mientras que la actividad efectiva, el poder y la acción, quedaba referida a los actores, que eran iguales porque eran personas y porque compartían la misma esencia. Pero esta fórmula, que resolvía ciertos problemas de claridad, dejaba en la sombra otros problemas de comprensión.

En efecto, los padres griegos se resistieron a usar el término *prósopon e hypóstasis* para designar a Dios Padre, usando inicialmente el término *perigraphé* ‘circunscripción’ para designar al Verbo, y ese es el caso de Justino. “La divinidad primordial es concebida como pura infinitud impersonal. En este sentido se la designa por una serie de término negativos: es ‘incontenible’, ‘innombrable’, ‘irrepresentable’, y *aperigraptós* ‘incircunscriptible’. Todos estos términos, en Justino, están reservados al Padre, mientras que, al contrario, pertenece a la naturaleza del Verbo poder manifestarse.

Para ser más precisos: en tanto que razón eterna, Logos, el Verbo, es tan infinito como el Padre, pero, con vista a la creación, Dios lo engendra, es decir, lo profiere, y le confiere una subsistencia propia, y es a esta subsistencia a la que Clemente de Alejandría llama *perigraphé*. Así, la generación del Verbo aparece como el acto por el cual la naturaleza infinita se limita a sí misma, se da una *perigraphé*, y así puede entrar en comunicación, en diálogo, con la creación y, antes que eso, puede suscitarla”²³.

Como puede advertirse, esta concepción de Dios Padre se asemeja al *mana* de los primitivos polinesios en cuanto a su caracterización negativa, y se diferencia en cuanto que no puede aparecer o manifestarse en el cosmos, en las realidades naturales ni en las artificiales, y ni siquiera es adecuado caracterizarlo como autor absoluto.

Por eso Justino sostiene que no hay un nombre del Padre y un nombre del Hijo, sino que el Padre es *akatonomastos*, innombrable, “pues para tener un nombre hacen falta dos cosas: que se trate de una realidad que tenga una determinación suficiente para poder ser individualizado; y que haya algún anterior que pueda darle el nombre, y el Padre no cumple ninguna de las dos condiciones[...] ‘nombre’ aquí equivale a ‘persona’, y decir que ‘el Hijo es el Nombre del Padre’ equivale a decir que ‘el Hijo es la Persona del Padre’”²⁴.

22 Boecio, *De duabus naturis*, 3; PL 64, col.1343d. Cfr. I. Meyerson, *op. cit.*, pp. 128-129.

23 J. Danielou, *La notion de personne chez les pères grecs*, en I. Meyerson, *op. cit.*, p. 115.

24 J. Danielou, *op. cit.*, pp. 116-117.

Pues bien, en el siglo IV, con la elaboración del dogma trinitario, se disocia el concepto de persona, de individuo concreto subsistente, del de limitación y se afirma, al margen de toda la tradición de pensamiento anterior, que no hay contradicción en que el infinito pueda ser al mismo tiempo personal, y “con esta toma de conciencia por el pensamiento cristiano de sus implicaciones, lo ‘personal’ echa el ancla, por decirlo así, en el ser absoluto”²⁵.

Por otra parte, las claves ontológicas de la noción de persona aparecen en otro contexto teológico, el de la cristología de mediados del siglo IV. En el contexto de la concepción griega del hombre como compuesto de *psyché*, *sôma* y *noûs*, y siendo el *noûs* la parte específicamente humana, Apolinar propone que el Verbo ocupa el lugar del *noûs* en la persona de Cristo.

Pero esto chocaba con la creencia firme de la comunidad cristiana según la cual Cristo era Jesús, un hombre real, con *sôma*, *psyché* y *noûs* como todos los demás.

“Si Cristo tiene solamente un *nous*, una conciencia y una libertad, la del Verbo, ¿es verdaderamente un hombre? Pero si hay en Cristo un *nous* divino y un *nous* humano, ¿no son dos personas yuxtapuestas? [...]”

Un análisis más profundo iba a mostrar que se debía distinguir la totalidad de las funciones psicológicas, incluidas la inteligencia y la libertad que constituyen la naturaleza, del sujeto personal existente que posee esta naturaleza y que es lo único a lo que se le llama persona. Y entonces, nada se oponía metafísicamente a que la única persona del Verbo poseyera dos naturalezas. Pero al mismo tiempo, se daba un nuevo paso en la elaboración de la noción de persona como tal: quedaba desgajada de su carácter existencial y de todo contenido psicológico”²⁶,

a lo cual responde perfectamente la fórmula acuñada por Boecio dos siglos más tarde.

Así pues, en cristología “persona” designa un sí mismo innombrable, y “naturaleza” una delimitación de él, y en cambio en la doctrina trinitaria, “persona” significa “delimitación” mientras que “naturaleza” significa “sí mismo” infinito.

Mientras que en el plano teológico se está produciendo semejante desgajamiento de lo personal respecto de lo existencial, en el seno de la Estoa se están produciendo una serie de análisis de la conciencia del sí mismo en términos precursores de la fenomenología y de la filosofía de la existencia, que

25 *Ibidem*, p. 117.

26 *Ibidem*, pp. 118-119. Para un estudio de la manifestación del Padre en el Verbo y en el mundo, cfr. Soto Bruna, M^a Jesús, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Eunsa, Pamplona, 1995.

contrarresta la deriva cada vez más abstracta que el concepto de persona tiene en el plano teológico.

6.- La persona y la interioridad.

En el siglo I dC encontramos una profundización en la interioridad, que no se encuentra en la filosofía griega, en el caso de interioridad, que no se encuentra en la filosofía griega, en el caso de dos inmigrantes procedentes de esas colonias descritas por Estrabón, y que hablaban el latín con un acento que no era romano, Séneca y Epicteto.

El bien honesto, como habían enseñado Cicerón y Séneca siguiendo a Platón y Aristóteles, es la clave para una interioridad amplia y firme, pero por otra parte, el sí mismo es diferente de la vida en general y de esa interioridad amplia y firme que el bien honesto propicia.

“Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera: breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quiere que representes a un mendigo, procura representarlo también con naturalidad; y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular. Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro”²⁷.

Y en el siglo II dC, Marco Aurelio, que acepta también la diferencia entre vida y sí mismo en función de la diferencia entre representación, actor y autor, añade todavía, de un modo más propio de un cristiano que de un estoico, que es posible hacerse cargo de la interioridad ajena mediante el amor y la misericordia:

“Cada vez que alguien cometa una falta contra ti, medita al punto qué concepto del mal o del bien tenía al cometer dicha falta. Porque, una vez que hayas examinado eso, tendrás compasión de él y ni te sorprenderás, ni te irritarás con él. Ya que comprenderás tú también el mismo concepto del bien que él, u otro similar. En consecuencia, es preciso que le perdones. Pero aun si no llegas a compartir su concepto del bien y del mal, serás más fácilmente benévolo con su extravío”²⁸.

La interioridad que se esboza en Cicerón, y se despliega en Epicteto y en Marco Aurelio, es muy amplia, y queda bien diferenciada en sí mismo por

27 Epicteto, *Enquiridión*, ed. de José Manuel García de la Mora, Anthropos, Barcelona, 1991, cap. XVII.

28 Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 26

una parte e interioridad y vida por otra. Pero aun encontrando en sí misma el criterio de la acción moral, no tiene en sí la raíz del conocimiento y de la verdad, no encuentra en sí el fundamento del ser y del pensar, y esa es la novedad de Agustín²⁹.

En Agustín la interioridad se abre pero lo hace encontrando en el fondo del sí mismo las claves del ser y del pensar, y de eso que media o que suministra las conexiones entre el ser y el pensar y que, en un sentido, llamamos “fundamento”, y, en otro, “verdad”.

Lo que Agustín encuentra en su interioridad es, por una parte, “el abismo de la conciencia humana”³⁰, pero, por otra parte, y además de ese abismo, encuentra un punto de apoyo firme al que llama “luz de mi corazón, pan interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento”³¹, y que en ocasiones designa con un sólo término, “Dios”.

Así pues, hay una dirección en la que el abismo tiene fondo, y aunque no se puede llegar a él, tiene mucho que decirle a la conciencia:

“¿Quién ha llegado a su fondo [de la memoria]? Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para contenerse a sí misma. Pero ¿donde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?”³².

Pues bien, estas dimensiones del hombre que él descubre, el sí mismo, la inteligencia, y el deseo de saber de sí, las encuentra apropiadas para pensar las relaciones entre Dios Padre y el Verbo, y entre Dios y su espíritu o entre el Verbo y su amor. Sabe que el lenguaje teológico está consolidándose y que el término “persona” va a ser el que se utilice para designar la pluralidad de Dios, pero sabe que eso tiene sus inconvenientes.

En efecto, cuando se habla de Abraham, Isaac y Jacob, se dice que son tres, y “cuando se nos interroga qué son esos tres, respondemos que tres hombres si empleamos un nombre específico, y tres animales, si empleamos el genérico, porque el hombre, según la definición de los antiguos, es un animal racional y mortal”³³.

29 Para un análisis del tránsito del concepto del sí mismo estoico al cristiano, cfr. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1996.

30 Agustín, *Confesiones*, X, 2

31 Agustín, *Confesiones*, I, 13

32 Agustín, *Confesiones*, X, 15. Para un análisis fenomenológico del libro X de las Confesiones, cfr., M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.

33 Agustín, *De Trinitate*, VII, 4, 7.

Pero cuando se trata del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es más difícil determinar “qué tres son y qué tienen en común”, porque “si decimos que son tres personas, la cualidad de persona es allí común”, pues “persona es un término muy genérico, e incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal”³⁴.

En realidad, “tan común es en la Trinidad el nombre de esencia como el de substancia o el de persona”³⁵, pero como decir ‘tres esencias’ o ‘tres substancias’ significaría ‘tres dioses’ en contra de las escrituras, “es más razonable hablar de tres personas en Dios que de tres substancias”³⁶. Con ello se quiere significar que “los nombres que entrañan mutua relación se aplican propia y distintamente a cada una de las divinas personas, como Padre, Hijo y Espíritu Santo”³⁷, sin que eso quiera decir que las personas no sean subsistentes.

De este modo, la palabra ‘persona’ sirve para designar las diferentes relaciones que una intimidad subsistente tiene consigo misma, aunque el carácter específico, o más bien unívoco, de ese término anule la diferencia entre esas relaciones que es precisamente lo que se quería nombrar.

El precio que se paga por llamar “persona” al Padre, con la misma palabra con que se llama “persona” al Verbo, es, como veremos, la pérdida del valor de infinitud del Padre y de Dios, tal como aparece en los primeros padres griegos, y su asimilación al Verbo como ser consciente y libre, es decir como “naturaleza (humana)”. De hecho, la representación más común del Padre, en la literatura y en las artes plásticas, es la que corresponde a un ser consciente y libre.

La persona así definida, sobre todo a partir de la fórmula de Boecio, pasa a considerarse como un cierto absoluto. De este modo queda anulado lo esencial de su relación a otras personas, y queda determinado el sí mismo subsistente, ese abismo insondable que desborda con mucho lo que puede contener la memoria y la conciencia, como algo clausurado.

Lo que en el orden onto-teo-lógico queda clausurado, queda abierto en el orden fenomenológico vivencial a lo ‘infinito’, ‘incircunscriptible’, ‘innombrable’, ‘incontenible’ e ‘irrepresentable’, que Agustín describe dentro de sí mismo y desfondando ese sí mismo.

A pesar de ese descubrimiento de Agustín, a partir de Boecio ese fondo innombrable, desasistido cada vez más de la representación y los papeles, se

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, VII, 4, 8.

36 *Ibidem*, VII, 5, 10

37 *Ibidem*, VIII, 1.

va asimilando a las fuerzas 'impersonales' ciegas, mientras que el poder va asociándose cada vez más a lo inferior, lo demoníaco, lo oscuro, el mal.

La interioridad agustiniana se desarrolla durante la modernidad en la línea de la autonomía de la conciencia, de la razón y de la libertad, más que en la del sí mismo enraizado en el infinito y más que en la del abismo insondable. Así es, en efecto, como se caracteriza a la persona y al sujeto en el pensamiento moderno, y, a tenor de ese paradigma, así es como se caracteriza también a Dios.

El ser subsistente deja de ser lo innombrable e inconmensurable y pasa a ser persona, que ya no es caracterizada como subsistencia sino como intelecto y libertad, es decir, como naturaleza delimitada, por mucho que se insista en la infinitud del intelecto y en el carácter absoluto de la libertad.

En el marco del paradigma onto-teo-lógico, pensar a Dios Padre como 'ser', resulta tan costoso que insensiblemente se resbala a pensarlo como 'pensamiento', como 'libertad', como 'persona', o como 'ente', en esa cadencia inevitable hacia la metafísica que a partir de Heidegger se suele llamar 'olvido del ser'³⁸.

En efecto, "aunque nada se opone metafísicamente a que la persona sea considerada como infinita", como convinieron los padres del siglo IV, no obstante hay algo en el modo de funcionar posteriormente la mente en el seno de paradigma onto-teo-lógico, en virtud de lo cual resultaba muy difícil y, de hecho, fue imposible, pensar la fuerza infinita como persona, y en cambio ha resultado más fácil pensarla como materia.

No se trata tan sólo de la sintaxis cultural, del modo en que se coimplican los conceptos éticos y estéticos con los cosmológicos y los metafísicos según el cuadro presentado anteriormente, sino quizá también de la semántica lógica, y, consiguientemente de la praxis gnoseológica. Esa sintaxis cultural y esa semántica lógica llevan a considerar el pensamiento como lo contrario de la extensión y de la fuerza infinita. A todos los niveles, en el cosmos en general, en la escala zoológica, en el organismo humano y en la organización social, la 'interioridad', la 'reflexión' o el 'saber', que es lo que define la vida y la conciencia, se da en razón inversa a la energía, a la masa, a la extensión, que es aquello mediante lo que se define la materia³⁹.

38 Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 1-4, y *Carta sobre el humanismo*, *passim*.

39 Este punto de vista sobre la materia, la inmanencia y los grados de vida es común tanto a filósofos antiguos como modernos. Puede encontrarse en Aristóteles, *Acerca del alma*, II; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 18; Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 343-352; Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, caps. 1 y 2, H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, caps. 5-7; N. Wiener, *Cibernética*. Para una exposición más amplia de la contraposición entre 'res cogitans' y 'res extensa', cfr. J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, caps. 2 y 3.

En el medievo y en la modernidad hubo resistencias y propuestas alternativas a esta corriente espiritualista hegemónica, como algunas formas de la mística cristiana, el movimiento iconoclasta del siglo XVI, que dejó su huella a la posteridad en el retablo mutilado de la catedral de Utrecht, y algunas formas de materialismo⁴⁰, pero fueron eso, propuestas alternativas que fueron condenadas como peligrosas primero, y prohibidas y derrotadas después.

Olvidada la noción de *mana*, la de poder y la de ser, Dios Padre queda desprovisto del primero de sus atributos, la omnipotencia, y asimilado cada vez más a la persona como 'circunscripción', con un papel definido. Correlativamente con esa concepción del Padre, el materialismo empieza a resultar sospechoso, y, por ello, lo resultan también los significantes poderosos, como el sexo y el dinero. En general, resulta sospechoso cualquier poder que no esté suficientemente controlado por la administración civil o eclesiástica, como lo estaba el poder militar y el judicial y como a partir de Agustín empezaron a estarlo la gracia divina y los sacramentos⁴¹.

En esta circunstancia, la palabra despotencializada, el lenguaje proposicional y enunciativo también resulta sospechosa. No porque tenga poder, sino porque el poder se ha subrogado en la representación racional y consciente. A partir de cierto momento el poder eclesiástico primero y el civil después generan el cosmos mediante una actividad altamente reflexiva y representativa, a saber, la gestión de la administración, que lleva consigo la definición minuciosa de los papeles y los personajes⁴². Por eso una representación no controlada es una amenaza demasiado fuerte para un poder que se ejerce en gran medida mediante la representación.

A partir de un cierto momento, los rituales que reproducen la génesis del cosmos, cosmos urbanos casi siempre, o bien cosmos corporativos como los gremios, la banca, la universidad, etc. operan con más de elementos, más diferenciados y más extrínsecos unos a otros que en las sociedades occidentales de épocas anteriores.

40 "Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. [...] Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam" Tomas de Aquino, *Suma Teológica*, I, q.3, 8c.

41 Cfr. Hans Küng, *Grandes pensadores cristianos*, Trotta, Madrid, 1995, cap. 3.

42 "La palabra 'personaje' es semánticamente imprecisa. Dice Littré que en sus orígenes designaba una dignidad o un beneficio eclesiástico; antes de significar, por extensión, persona importante y famosa; sólo en tercer lugar remite a una 'persona ficticia, hombre o mujer, que actúa en una obra dramática', y después, en pintura o en tapicería, a las figuras de las historias que en ellas se representan; parece ser que fue bastante tarde cuando por fin se aplicó al poema narrativo y a la novela". R. Abirached, *La crisis del personaje en el teatro moderno*, Publicaciones de la asociación de directores de escena de España, Madrid, 1994, p. 15.

La génesis del cosmos no tiene lugar mediante el despliegue de un poder prerreflexivo análogo al de la guerra o al de la creación artística, sino mediante el pacto. El poder no es lo primero, sino lo segundo, más bien el resultado de la representación en lugar de su fuente, o al menos así es como se describe la emergencia del estado moderno.

La mimesis verbal, la imitación de formas previamente concebidas y expresadas en el plano de la representación abstracta, ha sustituido completamente al ritual, a la generación de formas a partir de fuerzas innombrables, incircunscriptibles e irrepresentables. La concepción del mundo y del sí mismo ha cambiado y la relación entre ambos va a tener también características diferentes.

Capítulo 5

EL SUJETO MODERNO. MODELO MONOLÓGICO Y MODELO DIALÓGICO

1.- Los actores de la escena moderna. El modelo solipsista.

Tras las elaboraciones teológicas de la noción de persona, y tras las elaboraciones antropológicas del cristianismo occidental (básicamente agustiniano), que es el que adquiere vigencia hegemónica en Europa, los posteriores desarrollos doctrinales tienden a perfilar y matizar las características del hombre y Dios en términos “personales”. Eso lleva consigo concebirlos como individuo, como absoluto, como conciencia de sí y como espíritu, y no como pluralidad, como relación, como organismo material y como poder. Precisamente porque ‘persona’ podía ya tomarse como sinónimo de autoconciencia soberana.

En el Renacimiento hacen eclosión, ya constituidas, las lenguas vernáculas, y se inicia el periodo de su plena vigencia social. En dichas lenguas los pronombres personales, que se expresaban en las antiguas lenguas clásicas mediante modulaciones de los verbos, adquieren una autonomía, una precisión y una relevancia como no la habían tenido antes, según hace notar Norbert Elias, como ya se ha señalado.

Desde luego, los pronombres personales no adquieren autonomía y precisión gramatical como resultado de un proceso exclusivamente lingüístico, sino como función de un tipo de actividades sociales en las que se intensifica la independencia y la cooperación entre los individuos, y en medio de la cual esa independencia y cooperación requiere ser expresada con la mayor precisión posible.

En efecto, desde el siglo XIII el sentido de la individualidad se intensifica, y su protagonismo crece exponencialmente respecto del siglo VI aC. Ya no son solamente el rey, el caudillo militar, el prelado y el santo quienes dejan su cuño en sus casas, sus utensilios y sus tumbas.

Los artesanos se convierten ahora en artistas, los trovadores en poetas y los comerciantes en héroes. Por eso ponen sus firmas en sus creaciones. Por eso los lienzos y los mármoles pasan, de representar a figuras mitológicas o religiosas, a representarles a ellos mismos y a sus familias, como apunta Hegel en su análisis de la pintura holandesa.

Por eso, junto a los antiguos templos, castillos y palacios, empiezan a levantarse los ayuntamientos, las lonjas y las casas de contratación, es decir, los edificios donde hacen sus pactos esos hombres que se saben iguales en poder, y, lo que es mayor osadía aún, empiezan a levantarse las casas de esos mismos hombres. Casas que pueden ser tan suntuosas como las de los antiguos dioses o como las de los antiguos reyes, según observara Rousseau en sus relexiones sobre la relación entre la decadencia y el desarrollo de las artes¹.

Esas viviendas, que todavía podemos contemplar en ciudades como Bruselas, Delft, Amsterdam o Bremen, son tan personales como podían serlo sus propietarios e inquilinos, y eran el símbolo sólido y contundente de una realidad individual para la cual se encontró un símbolo verbal de análoga soberanía e independencia, a saber, “yo”.

“Yo” no depende de nobleza de estirpes ni de genealogías. No es una máscara que se pueda uno quitar o poner para representaciones transitorias. Expresa lo que sé de mí, mi saber, mi querer y mi poder, mi autonomía y mi autosuficiencia. “Yo” es una sustancia, como lo era la persona, pero ahora empieza a considerarse que lo más sustancial de la sustancia es su conciencia, es decir, su carácter de subjetividad.

La modernidad hace eclosión precisamente cuando el pronombre personal “yo” hace su entrada en escena con todas esas cualidades. Desde ese momento el “yo” empezará a ser un término filosófico, y no uno cualquiera, sino aquel sobre el que se monta el despliegue del pensamiento, que se ejerce y se describe precisamente en términos de reflexión.

En la reflexión, uno puede suponer que no existen cuerpos y que no existe el mundo, pero no puede suponer “que yo no existiese”, y por eso la proposición “pienso, luego existo” se puede “admitir sin escrúpulo como primer principio de la filosofía”².

Ese principio firme de la filosofía y de toda ciencia, el yo, que puede ser engañado respecto del propio cuerpo, las propias sensaciones, etc., No puede ser engañado respecto de su propio pensar, y por eso puede decirse que es “en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón”³.

Esta primera formulación del modelo de subjetividad moderna, elaborada a comienzos del siglo XVII y que ha tenido vigencia hasta el siglo XX, registra modulaciones y desarrollos que lo perfilan en la línea de lo que ahora

1 Para un análisis pormenorizado del proceso, cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La constitución sociohistórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid, 1997.

2 R. Descartes, *Discurso del método*, cuarta parte.

3 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, 1973, meditación segunda, p. 58.

se percibe como un solipsismo más acendrado que el de Narciso y de un autismo análogo al suyo.

En el libro II, capítulo XVII de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke define la persona (*person*) como “un ser inteligente que piensa, que tiene razón y reflexión y que tiene conciencia de sí mismo como sí mismo en diferentes momentos y lugares”, añadiendo que “la misma autoconciencia es lo que constituye a la misma persona” y que “la misma alma sin la misma autoconciencia no constituye la misma persona”⁴.

Locke utiliza para definir a la “persona” los mismos rasgos que en la polémica contra Apolinar se utilizaron para decir que el Verbo tenía una “naturaleza” humana. Con ello se refuerza la fusión o la confusión entre los términos persona y naturaleza heredada de las polémicas teológicas, hasta que a finales del siglo XVIII Kant, en su *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, adscribe el pensamiento y la razón a la persona y solamente a la persona, prescindiendo de cualquier naturaleza que la persona pudiese tener, bien fuera naturaleza divina, humana, extraterrestre, angélica, satánica o “monstruosa” de cualquier tipo.

Con Hegel, finalmente, el sujeto moderno alcanza su momento de más alta definición, y a partir de entonces alcanza su mayor rendimiento ético, político y social. La historia entera es abarcada en el plano de la representación como historia del espíritu y el espíritu se muestra en ese mismo plano como subjetividad autoconsciente. A partir de ahí empieza a insinuarse la descomposición del sujeto.

La crisis del sujeto moderno, tal como se pone de manifiesto a partir de los filósofos de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, y de las líneas de pensamiento abiertas a partir de ellos, resulta de comprobar que el supuesto carácter de “individuo, como absoluto, como conciencia de sí y como espíritu” no se da en los miembros de la especie humana más que de modo muy precario.

No se trata de que la definición de sujeto la cumplan muy pocos humanos. Ese era el caso de las definiciones de hombre de Aristóteles o de persona de Boecio, que correspondían a un grupo estadísticamente minoritario pero sociológicamente relevante de la población griega o de la población europea, a saber, los nobles y los clérigos⁵.

Se trata de que la definición de sujeto no la cumplen los humanos de las sociedades occidentales del siglo XX en cuanto a la individualidad substancial, en cuanto a la soberanía absoluta, en cuanto al conocimiento de sí mismos

4 Locke, J., *An Essay concernig Human Understanding*, Oxford U.P., Oxford, 1990, pp.335-336.

5 Cfr. H. Marín, *La invención de lo humano*, cit. cap. 1 y 2.

y en cuanto a la espiritualidad de su ser, y de que tienen conciencia de ese desfase desde los primeros comienzos del siglo.

Saben del desfase no sólo porque Marx y Nietzsche habían explicado que la conciencia está en buena medida determinada desde fuera de ella. Ni sólo porque en 1900 se publicara *La interpretación de los sueños* de Freud y empezase a circular su eslogan “hasta ahora los hombres sabían que tenían razón, a partir de mí sabrán que tienen deseos”. Ni solo porque a partir de Dilthey y Weber empezara a percibirse que la vida desbordaba a la razón y que la racionalidad tenía un ámbito limitado e incluso estrecho.

Sobre todo, saben del desfase entre la definición de sujeto como autoconciencia soberana y casi absoluta y su concreta facticidad de individuos particulares, por la experiencia de las dos guerras mundiales y, consiguientemente, por la experiencia de la escisión de una humanidad, que cada vez se percibe más como una, en frentes irreconciliables de racionalidad, de valoración ética o de percepción estética.

Pero no es sólo la humanidad la que aparece dividida en naciones irreconciliables. También las naciones aparecen escindidas en ideologías políticas que abarcan toda la historia. Y lo que es más relevante aún, los individuos se encuentran con sus vidas escindidas en partes que no pueden articular según una unidad tan amplia como la del concepto de reflexión y responsabilidad del sujeto, tan amplia como se había proclamado desde el momento en que el “yo” empieza a ser protagonista.

El individuo experimenta que su grado de individualidad y de soberanía contrasta con su grado de pertenencia a grupos, con el grado de dependencia de su vida respecto de amigos, enemigos y factores incontrolables. Que su racionalidad y su “yo” contrastan con las incongruencias y contradicciones en que consiste su vida. Que su espiritualidad y su biografía dependen demasiado de su vida biológica y de los requisitos materiales, físicos, de su organismo.

El arco de la reflexión y de la responsabilidad, del saber, el querer y el poder, que describía una amplia y completa parábola desde el comienzo hasta el fin de la historia, empezó a resquebrajarse, y con ello se resquebrajó también la clave del arco, a saber, el sujeto, el yo⁶. Entonces comenzaron las acusaciones contra el sujeto y contra su impostura, primero, y la elaboración de modelos alternativos después⁶.

6 Para un análisis de algunos de esos episodios mencionados, además de las obras de Tugendhat y Taylor citadas, y además de las obras de M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1994, y Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, cfr., Vicente Sanfélix, ed., *Las identidades del sujeto*, Pre-textos, Valencia, 1997; Jorge Vicente, ed., *Identidad personal*, “Anuario filosófico”, XXVI/2, 1993; y Manuel Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona, 1999.

Los modelos con los que se ha investigado la individualidad humana desde el punto de vista de la estructura formal y de sus componentes materiales han sido tres. Primero, el modelo ontológico de la substancia y de sus estados, muy enraizado en la estructura sujeto-predicado y que pertenece a los fundamentos de nuestro lenguaje. Segundo, el modelo sujeto-objeto, que supone como lo más propio de la conciencia el “representar” ante sí. Y tercero, el modelo de la percepción empírica como saber inmediato⁷.

Desde el punto de vista de la finalidad y de la acción, la realidad y consistencia de la individualidad humana se ha descrito en relación con “hiperbienes” y “marcos de referencia”, que determinan el ideal de autorrealización en las diferentes épocas y corrientes culturales. El ideal heroico en el campo bélico, científico o político del mundo grecorromano y de épocas posteriores. El ideal del hombre bueno y del santo en el medievo cristiano. El ideal de la interioridad y el de la vida ordinaria en la reforma y la ilustración. Finalmente, el ideal de la expresividad romántica⁸.

Se pueden asimilar los diferentes modelos al del sujeto-objeto, en cuanto que todos tienen en común el arco de la reflexión y la responsabilidad y en cuanto que dicho arco alcanza su máxima perfección y grandeza en la época moderna.

Entonces el plano de la representación abstracta se hace más amplio, profundo y consistente. Entonces se inventa la historia en general, y la historia de la filosofía en particular. Por eso se recogen en el plano de la objetividad las representaciones del sí mismo propuestas con anterioridad, por eso los objetivos éticos se pueden articular en grandes relatos ético-religiosos primero y político-seculares después, y por eso se puede llegar a creer que al desaparecer el gran arco de la reflexión y la responsabilidad modernas desaparece también cualquier existencia humana con algún sentido posible⁹. Así lo creyeron primero Ionesco y Camus, y luego Ricoeur, Taylor y MacIntyre.

Pero el modelo de la substancia y el de la percepción empírica respondían a otra inspiración, y los diferentes modos de tener vigencia social los ideales éticos y políticos no se reducen a poder concebirse como episodio de un gran relato, como más adelante veremos.

El modelo sujeto-objeto quebró y con ellos aparecieron otros en los que se representaba al sujeto como haz de impulsos, como débil, como muerto, como una resultante de estructuras lingüísticas, etc. Estos planteamientos,

7 Tugendhat, E. *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993, pag.28,

8 Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

9 Ese es en parte el caso de Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, y, más acusadamente, el de A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Grijalbo, Barcelona, 1986.

aunque tengan afinidades con algunos de los modelos del pasado, tienen su propia inspiración, que es la que corresponde a su época¹⁰.

Según dicha inspiración, el sujeto tiende a verse como pluralidad de factores, como relación, como organismo material, como poder, etc., Es decir, según una serie de características que quedaron excluidas en las delimitaciones de la persona humana y de la divina precisamente porque resultaban “impersonales”.

Pues bien, vamos a indagar ahora en esa otra dirección por donde la persona es caracterizada en términos de poder, de pluralidad, de apariencia y de dinámica exterior y ‘pública’. Es la línea de Hobbes, abierta por Cicerón y retomada por Maquiavelo, que después continuarán Nietzsche, Weber y Heidegger.

2.- El modelo hobbesiano. Semántica del poder.

Durante la mayor parte de nuestro siglo, la obra filosófica de Hobbes ha sido presentada como exponente típico del materialismo, el ateísmo y el cientifismo del siglo XVII. Esa era la interpretación oficial. Solamente en las últimas décadas, a partir de los trabajos de diversos investigadores, singularmente de los de Quentin Skinner, Hobbes empieza a ser considerado como un pensador que elabora una teoría del hombre y de la sociedad a partir de una filosofía del lenguaje y según una concepción particular de la retórica. En esa línea se sitúan las reivindicaciones que Peter Geach hace de Hobbes ante la “difamación” que ha sufrido a lo largo de la historia de la filosofía.

Pues bien, en esa misma perspectiva, su concepción del sí mismo y de sus representaciones ofrece el interés de contrastar con las construcciones típicas de la modernidad, y, por eso mismo, de brindar elementos para la construcción de modelos actuales.

Hobbes definió a la persona (*person*) como propietario (*owner*), es decir, como *kýrios* y como *dominus*, que es como había definido Aristóteles al hombre (*ánthropos*) en la *Política*, en la línea de la tradición política griega y romana.

Ahí Aristóteles clasifica al hombre en varios grupos: el hombre propiamente dicho (libre por naturaleza) que es el que tiene capacidad para poseerse

¹⁰ Por su parte, la psicología empírica contemporánea, define el sí mismo según cuatro modelos: como estructura, como relato que la memoria elabora, como imagen que interactúa con el entorno y como un concepto abstraído de episodios biográficos. Cfr. J.G. Snodgrass y R.L. Thompson, *The Self across Psychology. Self-recognition, Self-awareness and the Self Concept*, Annals of The New York Academy of Sciences, vol. 818, 1997, p. 1.

a sí mismo y por eso pertenece a sí mismo, y el hombre que no tiene capacidad para poseerse a sí mismo y por eso pertenece a otro, como el que es esclavo por naturaleza, la que es mujer, y el que es niño por naturaleza¹¹.

Aristóteles y Hobbes no se están refiriendo al hombre y a la persona como al que es dueño de su mundo interior, sino del exterior, con la diferencia de que Hobbes está hablando en un contexto donde la gente que tiene y quiere ejercer esa capacidad de propietario es virtualmente toda, lo que no es ajeno al hecho de que proclame que las personas (o sea los varones) son todos iguales por naturaleza.

Tener una capacidad y ejercerla es tener poder, y la concurrencia de muchos hombres con poder ofrece dos posibilidades: o se matan entre sí o llegan a algún acuerdo y generan un cierto orden. El poder político consiste en eso: “el mayor de los poderes humanos es el compuesto con los poderes de la mayoría de los hombres unificados por el consentimiento en una persona, natural o civil, de cuya voluntad depende el uso de todos esos poderes”¹². Hobbes cree que se genera una corte con unos modales, y vale la pena revisar cómo lo cuenta.

Si no hacen otra cosa que pelear entre sí, entonces para los hombres la vida es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”¹³, como lo es actualmente para los habitantes de las regiones en guerra y para las tribus de cazadores recolectores que comparten un mismo territorio y no han establecido acuerdos de cooperación.

Pero los hombres tienden a economizar violencia y a encontrar un equilibrio entre su poder de un modo casi espontáneo, porque espontáneas son la forma en que el poder se manifiesta y se reconoce y la forma en que ese reconocimiento se expresa en signos. Eso es lo que Hobbes describe en los capítulos 10 y 11 del *Leviatán*, que podemos leer como un tratado de semántica del poder o, lo que es lo mismo, de la acción social.

El hombre en sí mismo y en primer lugar no es conocimiento, es poder, y en segundo lugar el poder se representa y se reconoce en signos, en signi-

11 Cfr. Aristóteles, *Política*, I, caps. 4-7 y 13. Cfr. Higinio Marín, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993, y *La invención de lo humano. La construcción socio-histórica del individuo*. Iberoamericana, Madrid, 1997, cap. 1.

12 Hobbes, T., *Leviatán*, cap. X, ed. de C. Moya y A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 189. En las siguientes glosas de Hobbes prescindo de la interpretación racionalista y mecanicista habitual y sigo la lectura desde el punto de vista del teatro, la representación y la retórica de Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, CUP, 1996, de Tricaud, F., *Thomas Hobbes. His view of man*, Rodopi, Amsterdam, 1982, y Astorga, O., *La política como espectáculo y retórica en Thomas Hobbes*, en *Revista de Filosofía*, (30), Universidad de Zulia, Venezuela, 1998-3

13 *Leviatán*, XIII, p. 225.

ficantes que expresan de muchas maneras el significado de lo que el hombre puede y es.

Los signos que representan al hombre son significantes eficientes, poderosos, porque su significado es precisamente el hombre, cuyo sí mismo consiste en poder. Más todavía. El poder tiene dos dimensiones, la apariencia y la realidad, que no son magnitudes constantes porque cada una crece o disminuye a expensas de la otra, es decir, mientras más apariencia de poder hay, más poder en sí hay realmente.

El poder es la capacidad para conseguir lo que se considera un bien, y puede ser natural, como ser fuerte, ser guapa o ser listo, o bien instrumental como tener dinero, tener fama o tener suerte. Lo más frecuente es que se sumen y además que se refuercen, en cuanto que el poder crece o disminuye mediante la representación, "porque la naturaleza del poder es en este punto como la fama, creciente según procede, o como el movimiento de cuerpos graves, que cuanto más avanzan más se apresuran"¹⁴.

Así pues, "tener siervos es poder; tener amigos es poder, porque se trata de fuerzas unidas"; también "las riquezas, unidas a la liberalidad, son poder, porque procuran amigos y sirvientes". "La reputación de poder es poder, porque trae con ella la adhesión de quienes necesitan protección", y lo mismo ocurre con "la reputación de amor a un país (llamada popularidad)". Es poder "cualquier cualidad que hace amable a un hombre, o temido por muchos, porque es un medio para disponer del apoyo y el servicio de muchos".

Tener éxito es poder, "porque crea reputación de sabiduría o de buena fortuna, y eso hace que los hombres o le teman o confíen en él". La afabilidad es poder, "porque gana amor"; la reputación de prudencia es poder, "porque entregamos el gobierno de nosotros mismos a los hombres prudentes más gustosamente que a otros". La nobleza es poder donde y cuando lleva consigo privilegios; "la elocuencia es poder, porque posee el aspecto de la prudencia". "Las formas son poder, porque son una promesa de bien que recomienda a los hombres al favor de mujeres y extraños".

"Las ciencias son escaso poder", porque se tarda mucho tiempo en saber si alguien la tiene o no y son pocos los que pueden averiguarlo. Finalmente "las artes de uso público, como fortificación, construcción de artefactos y otros instrumentos de guerra son poder"¹⁵ porque permiten la defensa y la victoria, cosa que todo el mundo percibe.

14 *Leviatán* XI, ed. cit. p. 189

15 *Leviatán* XI, pp. 189-191

Así pues, el poder es realidad y apariencia a la vez, es expresión, se expresa siempre, y de esas expresiones surge la fama, la representación de cuánto es y cuánto puede, cuya correspondencia con lo no expresado es en principio inverificable.

A las expresiones del poder corresponde un conocimiento que es reconocimiento. Reconocer el poder en los hombres es valorarlos. “El valor (*Worth*) de un hombre es, como en todas las demás cosas, su precio (*Price*), es decir, lo que se daría por el uso de su poder, que, en consecuencia no es absoluto sino dependiente de las necesidades y juicios de los demás [...] En el caso del hombre, como en las demás cosas, el precio lo determina el comprador, no el vendedor”¹⁶.

En esta perspectiva, el poder de cada hombre lo calibran y lo determinan, de un modo ciertamente variable, los demás hombres. Valorar es algo que puede hacerse en sentido positivo o negativo, a lo que Hobbes llama honrar y deshonorar respectivamente, y que equivale a conceder una especie de crédito no monetario y que podríamos llamar crédito social.

Las acciones mediante las que se valora positivamente o se le honra, o sea, se reconoce su poder a alguien, son variadas. Pedirle ayuda a alguien es honrarle, “porque es un signo de creer que tiene poder para asisternos, y cuando más difícil es la ayuda, mayor es el honor”.

Obedecer es honrar, “porque ningún hombre obedece a quien no considera con poder para ayudar o para herir”; también “hacer grandes regalos a un hombre es honrarle, porque es comprar su protección y reconocer su poder, y hacer regalos pequeños es deshonorar, porque no son sino limosnas, e implican creer en la necesidad de pequeñas ayudas”.

“Halagar es honrar, porque constituye un signo de que alguien busca la protección o el apoyo de alguien”; “ceder paso o lugar a otro, respecto de cualquier bien, es honrar, porque es una confesión de mayor poder, mientras que reclamar indebidamente es deshonorar”.

Mostrar signos de amor o miedo a otro es honrar, “pues tanto el amor como el miedo implican valorar” mientras que “despreciar o tener menos miedo o amor de los esperados por otro es deshonorar, porque implica una subestimación”.

Alabar es honrar, mientras que “insultar, escarnecer o compadecer es deshonorar”; hablar a otro y aparecer ante él “con decencia y humildad es honrarle, pues son signos de miedo a ofender” mientras que “hablarle áspe-

16 *Leviatán*, X, p. 191.

ramente, hacer cualquier cosa obscena, inconveniente o impúdica ante él es deshonrarle”.

“Crear, confiar o apoyarse en otro es honrarle”, pues es un reconocimiento de su poder, mientras que desconfiar o no creer es deshonrar; solicitar consejo de alguien es honrar “como signo de que lo consideramos sabio, elocuente o ingenioso”, mientras que “dormitar, o pasar de largo, o hablar mientras otro habla es deshonrar”.

“Hacer a otro las cosas que tiene por signos de honor” es honrar, “porque al aprobar el honor conferido por otros reconoce el poder que otros reconocen”, mientras que negarse a ello es deshonrar”. “Estar de acuerdo con una opinión es honrar, porque es un signo de aprobar su juicio y sabiduría”, mientras que “disentir es deshonrar, por ser una suposición de error”.

“Imitar es honrar” mientras que “imitar al enemigo de alguien es deshonrar”; honrar a los amigos de alguien es honrarle, porque es un signo de aprobar su juicio, mientras que “honrar a sus enemigos es deshonrarle”; y finalmente, utilizar el consejo de alguien, sobre todo en acciones difíciles, es honrar “como signo de creer en su sabiduría o en otro poder suyo”¹⁷.

Con esto tenemos descrito, además de los signos de poder con su significado, el significado de las acciones humanas respecto de los poderes manifestados, o sea, una semántica general de las acciones humanas.

Hobbes cree que esos actos de reconocimiento son “naturales”, es decir, que se dan así tanto fuera como dentro de las repúblicas (*Common-wealths*), tanto en el estado de naturaleza (la guerra) como en el estado de civilización (la paz), tanto antes como después de haberse establecido pactos de cooperación, tanto entre los cazadores recolectores como en nuestras ciudades europeas.

Es igual entre los *sapiens* preparlantes, que entre los primitivos melanesios y polinesios descritos por Durkheim, los cántabros y vetones descritos por Estrabón, los patricios que viven en Roma junto al foro, la corte eclesiástica de Nicea y Constantinopla, y las ciudades del siglo XVII.

Cuántos y cuáles sean los objetos y marcas empleados como signos de poder, y cómo operan según la relación de unos con otros en una posible estructura que los unificase a todos, no parece haber sido una preocupación de Hobbes. Pero sí el modo en que los poderes interactúan, se unifican, aumentan, se disuelven y generan unas actitudes que constituyen la prefiguración de una liturgia social y de un ritual. Dicha liturgia social genera un cosmos humano no en el plano de la conciencia individual, sino en un nivel prerreflexivo.

17 *Leviatán*, X, pp. 191-193

vo, y a veces al margen de la conciencia según una dinámica de las pasiones que puede entenderse como una física o una retórica del poder.

La diferencia de esa dinámica en el estado natural y en el civil estriba en que en el segundo caso, además de los actos de reconocimiento de los hombres entre sí, hay otros actos de reconocimiento propios del poder público y que los otorga él. A esto es a lo que se le llama dignidad en vez de honor, y consiste en una valoración por parte del poder público, o sea, del poder unificado mediante pacto, que es ya otorgarles mucho más poder, una parte de ese que es “el mayor de los poderes humanos”.

Los honores civiles reconocen lo honorable y digno, o bien lo honorable y digno merece los honores civiles, como magistraturas, oficios, títulos, uniformes, emblemas, etc. Pues bien los hombres tienden naturalmente a concertar sus poderes y generar un entramado social porque así es como alcanzan sus metas, que es en lo que consiste “la felicidad de esta vida”¹⁸.

En efecto, la felicidad de esta vida consiste en lograr cada uno sus aspiraciones, y por lograrlas los hombres están dispuestos a constituir y reconocer un poder político supremo y a adoptar con respecto a él unas actitudes y unos modales (*Manners*) determinados.

En concreto, “el deseo de tranquilidad y deleite sensual”, “el miedo a la muerte y a las lesiones” y “el deseo de conocimientos y artes pacíficas”, disponen a los hombres “a la obediencia de un poder común” y a buscar “la protección de algún otro poder distinto del propio”¹⁹.

En segundo lugar, “el deseo de elogio dispone a acciones encomiables”, en lo cual consiste la virtud, porque así pueden recibir elogios y alcanzar lo que los demás y uno mismo considera valioso y digno²⁰.

Finalmente, la dificultad para averiguar y comprobar lo que es lo bueno y lo malo y lo verdadero y lo falso, lleva a los hombres a fiarse de los demás y de la autoridad, pues no todos tienen capacidad para investigarlo y, aunque la tuvieran, tampoco tendrían tiempo²¹, y eso mismo les lleva a adoptar las costumbres vigentes, porque no es fácil saber lo que es verdaderamente justo y lo que no, y así sienten que saben y viven con menos incertidumbre²².

Es un modo de explicar cómo, de una situación de hostilidad y recelo inicial, se genera el orden social complejo mediante una conexión entre certidumbre, confianza y dependencia, que proporciona solidez y estabilidad al

18 *Leviatán*, XI, p. 199.

19 *Leviatán*, XI, p. 200

20 *Ibidem*, p. 201

21 Cfr. *Ibidem*, pp. 203-204.

22 Cfr. *Ibidem*, pp.205-207

sentido común, es decir, a la concepción del mundo que constituye el escenario exterior del contexto social y el interior de la propia conciencia y saber.

También así se da cuenta del modo en que surge y se amplía esa conciencia psicológica que apenas se da en el *sapiens* preparlante, que emerge de modo precario en los egipcios e iberos del primer milenio a.C., y que hace eclosión como interioridad amplia y diferenciada según las descripciones de aristóteles, de Ovidio y de Agustín.

El protagonismo aquí no corresponde a la conciencia. Corresponde al poder y el hacer prerreflexivos, a la *poiesis*, al ritual, a los signos eficientes, al lenguaje que causa lo que significa, ese lenguaje es el que genera el mundo cultural, y el que, a medida que éste se expande, hace posible que la conciencia vaya adoptando diversas configuraciones, una de las cuales es precisamente la conciencia moderna²³.

Pero Hobbes no la describe según el modelo narrativo. Tampoco en la línea de la tradición aristotélica en términos de facultades, acto primero y segundo, y substancia primera y segunda. No la describe según el modelo substancia-accidentes, ni según el modelo sujeto-objeto. La describe desde el punto de vista de una intersubjetividad en la que se hace patente no sólo el modo en que la pluralidad hace posible la subjetividad individual, sino también el modo en que la pluralidad de conciencias hace posible la conciencia individual misma. A diferencia del enfoque monológico de Descartes y Locke, Hobbes opera con un modelo dialógico .

3.-La conciencia consensual. Yo soy nosotros.

El constructor de ese producto básico de nuestra cultura que es la persona jurídica, no describe a la persona por la conciencia y a la conciencia por la idea clara y distinta. Más bien describe a la idea por la conciencia y a la conciencia por lo que se concuerda sobre los hechos y se acuerda en relación con ellos. No define a la persona por lo que piensa y por el pensar, sino más bien por lo que quiere y puede, en concreto por los poderes de matar, ceder, poseer, nombrar, delegar y consensuar.

Tanto a Descartes como a Hobbes, la escolástica medieval les lega una definición de conciencia que es un nombre latino, es decir, un modo de ordenar experiencias propio de los romanos. “Conciencia, en la acepción más

23 Para una descripción más detenida cfr., J. Choza, *Reflexión filosófica y desintegración socio-cultural en la antropología de G.B. Vico, en La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990.

propia de la palabra, designa relación del saber a algo, pues ‘conciencia’ equivale a ‘ciencia con otro’ (*cum alio scientia*)”, y por eso se dice que la “conciencia es un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma, por el cual ésta se aparta del mal y se adhiere al bien”²⁴.

A partir de ahí, Hobbes, en un contexto jurídico y político, analiza la conciencia en otra dirección.

“Cuando dos o más hombres conocen el mismo hecho, se dice que son conscientes de ello mutuamente (*conscious of it one to another*), lo que es tanto como conocerlo conjuntamente. Y puesto que tales personas son los testigos más adecuados de los hechos de cada uno, o de un tercero, fue y siempre será reputado como muy mal acto el que cualquier hombre hable en contra de su conciencia, o el corromper o forzar a otro a hacerlo; consiguientemente, el testimonio de la conciencia ha sido siempre escuchado con la mayor diligencia en todo tiempo. Posteriormente, los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para el conocimiento de sus propios hechos secretos y pensamientos secretos, y por ello se dice, retóricamente, que la conciencia equivale a mil testigos. Y, finalmente, los hombres, vehementemente enamorados de sus propias nuevas opiniones, (aunque nunca han sido tan absurdas) y obstinadamente inclinados a mantenerlas, dieron también a aquellas opiniones suyas el reverenciado nombre de conciencia, como si quisieran que pareciese ilegal cambiarlas o hablar contra ellas, y así pretenden saber que son verdaderas, cuando lo más que saben es que ellos lo piensan así”²⁵.

Lo más importante de lo que yo sé de mí son hechos: quién soy, dónde vivo, cuál es mi familia, en qué trabajo. Yo sé quién soy por el testimonio de mi conciencia, lo que cabalmente quiere decir por el testimonio de otros²⁶. Desde esta perspectiva la afirmación “yo soy persona porque tengo conciencia” se convierte con la afirmación “yo soy nosotros”.

Persona no es primariamente el que piensa, sino el que posee, el que posee acciones y palabras, y el que mediante ellas da testimonio. El que da testimonio lo da de otro y lo da ante otros, confirma ante otros lo que dice alguien. “Persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre,

24 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a 13 c.

25 Hobbes, *Leviathan*, cit., pag. 170. Esta consideración plural del sí mismo es cancelada completamente por Locke, pero vuelve a reaparecer en Hume y en la estela abierta por él. Cfr. Montes Fuentes, M^a José, *La identidad personal en D. Hume*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1991.

26 En esta línea se inscribe la crítica de Wittgenstein al solipsismo, al lenguaje privado y a Descartes. También sobre este punto inciden las críticas analíticas al modelo sujeto-objeto de autoconciencia, tal como lo propusieron Descartes o Hegel y lo mantiene actualmente la escuela de Heidelberg, particularmente Cramer y Henrich; cfr. Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993. Cfr. Stefaan Cuypers, *Hacia una concepción no atomista de la identidad personal*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en “Anuario Filosófico”, XXVI/2, 1993, pp. 223-248

o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente, o por ficción. Cuando se consideran como suyas, se le llama entonces persona natural, y cuando se consideran como en representación de las palabras y acciones de algún otro, entonces es una persona fingida (Feigned) o artificial”²⁷. Persona es el que representa. A uno mismo o a otros. Saber lo que significa ser persona y saber quién es una persona implica saber quién es el representante y quién es el representado, quién es el actor y en nombre de quién actúa, quién es el autor.

El análisis y la reflexión sobre la persona se despliega ahora desde una perspectiva política y jurídica retomando la tradición latina. “La palabra persona es latina. En vez de ella los griegos tienen *prósopon*, que significa *cara*, como *persona* en latín significa *disfraz (disguise)* o *apariciencia exterior* de un hombre, enmascarado en el escenario (*counterfeited on the stage*); y más en concreto algunas veces aquella parte que disfraza la cara, como una máscara o una visera. Y desde el escenario ha sido aplicado (*translated*) a cualquier representante de palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros. Por lo que una *persona* es lo mismo que un actor, tanto en el escenario como en la conversación común; y *personificar* es *actuar* o representarse a uno mismo, o a otro, y de aquel que actúa por uno se dice que es portador de su persona o que actúa en su nombre (y en este sentido lo usa Cicerón cuando dice *Unus sustineo tres personas; mei, adversariis, et iudicis*, yo solo llevo tres personas; yo mismo, mis adversarios y los jueces)”²⁸

La definición de hombre, de persona, como “animal que tiene palabra”, se mantiene como se formuló, pero ahora la atención se abre, por una parte, a cuántas son las clases de palabras, y por otra, a cuántos son los modos de tener.

“Las palabras y acciones de algunas personas artificiales son *propiedad* de aquellos a quienes representan, y entonces la persona es el *actor*, y el que es propietario (*he that owneth*) de sus palabras y acciones es el autor, en cuyo caso el actor actúa por autoridad. Por eso al que, cuando se habla de bienes y posesiones se le llama propietario (*Owner*), en latín *Dominus* y en griego *Kyrios*, cuando se habla de acciones se le llama Autor. Y así como el derecho de posesión es llamado dominio, así, el derecho a hacer cualquier acción es llamado Autoridad, por lo que por Autoridad se entiende siempre el derecho a hacer cualquier acto, y *hecho por autorización* es lo hecho por comisión o licencia de aquel a quien el derecho pertenece”²⁹.

27 Hobbes, *Leviathan*, cap. XVI. Ed. orig., pag. 123. Ed. esp. cit. pag. 255. Subrayado en el original.

28 Hobbes, *Leviathan*, XVI; ed. or. pag. 123; ed. esp. pag. 255.

29 Hobbes, *Leviathan*, XVI, pag. 124 or.; pag. 256 esp.

Puede pensarse que este modo hobbesiano de concebir a la persona la sitúa en un plano superficial y externo, y que le confiere menos dignidad ontológica que la derivada del modelo cartesiano, en el que aparece como cosa pensante, o sea como un pensamiento que es un sí mismo sustancial. Pero también puede pensarse que este modelo superficial hobbesiano no compromete el ser de la persona en el pensar, y ni siquiera en la apariencia. Puede interpretarse que, al contrario, mantiene el ser de la persona como un fondo insondable, incircunscriptible e innombrable, en una línea en la que la primera patrística concebía a Dios, y que quedó cerrada después de Agustín para concebir tanto a Dios como al hombre porque los rasgos que brindaba para ambos eran “impersonales”. Dicho de otra manera, el poder de Hobbes puede interpretarse también en la línea del ser de Heidegger³⁰.

El actor es siempre el que aparece, el que manifiesta mediante palabras y acciones, y el autor es el original representado. Cuando se trata de una persona natural, el actor tiene muchas marcas visuales y sonoras. Tiene pinturas de cazador o de hechicero, tiene nombres de guerra o de familia y actúa con la fuerza sagrada que el sí mismo del universo le confiere. Está unido con el fondo de la vida del cosmos, de la cual participa y por virtud de la cual actúa. Hace la guerra o danza en las noches de luna llena en la puerta de su casa, o está simplemente tumbado sin hacer nada.

En otras circunstancias, la persona natural tiene otro tipo de marcas visuales y sonoras. El actor tiene, por ejemplo, un título de licenciado en medicina y cirugía. Puede ver enfermos, recetarles medicamentos y prescribirles ritos que le curen, como por ejemplo, que esté en reposo, que no beba agua sin hervirla, etc.

Está unido con la sustancia de la sociedad, de cuyo sí mismo participa y por virtud del cual actúa. La sociedad le ha dado su saber y le autoriza a ejecutar las correspondientes actuaciones. El actor representa a la autoridad médica, judicial, municipal, universitaria, deportiva, económica, etc., mediante las actuaciones correspondientes.

Actúa porque ha sido legitimado por la sociedad, y la sociedad ha conferido su autoridad a una persona, a la que ha constituido como persona artificial, mediante el acuerdo de todos los integrantes de su sí mismo, mediante un pacto o una constitución.

El Estado es, desde luego, una persona artificial, pero como ha contribuido a la generación de los hombres que lo integran, les confiere también a

30 Cfr. Carlos Moya, introducción a Hobbes, *Leviathan*, ed. cit.

ellos su propia "naturaleza"³¹. Por eso también el médico, el juez y el guardia de tráfico son personas artificiales. A lo mejor no es una persona tan artificial el chamarilero o el afilador, y quizá se puede pensar que son personas más naturales, personas físicas.

Pero por eso mismo también se puede pensar que no son nadie. Se es alguien si se es persona artificial, si se es Secretario de Ayuntamiento o Administrador de fincas urbanas, pero, ¿quién se atrevería a ir por la vida de persona física, de sí mismo? Y aunque se atreviera, ¿cómo podría?, ¿Cómo iba alguien a saber quién es, y cómo iba a saberlo él mismo? La persona natural, el nudo sí mismo, no aparece, no es del orden de la apariencia³².

Las personas físicas también son artificios culturales en los que el original no aparece en ninguna parte. No aparece porque, como ocurre con las creaciones teatrales, las musicales, las virtudes intelectuales y morales, las constituciones de los estados y los juegos, carecen de original³³. O bien porque lo que aparece del original es y no puede ser otra cosa que su representación. Las culturas son interpretaciones de la naturaleza y las personas son interpretaciones del sí mismo, pero nadie tiene acceso al original. O bien dicho acceso es su interpretación.

El original de las cosas naturales y de las personas había sido definido por Platón como ideas que están en un mundo inaccesible. Aristóteles matizó que las ideas no están en un mundo inaccesible, sino al final del proceso de crecimiento y maduración de cada sí mismo, pero también actuando desde el principio como motor del crecimiento y de las actividades. Como un principio activo que está debajo o detrás de todas las actividades³⁴.

De acuerdo con este modelo explicativo, Aristóteles llamó *entelécheia* a la esencia o alma del hombre que se muestra al final de la actuación. A lo que no se muestra pero está protagonizando las actuaciones lo llamó "sujeto" (*hypokeiménon*), y al soporte oculto de todo lo que se manifiesta lo llamó

31 En esto apoyaba Cicerón su tesis de que es preferible, "antes que consumirse por la vejez natural", "dar enteramente por la patria [persona artificial] aquella vida que, después de todo, debe darse a la naturaleza", "porque no nos engendró ni educó la patria con la condición de que no pudiera esperar de nosotros unos, diríamos, alimentos [...] sino que se tomó ella en garantía, para su propio interés, gran parte y lo mejor de nuestro valor, ingenio y prudencia". *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984, ed. de Alvaro d'Ors, pag. 38 y pag. 41.

32 Conozco una persona en cuya tarjeta de visita, debajo del nombre y los dos apellidos, está escrito "nada". El caso puede tener interés, entre otros, desde el punto de vista de la identificación sociológica, de las paradojas lógicas y de los tropos literarios.

33 Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. 4, "El juego como hilo conductor de la explicación ontológica", pp.143-180.

34 Garay, Jesús de, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1986, caps. VII y VIII. Según Ch. Taylor (op. cit.) ese es el modelo con que opera el romanticismo, y según E. Tugendhat (op.cit.) el trasfondo del planteamiento de Heidegger. Sobre el planteamiento romántico y los posteriores, cfr. Hernández-Pacheco, J., *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995.

“substancia” (*hypóstasis*), y toda esta nomenclatura cristalizó, tras la larga historia teológica mencionada, en la ya citada fórmula de Boecio. Pues bien, esas características de estar debajo, sustentar sin aparecer, legitimar y poseer las manifestaciones, se dan también en el autor respecto del actor.

Actor se dice en griego *hypokrités*, término que, como en latín y en español, designa al que representa un papel en un teatro y al que está facultado para litigios judiciales. Además de estos dos significados, propios del arte escénico y del proceso judicial, *hypokrités* significa en griego más tardío (en el Nuevo Testamento) “simulador”, “hipócrita”, y, por otra parte, *hypokeiménon* significa también fiador o garante en operaciones comerciales³⁵.

El original representado lo conocemos por la representación, por el representante, y esa dualidad personal, a la vez que resuelve algunos problemas ontológicos, abre nuevas cuestiones para el análisis. Entre otras, si hay o no algunas representaciones que son ‘naturales’ e inevitables o bien todas son contingentes y artificiales, cuándo hay legitimidad del representante y cuándo no, quién es verdaderamente el representado, si la persona tiene o no tiene derecho a tales o cuales actuaciones, si esos derechos son artificiales también, etc.

4.-Umbral de mentira y verdad de sí mismo. El pacto de discurso.

Una variante de la definición de hombre como animal que posee palabras e impone nombres (logos), es animal que puede mentir. Ser dueño de las propias palabras es poder hacer creer a los demás que uno está en ellas, que lo que uno dice es verdad, cuando uno no está en lo que dice. Eso es engañar. Un tipo de engaño específico, que se llama mentira.

Los animales no mienten. Engañan, hacen fintas, simulan rutas para des-pistar, se camuflan. Pero la mentira requiere una infraestructura, y es que los hombres se hablen según unos vínculos determinados por las relaciones entre dependencia, certidumbre y confianza.

Si los hombres no se hablan tampoco se mienten. Para hablarse hay que tener relaciones de paz y de confianza. Porque si los hombres están en guerra, no se hablan, y el tipo de engaño que hay entre ellos es semejante al que se da entre los animales enfrentados por la supervivencia.

35 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1991, voz *Hypocrités*, pag. 842; voz *hypókeimai*, pag. 843.

Si están en guerra no se reconocen como semejantes. Nadie cree nada de nadie y nadie puede mentir a nadie. Hablarse es reconocerse como semejantes, reconocerse con igual poder, a saber, el poder supremo de matar al otro y el de querer controlar dicho poder³⁶.

Cuando se ha establecido esa igualdad, y ya los hombres se hablan, entonces se puede mentir. Hay un umbral de mentira que viene dado por una concordia inicial, por una primordial confianza mutua, por la comunidad constituida, por la unidad de nosotros, que somos los buenos, y que tenemos costumbres civilizadas, es decir, humanas, morales, religiosas.

Mentir es la acción con la que comienza el terrorismo de la intimidad, de la comunidad. Hablarse es confiar unos en otros, apoyarse unos en los otros, colaborar³⁷. Mentir es dinamitar ese apoyo. Es perder la seguridad. Si se puede mentir, puede ocurrir cualquier cosa.

Pero hay muchas formas de mentir, muchas formas de decir la verdad, y muchas colaboraciones humanas, y no todas se apoyan de la misma manera en la suposición de que los que hablan suelen decir la verdad. Esa suposición no está implícita con la misma intensidad en todas las conversaciones ni en todos los comportamientos. No hay que suponer que los demás van con el corazón en la mano. Tampoco que están siempre fingiendo mendazmente. Hay muchas posibilidades intermedias, hay normalidad, timidez, grosería, educación, astucia, falta de escrúpulos, petulancia, hipocresía.

Como se ha dicho, *Hypokrités* es el que actúa, en un proceso judicial y en una representación escénica. *Hypó* es una partícula que significa estar debajo o por debajo. *Krités*, es el juez, el que decide en un juicio o también en un certamen. *Krísis* se traduce por elección, decisión, y también por capacidad de discernir, facultad de captar la diferencia³⁸. En español, el que no capta la diferencia es el que carece de juicio, el tonto³⁹.

36 "Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él". Hobbes, *Leviathán*, XIII, ed. cit. pag.222.

37 Levinas cree que lo radicalmente originario es la comunidad de sujetos obligados mutuamente entre sí, que lo primero no es la substancia, sino el sujeto referido a otros sujetos, y por eso cree que la filosofía primera no es la metafísica, sino la ética. Cfr. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995. Estos análisis no son una crítica a Levinas, del que más adelante nos ocuparemos, pero van en la línea de examinar la radicalidad de la sustancia antes que la del sujeto.

38 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, cit. voces "krísis" y "krités".

39 Es el que no capta la *diferencia*, y se mantiene en la *repetición* de lo mismo pero de forma no especialmente intencionada. "Tonto" es "probablemente voz de creación expresiva, cuyos equivalentes se encuentran en muchos idiomas [...] La propia repetición de la consonante y la vocal sugiere ya la idea de insistencia necia y floja". Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1987, voz "Tonto", pag. 573.

Se dice que el juicio es el lugar de la verdad porque en el juicio, en cuanto proposición o expresión verbal de un tipo de experiencia del alma, es donde se enuncia, se afirma o se niega algo. Ese enunciado se conmensura con lo que acontece, lo mide, y si hay coincidencia se dice que es verdadero y si no que es falso.

Decir que algo es verdadero o falso es una actividad bastante reflexiva. Puede estar precedida de discusión, de ponderación, de indagación. Un juicio, antes que una proposición lógica, es un litigio ante un juez, que le da la razón a una u otra de las partes, después de haber oído sus alegaciones.

Antes de eso, el discernir, el diferenciar, es el lugar de la verdad porque es donde se manifiesta algo (una cosa, un suceso, un intercambio), donde algo se desoculta, se recorta como diferente de un fondo, con cuerpo propio. Parece de una manera y aparece, se destaca, se manifiesta o se desvela desde un fondo en el que estaba indiferenciado.

Algunos filósofos, y particularmente los lógicos, discuten si la verdad se da en el juicio, o ya antes del juicio, en la simple percepción o aprehensión de lo que se discierne. Platón creía que apariencia (*dóxa*) y opinión (*dóxa*), eran lo mismo⁴⁰, porque en griego, como también ocurre en español, *parecer* y *aparecer* se dicen con la misma palabra, que se diferencia apenas con el prefijo a: las cosas y las personas *parece* que son como *aparecen*.

La persona humana es un viviente que capta en las cosas, en los sucesos y en sí mismo lo que se diferencia de un fondo, que percibe una diferencia entre manifestación y ser. Los seres no se manifiestan del todo, ni lo que se manifiesta corresponde del todo a los seres⁴¹.

Esa diferencia le permite al hombre engañarse sobre sí mismo, desengañarse y mentir, y también acertar y ser veraz. La pluralidad originaria corresponde a una diferencia que se puede formular de varias maneras, o más bien corresponde a varias diferencias. La que se da entre Eco y Narciso, la que hay entre eros y psique, la dualidad entre autor y actor, y otras.

Todo ser es manifestación de sí mismo, y esa manifestación puede ser tanto más profunda y completa, o sea, más verdadera, cuanto se trate de un ser más potente. Si tiene poco fondo también puede que tenga poca superficie, y que la distancia entre ambos sea corta: la intimidad escasa. Puede haber solo superficie, sin fondo, y entonces la intimidad es nula (así se describe frecuentemente la materia y la energía).

40 Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 428 a 16- 428 b 9; III, 3. Gredos, Madrid, 1978, ed. de T. Calvo, pp. 226-228. Los pasajes criticados por Aristóteles, en los que Platón considera equivalentes la apariencia (sensación e imaginación) y la opinión son *Timeo*, 52 a; *Sofista* 263a-64b; y *Filebo*, 38b-39c.

41 J. de Garay, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1994, cap. V.

La intimidad es justo ese “espacio” que hay entre el fondo y las superficies, los lados de uno mismo, y que dan juego para manifestarse, a los otros y a uno mismo. Es el “espacio” en que uno aparece para sí mismo, en el que el “sí mismo” puede asumirse y convertirse en palabra, y desde el que la palabra puede decirse a otros⁴².

Por eso la intimidad crece al hablar, se hace humana hablando, al recolectar las experiencias del alma y clasificarlas en palabras. No es posible decirse completamente, ni eso es requerido para que uno haga una buena representación de sí mismo ni de su ser. Uno va y viene de su fondo a su superficie, y aparece con sus máscaras, y así es como uno existe⁴³. No tiene que exponer la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad de sí mismo ante sí o ante los otros.

Ser sí mismo y ser persona no consiste en recordar un papel aprendido antes en alguna parte, en otra preencarnación o preexistencia en otro mundo. El papel se va aprendiendo y haciendo a la vez. Si acaso, hay apuntadores, los que van diciendo lo que se hace en cada momento, los que lo sonsacan, lo suplican, lo ordenan, lo retuercen o lo aplauden. Quizá es porque conocen al autor o al actor. Quizá porque conocen al personaje, porque ya lo han representado o la han visto representar a otros.

Los papeles de personajes son como mapas de vidas humanas. El problema es la escala de los mapas. A veces la escala de los mapas es 1:1. A veces es 1:1.000.000. A veces uno es capaz de meter su vida en el personaje que había aprendido, y representar durante muchos años el papel que aprendió durante la carrera. Cincuenta años de trabajo representando los cinco años de formación profesional. En cualquier caso, los actores siempre representan muchos personajes, y si no, no sabrían que son actores.

Ciertamente un actor es alguien que recuerda su papel, que se lo ha aprendido. Pero esa es solamente una clase de actor. No es la única manera de actuar. A uno se le puede olvidar su papel, puede volverse amnésico, y no saber quién es, aunque no por eso se le olvida existir, ejercer de actor. Si se le olvida su papel, o de pronto es irrepresentable, o se hunde el escenario, o des-

42 “El ámbito luminoso situado ‘entre’ fondo y manifestación es medida, y allí donde esta luz deviene reflexión la medida se convierte en palabra de la esencia, que se recoge y se lee a sí misma (*intus legere, intelligentia*) y hace de sí misma un valor y un don comunicable”. Pero ese proceso no se cierra sobre sí mismo, porque “una cosa es verdadera en sí misma en la medida en que es verdadera para otros, y es buena y valiosa en cuanto es deseable para otros”. Cfr. Balthasar, Hans Urs von *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985, pp.543-544.

43 Cfr. Charles Marowitz, *The Act of Being: Toward a Theory of Acting*, Taplinger Pub. Co., New York, 1978, pp. 26--27.

aparece el público, puede seguir existiendo, siendo actor. Puede ocurrir que tenga que emigrar, que se divorcie, que llegue a ser un recluso, un converso o un parado. Puede seguir existiendo. Quizá de una manera más incómoda, o más tranquila, o más absurda, pero puede⁴⁴.

Uno se puede destacar de un fondo o diferenciarse de un medio en el que estaba sin darse él mismo cuenta. Hay diferenciaciones tan leves que uno no toma conciencia de ellas. Otras son tan violentas que a uno no le quedan de ellas ni recuerdos. Otras veces la diferenciación es en tantos y tales trozos que resulta muy difícil saber a cuál corresponde el "sí mismo".

La verdad de sí mismo no es sólo lo que uno ha diferenciado en una crisis, en un juicio, o lo que han diferenciado los demás. También es verdad lo que en uno se ha diferenciado sin apercibirse, y lo que uno no ha diferenciado en sí mismo pero es. Nadie ha diferenciado sus vísceras y órganos, y menos las partes de sus órganos. Tampoco los niveles de su conciencia. Ni siquiera tiene bien diferenciado y organizado lo que sabe, lo que está a disposición de la conciencia.

A veces no ha diferenciado sus papeles de su actuación, ni todo eso del escenario, o no ha diferenciado su actuación de su sí mismo. A veces no sabe si él mismo es el autor, o es un actor que por exigencias de la representación, de los otros actores, del público o de cualquier otro factor que ejerce de co-autor, desarrolla unas diferencias que el autor no quería.

Desde luego, cuando el escenario se hunde, o los otros actores se han ido, o acontecen fracturas de otro tipo, es más fácil diferenciar. Pero en otras ocasiones, para un animal que existe en el mundo no es fácil discernir lo que es del organismo, del medio, de los demás hombres o de sí mismo.

La metáfora del gran teatro del mundo contiene como problemática "no sólo que el individuo tenga que ejecutar en el teatro del mundo una función determinada que le ha sido asignada por alguien (¿por las circunstancias? ¿Por dios? ¿Por sí mismo?) Sino también que él, en algún punto misterioso, no es idéntico con el papel que representa y que sin embargo tiene que identificarse con él para ser verdaderamente él mismo"⁴⁵.

44 "Un amnésico, por ejemplo, a menudo tiene más información sobre su pasado que la que tenemos nosotros ordinariamente. No obstante, es incapaz de recuperarse a sí mismo de su pasado. Le falta identidad. La memoria, pues, es mucho más que recabar información sobre el pasado" (p.208). A. Tassi, *Person as the Mask of Being*, "Philosophy Today", 37/2, 1993, pp 201-210. Con todo, aunque recuperarse a sí mismo signifique asumir la propia identidad, el sí mismo puede no ser algo determinado y bien definido, puede ser 'ese abismo insondable' o eso 'donde me apoyo y que desborda infinitamente mi conciencia' en tanto que míos. Para el hombre ser es mucho más que su identidad personal.

45 Balthasar, Hans Urs von, *Teodramática. 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, pp.46-47.

Por eso, la crisis del personaje en el teatro moderno, y, más en concreto, la crisis de la representación del personaje, del mundo y del yo, no es un asunto que afecte tan solo a uno de los géneros de la literatura⁴⁶.

5.-Persona y realidad como ficciones públicas.

Antes de que uno sepa quién es ha pasado miedo, ha llorado. Ha sentido frío, y hambre, y dolor de oídos, mucho antes de que pudiera nombrar nada de eso. Antes de que pueda emitir juicios (*crísis*) verdaderos o falsos sobre sí mismo, los demás y las cosas, su alma ha tenido muchas experiencias, y ha tenido que agruparlas y clasificarlas, o más bien se las han agrupado y clasificado. Han dotado a su mente de una infraestructura adecuada. Se la han amueblado con los necesarios prejuicios. Eso se hace sin mucha reflexión. Los padres y parientes que enseñan a hablar, que reparten besos, bofetadas, achuchones, paseos y broncas, agrupan y clasifican experiencias del alma a la vez que las producen y las nombran.

Lo temible es la oscuridad, la selva, la avalancha de agua y lodo cuando el río se desborda, la noche, los otros, los rayos, el desierto, los lobos. Lo temible son esos a los que hay que reverenciar y alabar porque si no, atacan. Esos que van tan sucios, que gritan. Los extranjeros. Los ilegales. Los cazadores de cabezas y de talentos. Los policías de tráfico. Los peritos de las compañías de seguros. Esos que hacen sacrificios humanos y se comen el corazón de las víctimas en los altares de las primeras planas y de las pantallas de máxima audiencia. Y esos que anhelan ser las víctimas del sacrificio.

Las cosas son como nosotros decimos, como las enseñamos. Eso es lo natural. Esa es la naturaleza salvaje y la naturaleza de las cosas humanas. La ley natural es el modo en que las cosas están ordenadas. Hay que temer solamente lo temible, no lo demás. Y reverenciar lo que merece reverencia. Respetar lo respetable. Nosotros estamos de acuerdo en eso porque eso es lo natural, lo real, lo verdadero y lo bueno.

También está lo prohibido, lo que no se debe. Para eso están las sanciones, los castigos. Hay mentira, engaño y fraude. Hay mercancía fraudulenta, contrabando. Pero como hemos aprendido a hacer las cosas y como las hacemos es como son. Ahora podemos vivir. Hay un cierto grado de seguridad. Sabemos a qué atenernos. Hay gente mejor y peor. Hay gente más educada,

⁴⁶ Abirached, R., *La crisis del personaje en el teatro moderno*, Publicaciones de la Asociación de Directores de Escena de España, Madrid, 1994, cap. 3.

más amable. Estas son las reglas del juego, la ley natural, y esto no son apariencias. Es naturaleza.

Así es como se generó el mundo en Polinesia, en Egipto, en Iberia y en Inglaterra; así es como se marcaron y signaron las personas y las cosas. A partir de ahí despegar la actividad reflexiva, se generan las instituciones complejas, y se despliega la interioridad humana en diferentes líneas según las diferentes capacidades que resultan más potenciadas en las diferentes culturas.

Todo lo que se necesita para sobrevivir se puede aprender de un modo espontáneo y de un modo más reflexivo e institucionalizado. Entonces se llama educación, formación y humanismo, porque eso es civilizar a las personas, socializarlas, humanizarlas.

Todo ello puede expresarse con el vocablo latino *fictio*, ficción, derivado del verbo *finco*. En latín *finco* significa 1) modelar en arcilla, dar forma, moldear, construir, componer, hacer panales, modelar con cera, 2) esculpir, el arte de la escultura (*ars fingendi*), 3) componer versos, 4) fig. Modelar, hacer, formar: *mentes ac voluntates fingere*, formar las mentes y las voluntades; *a mente vultus fingitur*, la cara es el espejo del alma (= el semblante es modelado por la mente), 5) fingir, simular; arreglar, componer, formar cambiando o disfrazando; disfrazar, transformar, cambiar: *vultum fingere*, componer el semblante (adoptando una expresión determinada); *crinem fingere*, arreglarse el cabello; *ad alicuius arbitrium se fingere*, amoldarse al capricho de alguien, y un montón de acepciones más entre las que se incluyen educar, imaginar, concebir, suponer, describir, representarse, inventar falsamente y otras⁴⁷.

Agrupar las experiencias del alma con palabras, enseñar a hablar, es enseñar a peinarse, a sonreír, a contenerse, a expresarse, a concebir; todo lo que se llama formación. Enseñar a hablar es, en segundo lugar, enseñar a aprobar y rechazar lo aprobable y lo rechazable, lo que todo el mundo aprueba y rechaza, a tener sentido común. En tercer lugar, es enseñar a discernir y a traer a colación lo que es pertinente, a tener buen juicio y a mantenerse en su sano juicio. En cuarto y último lugar, enseñar a hablar bien es enseñar a deleitarse con lo agradable y a experimentar desagrado ante lo desabrido, lo áspero y lo inapropiado, es enseñar a tener gusto, buen gusto. Enseñar a hablar es humanizar, o sea, moldear el cuerpo y el alma del hombre según los cuatro conceptos básicos del humanismo, a saber, formación, *sensus communis*, capacidad de juicio y gusto⁴⁸.

47 Segura Munguía, S. *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid, 1985, voz *finco*, p. 283. Cfr. Jesús de Garay, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992, p. 252.

48 Cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 38-74.

La enseñanza de esos conocimientos y destrezas no es una enseñanza teórica. Hay que repetir muchas veces, hay que ensayar, y luego hay sitios donde es preciso actuar sin equivocarse, donde se puede aprender más porque es donde actúan los mejores. Se aprende y se practica urbanidad en la urbe, civismo en la ciudad, cortesía en la corte. Esos son los escenarios para los que se componen los papeles, donde más importa representarlos bien, y donde se juega cada uno su apariencia, su identidad, y a veces la realidad de sí mismo y su verdad.

La corte no es solamente una. En vida de Aristóteles quizá no hubiera más que una corte pública, el Ágora, o bien apenas tenía diferenciados los escenarios laterales. En tiempos de Cicerón podía haber más. Durante los años en que Hobbes está escribiendo, en el siglo del Barroco, había más: la corte política, la eclesiástica, la comercial, la académica universitaria, y en los ámbitos sociales más complejos y densos, aún más.

Existen también como diferenciadas la corte militar, la corte financiera, la artística, y a su vez éstas se multiplican a medida que la sociedad se va haciendo más compleja y genera en su seno más diferenciaciones⁴⁹.

En ellas, como en los demás ámbitos preciviles, en los barrios y suburbios de la ciudad moderna, y en los de los lenguajes modernos, opera la semántica del poder. El juego de los signos de poder, de los significantes y significados poderosos, genera esos mundos y esas cortes. Y en esos universos creados por el lenguaje, donde se pone de manifiesto que la persona física es un ente artificial, también se pone de manifiesto que la realidad es ficción⁵⁰.

La ritualización es la primera forma en que la cultura se hace cargo de la naturaleza porque es la emergencia misma de la cultura, y por eso mismo, la del hombre. La primera forma en que el hombre se representa a sí mismo como actor y como principio, aunque ciertamente, como principio dependiente del origen, del poder primordial, del autor. Así se forma la persona, la personalidad y el personaje.

El momento siguiente a la ritualización es la mimesis, la reposición de formas ya generadas, y el último es el manierismo, el amaneramiento, la descomposición de las formas y finalmente la pérdida de los modales. La última fase de la vida de las formas es la ausencia de formación, la falta de sentido común, la pérdida de la capacidad de juicio y la carencia de gusto, o sea, la

49 Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo, Iberoamericana*, Madrid, 1997, cfr., Norbert Elias, *La sociedad de Corte*, F.C.E., México, 1982, y *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.

50 C. Geertz, *Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social*, en *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994.

descomposición del escenario, la tergiversación de los papeles, la ausencia de autor, de poder originario, de originalidad.

En la primera etapa de la vida de las formas, los hombres expresan la realidad de sí mismos y la verdad de lo que son en las representaciones reglamentadas, y según el ritmo al que se crean las reglamentaciones. A partir de un determinado punto, deja de estar claro quién es el autor, si uno mismo, el papel aprendido, los otros que interpelan, la galería, los escenarios o las fracturas.

Después, empieza a resultar confusa la frontera entre la interioridad y la exterioridad, se desajusta la concordancia de los tres ejes de lo real e irreal, lo bueno y lo malo y lo verdadero y lo falso. Entonces los que están fuera pueden pensar que los que están dentro de los campamentos y de la corte están locos, y los de dentro, pueden creer que quienes están locos son los de fuera.

Las implicaciones ontológicas y gnoseológicas de esta panorámica histórica y sociológica quedan para más adelante. Ahora nos queda por examinar este proceso de gestación y descomposición desde el punto de vista del control político y con nuevas herramientas metodológicas.

Capítulo 6

DESCOMPOSICIÓN DE LAS REPRESENTACIONES DEL SÍ MISMO

1.-El monopolio de los escenarios.

Una vez configurados los escenarios, y definidos los papeles y los actores mediante la delimitación de las funciones, mediante los signos de poder y su reconocimiento y valoración, queda definida la naturaleza de las realidades físicas y sociales, y queda constituido el mundo y el hombre.

El poder originario pasa de ser lo ignoto a ser lo conocido y familiar a medida que es asumido y representado por el poder religioso y el civil. De ese modo, el poder civil y el religioso quedan definidos también como representaciones del poder originario.

Cuando está construido el cosmos, queda asimismo construido el sistema de custodia y protección de su integridad. Dicho sistema, que es impremeditada e inconscientemente generado, pasa a ser promulgado reflexiva y deliberadamente después. Consiste sobre todo en el control de las representaciones y de los ámbitos en que se exhiben, y resulta posible en virtud de lo que puede llamarse con bastante propiedad un monopolio de los escenarios.

Como ya se ha dicho, Rousseau describió el proceso por el que el poder sagrado es asumido en el poder civil en su polémica con el concepto ilustrado de progreso¹. Cuando los símbolos de la autoridad y el poder religiosos llegan a ser del mismo rango y de la misma prestancia que los de la autoridad y el poder civil, entonces la autoridad y el poder religiosos acaban siendo sustituidos por la autoridad y el poder civil.

Actualmente la tesis de que el despliegue de las representaciones, de las ciencias y las artes, produjo todos esos cambios en el culto y en la religión, esa decadencia, resulta un tanto simplista. No se trata de que la religión y la moral cambien y degeneren *a causa* del desarrollo de las letras y las artes. Más bien sucede que a partir de un determinado momento, y en concreto, el del gran

1 “Cuando los hombres inocentes y virtuosos gustaban de tener a los dioses por testigos de sus acciones, moraban juntos bajo las mismas cabañas; pero vueltos muy pronto malvados, se cansaron de aquellos incómodos espectadores y los relegaron a templos magníficos. Finalmente los expulsaron de ahí para instalarse ellos mismos, o al menos los templos de los dioses no se distinguieron ya de las casas de los ciudadanos” J.J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Alianza, Madrid, 1985, p. 167.

despliegue de las ciencias y las artes en Egipto y Persia, y en Grecia y Roma, el poder se subroga en la representación. A medida que el universo cultural empieza a depender más de la información (de la palabra impotente) que de la energía física (del poder vehiculado en los significantes poderosos), el poder religioso y el poder civil se van convirtiendo en un poder de representar y de vetar representaciones².

A partir de la consolidación del plano representativo en sus distintos órdenes, el poder es cada vez más el poder que controla la representación, y su objetivo tiende a ser el monopolio de los escenarios. Así comienza el primado del espíritu y la marginación del poder no representado y no representable, o sea, de la 'materia'.

Esos son los momentos en que tiene lugar la emergencia de la conciencia en la forma en que la conocemos en la cultura occidental. Cuando la información es mínima, como puede ser el caso de los *sapiens* prearcontes o el de los iberos de Estrabón, la conciencia no tiene ni los contenidos ni la forma que le permitan destacarse del conjunto de las pulsiones orgánicas, y que le permitan constituirse en la sede donde el hombre se encuentra y se reconoce a sí mismo.

La conciencia se convierte en escenario y sede del sí mismo a medida que la sociedad se vuelve más compleja, a medida que los personajes se multiplican, a medida que los actores van asumiendo una pluralidad creciente de papeles, y a medida que la asignación y representación de los papeles está regulada por un número creciente de tabúes.

En la sociedad totémica la asignación y la representación de los papeles está regulada y protegida de entrada por los tabúes que regulan el funcionamiento del cosmos. Ya se dijo que las prohibiciones totémicas tienen un sentido análogo al que tienen las prohibiciones de nuestro código penal.

A partir del momento en que se inicia la hegemonía cultural de la función enunciativa del lenguaje, de la representación y del espíritu, los pecados y los delitos se definen y se perpetran también en el orden de la representación, y aumentan en número, porque incluyen los atentados contra la concepción del mundo oficialmente representada en los distintos órdenes y según los diferentes procedimientos de representación.

Los diferentes órdenes del plano representativo, que como hemos visto se constituyen como diferenciaciones del poder, permanecen en dependencia de él en todos los casos excepto en el de la representación artística, y particularmente en el de la representación teatral. Siendo el teatro, y el orden estético

2 Cfr. Octavi Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, Integral, Barcelona, 1989.

en general, un orden emancipado del poder y autónomo en su actividad, resulta incómodo y sospechoso para el poder.

La autoridad necesita controlar las representaciones que se hagan de ella misma, y por eso necesita controlar los escenarios donde tienen lugar. Pero la representación artística emancipada opera al margen de su aquiescencia, y es ahí donde la autoridad puede ser atacada, ridiculizada, o cuando menos representada libremente.

Dentro de lo teatral, las representaciones cómicas tienen una especial potencialidad subversiva porque ponen de manifiesto lo otro que el orden, y por tanto, hacen aparecer un caos en el centro del cosmos. Por eso el despliegue de lo cómico se ve desde el principio limitado por las prohibiciones legales o por los privilegios que padecen o gozan gremios, cofradías, fraternidades, compañías, etc., a las que ya se aludió.

El modo más obvio mediante el cual la autoridad civil puede controlar las representaciones del orden establecido que le resultan improcedentes es prohibirlas. Pues bien, aunque no consta que eso se diera en la cultura griega, es práctica habitual en la cultura romana y, en general, occidental, desde la ley de las doce tablas hasta nuestros días. Esa parece ser la antigüedad y la amplitud del intento de monopolizar los escenarios por parte del poder establecido, civil y eclesiástico.

Los legisladores romanos mantuvieron desde muy pronto un cierto monopolio de los escenarios sociales, de lo cual Cicerón deja testimonio.

“Nuestras Doce Tablas, aunque pocos crímenes habían castigado con la pena capital, se las impusieron a los que habían proferido afrentas públicas o compuesto cantos infamantes o injuriosos contra alguien, y muy bien hecho, pues debemos someter nuestra conducta a los juicios de los magistrados y a los procedimientos legales, pero no al ingenio de los poetas, sin tener que escuchar acusaciones a las que no se pueda rebatir legalmente y contestar en juicio... no gustó a los antiguos romanos que en la escena se alabara ni vituperara a nadie vivo”³

La razón aducida por Cicerón para controlar los escenarios teatrales es que en ellos no podía garantizarse un ‘juego limpio’ como en los escenarios judiciales. Pero independientemente del contenido representado en los espacios dramáticos, por el hecho de que el teatro manipula los sentimientos del pueblo, los romanos, “pues censuraban como oprobio el oficio de los espectáculos y de toda representación teatral, quisieron que tal tipo de hombres no

3 Cicerón, *Sobre la República*, tr. de Alvaro d’Ors, Gredos, Madrid, 1984, p. 149. Cfr. U. Schultz, *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, Alianza, Madrid, 1994.

sólo se vieran privados del honor de los demás ciudadanos, sino que fueran removidos de las tribus mediante la nota censoria”⁴.

En efecto, “el oficio de actor, como el de gladiador, implicaba, por ‘infamia’, una inhabilitación para la representación procesal, la intervención como testigos, el acceso a ciertos cargos públicos, etc. Al perder la pertenencia a una tribu, quedaban privados del voto en el comicio”⁵.

En general, el comportamiento anómalo o divergente, es decir, el que transcurría al margen de la definición de las funciones sociales y de los procedimientos establecidos para ser asumidas por los individuos, era consignado por el censor, el encargado de hacer el censo, mediante una señal (*nota*) al lado del nombre del ciudadano *censurado* por su inmoralidad.

Esta *nota censoria* tenía más carácter moral que jurídico, y reportaba al afectado vergüenza más que otra cosa, es decir, ‘ignominia’ que es el término con el que se designaba la sanción por ser justamente “sanción del nombre”⁶.

Pero la vida y el comportamiento del actor no se consideraba simplemente como diverso o extraviado sino como directamente atentatorio contra la vida social. Por eso le correspondía también la sanción de “infamia”, por cuanto corroía la fama de los héroes y las autoridades, de las tradiciones, sobre las que se asentaba la vida de la república y, más tarde, la del imperio.

Nada semejante se daba entre los griegos, pues “el muy elocuente ateniense Esquines, a pesar de haber representado tragedias en su juventud, tuvo una actividad política; y los atenienses enviaron varias veces como legado, para tratar importantes negocios de la guerra y la paz con Filipo, al actor trágico Aristodemo”⁷.

El cristianismo debuta en el mundo occidental con el mismo planteamiento de los legisladores romanos. “La casi fanática hostilidad hacia el teatro por parte de los Padres de la Iglesia y de algunos concilios, ha empañado como una sombra negra la historia cristiana del teatro, y hasta entrada la edad moderna (Bossuet es su último hito todavía visible) ha continuado la lucha sin debilitarse, con toda su vergonzosa contradicción entre tolerancia y estímulo, por una parte, y rigurosa condena por otra”⁸.

4 Cicerón, *op. cit.* p. 148.

5 *Ibidem*, nota 333 de Alvaro d’Ors.

6 *Ibidem*, p. 147 y nota 329.

7 *Ibidem*, p. 149-150.

8 Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 85. Cfr. el apartado “La Iglesia y el teatro”, pp. 85-117. *El Código de Derecho Canónico* de 1917, vigente hasta la promulgación del de 1983, establece para los clérigos la prohibición de asistir a espectáculos, cfr. *Código de Derecho Canónico*, canon 140, BAC, Madrid, 1945, p. 48, cosa que ha desaparecido en el Código de 1983, en el que se mantiene la prohibición de aceptar cargos públicos, el comercio, la administración de bienes y actuar como fiadores. Cfr. *Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 1983, cánones 285 y 286, pp. 220-221

Tertuliano pensaba que era designio divino prohibir cualquier imitación (*simia*) de este mundo y esa convicción se mantiene durante mucho tiempo después⁹. Se basaba en los mismos argumentos estoicos de que los espectáculos alteran indebidamente las pasiones, pues aunque un adulto puede disfrutar con decoro de un espectáculo “no posee un espíritu inmóvil ni se ve privado de una escondida pasión espiritual”¹⁰.

Cipriano, Lactancio y Arnobio protestan contra el hecho de que se dé la eucaristía a la gente del teatro, y Agustín, muy marcado por su fuerte experiencia personal, es partidario de excluir a los actores del bautismo y de la eucaristía, mientras que, como los demás Padres, exhorta a los fieles a contemplar el espectáculo de la creación, de la historia de la salvación y de los mártires (91-92).

El sínodo de Elvira (año 305) establece que “si los actores quieren ser cristianos, tienen que renunciar antes a su oficio”; lo mismo el de Arlés de 314, y, más explícitamente en las *Constituciones apostólicas*: “Los actores y actrices, los gladiadores, los corredores, los directores de espectáculos, los atletas olímpicos, los flautistas, citaristas, los que tocan la lira y los bailarines deben o renunciar a ejercer su oficio, o, de lo contrario, deben ser expulsados de la Iglesia; la misma suerte deben correr los que están dominados por la fiebre del teatro” (92-93).

Por lo que se refiere a la legislación cristiana al respecto, el artista aparece como ‘persona deshonestá’. Para las actrices, su actividad estaba ligada prácticamente a la prostitución, y tanto en el estado pagano de Bizancio como en la cristiandad se incurría en la contradicción de aplaudir con entusiasmo a un arte cuyos autores tenían cerrado el acceso a una reputación digna (94).

Los concilios de Maguncia, Tours, Reims y Chalons-sur-Saône (año 813) prohíben a los clérigos, bajo pena de suspensión, la entrada en cualquier espectáculo y Carlomagno confirma la medida.

En el siglo XII a los juglares se les niegan los sacramentos y la posibilidad de alcanzar la salvación eterna, y los clérigos que se los administran quedan suspendidos. Tomás de Aquino, más benévolamente, concede que el que sabe

9 El texto de Tertuliano corresponde a *De spectaculis*, XXIII; la pintura que imita fidedignamente la realidad se la caracterizaba burlescamente como ‘imitadora de la verdad’ (*simia veri*), por ejemplo en Alano de Lille, *Anticlaudianus*, I, 4. Este imitar se expresa en latín por *simia*, que se traduce en inglés por *aping*, derivado de *ape* (mono), con un sentido burlesco evidente. Cfr. Tarkiewicz, *Historia de seis ideas*, cit. p. 304 y nota del t.

10 Tertuliano, *De spectaculis*, XV, cit. por von Balthasar, op. cit. pp. 89-90. Los números entre paréntesis que aparecen en el texto a continuación de esta nota corresponden a páginas de esta obra de von Balthasar.

ejercer su oficio decorosamente no peca¹¹ (94-95) Esa situación del actor y del autor es padecida también en la Europa moderna en Inglaterra, Francia y Alemania. Constituye una excepción Italia, donde los actores, súbditos del Papa, se libraban de la excomunión incluso en el extranjero, aunque algunos Papas, en concreto Inocencio XIII, Clemente XI, Benedicto XIV y Clemente XIII se pronunciaron muy rigurosamente contra los espectáculos públicos (98).

También en la Europa moderna, como en la Grecia del siglo V, el repertorio religioso se amplía, y el carnaval se despliega al lado de la tragedia. Entonces las prohibiciones se recrudecen. Pero

“donde las cosas llegan al paroxismo es en España, el país teatral clásico de Europa, en el que el espectáculo religioso en la forma de los autos sacramentales se mantiene más tiempo y florece con mayor esplendor, mientras que el osado espíritu mundano se va abriendo paso en las comedias. Ambas cosas van unidas personalmente en el genio extraordinario de Lope de Vega, que combina la más libertina vida aventurera con la vida de un sacerdote y a veces con la de un penitente (también Calderón [...]); y otro tanto Tirso de Molina y Moreto). Lope, con sus comedias, lo lleva todo a tal extremo que Felipe II manda cerrar en 1598 los teatros profanos de Madrid” (104)¹².

Por todas partes, sentencia Von Balthasar asumiendo la sistematización de M. Foucault en la *Historia de la locura en la época clásica*, “aparece mezclado lo cómico-grotesco, lo cruel-satírico, aquel fondo de locura que siempre se procura derecho y espacio allí donde la erudición, la escolástica y la autoridad irrefutable se presentan como verdad” (102).

Los escenarios se controlan desde el primer momento y se infama a los actores y profesionales análogos porque el orden social consiste en la definición y ejercicio recto de las profesiones. Y eso tanto en la sociedad totémica como en la moderna. Por eso, el conjunto de profesiones que consiste en representar ficticiamente, o acaso burlescamente, las de los demás, especialmente las de mayor dignidad y autoridad, requiere vigilancia continua y prohibiciones y sanciones frecuentemente.

Pero no se trata solamente de que lo cómico y lo teatral sean peligrosos porque pueden inspirar un desorden público, porque alteran el orden sociológico. Se trata de que esa alteración del orden sociológico significa una alteración en el orden ontológico y en el epistemológico del mismo calibre.

11 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 186 a 3.

12 Para una visión de conjunto de la época y los autores cfr. Francisco Ruiz Ramón, *Historia del teatro español. Desde sus orígenes hasta 1900*, Cátedra, Madrid, 1992, cap. 3.

2.- Terrorismo epistemológico. La risa como reflexión originaria.

La risa es un elemento distintivo de lo humano, una clave para diferenciar al *homo sapiens* de los restantes homínidos, y, desde Aristóteles, un criterio para su clasificación lógica. Vale como indicio de la inteligencia porque su condición de posibilidad es la captación de un doble sentido y de una valoración plural.

La risa surge de la alternancia entre la consideración de una representación primero como pertinente, o sea con valor de realidad, y después como no pertinente, o sea con valor de irrealidad, en relación con otra representación no percibida inicialmente pero que luego se impone como pertinente.

Surge en el juego de las valoraciones de lo real e irreal, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso y lo posible y lo imposible en simultaneidad. Emerge al aparecer los trascendentales del ser a nivel prerreflexivo, en un nivel en que el intelecto y el organismo están coimplicados de manera que lo que se registra en un orden tiene inmediata repercusión en el otro.

Desde esta perspectiva la risa tiene, de un modo tan radical o más que el pudor, el llanto, el orgullo y la vergüenza, un alcance gnoseológico y ontológico de primera magnitud. Por eso pueden buscarse, en las prohibiciones romanas y cristianas sobre las representaciones lúdicas y en las infamias contra los actores, además de las razones morales aducidas por el estoicismo pagano o cristiano, razones de índole metafísica.

El motivo básico para prohibir la risa es siempre el motivo político de mantener el monopolio del poder, pero a partir de un determinado momento la batalla por lograrlo se da en el plano metafísico en términos de guerra de las representaciones

En efecto, la imitación de la naturaleza, ya sea plástica, acústica o mímica, es burlesca e irreverente porque es imperfecta, porque es irreal, porque es una imitación de Dios para ser como El o para “enmendarle la plana”, para suplantarle como autor, o bien, lo que es mucho peor, para alterar el orden “natural” del cosmos y de la sociedad¹³.

Se puede ser iconoclasta porque, como el judaísmo, el budismo, el islam y algunas corrientes de la reforma protestante, consideran a Dios como

13 Hasta el Renacimiento no se emancipan de esa sospecha las artes plásticas, y a partir de entonces, especialmente a partir de Miguel Ángel y Velázquez, es cuando el artista empieza a considerarse como el que practica no una mimesis simiesca, sino como el que practica una mimesis de poësis y, por lo tanto, imita a Dios e imita a Cristo y se asemeja a El como los santos y los mártires. Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, cit. cap.3, cfr. W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, cit. caps. II y VIII.

‘incircunscriptible’ y por tanto cualquier ‘circunscripción’ puede asimilarse a la blasfemia.

También se puede ser iconoclasta porque se considere que las marcas, signaciones, clasificaciones y papeles forman parte de la revelación divina, que la naturaleza y el orden social tal como los conocemos e interpretamos son de suyo la manifestación de Dios, que Dios queda ‘circunscrito’ en sus obras, y que representarlas tiene también cierto carácter blasfemo.

Es blasfemo porque es ‘circunscribirlo’ de un modo irreverente, es decir, simiesco, que es lo propio de Satanás, caracterizado frecuentemente como *simia Dei*, como el imitador de Dios, como el *mendax*, el mentiroso y el envidioso¹⁴. Satanás enseña también a los hombres a ‘ser como Dios’, y por eso los inicia en la magia, la brujería y, en general, en todas las ‘malas artes’¹⁵.

Pues bien, aunque la representación plástica, la acústica y la mímica es simiesca e irreverente en general por las razones aducidas, mucho más lo es, específicamente, cuando se trata de representación cómica, por lo cual resulta sospechoso su efecto más genuino, la risa.

La risa está rodeada de sospechas y de reglamentaciones desde Aristóteles y, en el cristianismo, desde los primeros apologetas y los inicios del monacato. La orden de San Benito establece el modo en que la risa debe producirse y el modo en que queda proscrita, y desde entonces en las reglas y constituciones monásticas se legisla del mismo modo. Tomás de Aquino, en su sistemática de las virtudes, define los diversos aspectos de la *eutrapelía*, la virtud que regula el decoro en las risas y los juegos, como parte de la virtud de la templanza en general y de la modestia en particular¹⁶.

Ciertamente las cortes de los emperadores, príncipes, reyes, duques, papas y prelados, y las plazas de los burgos están siempre abiertas a juglares, saltimbanquis, trovadores, prestidigitadores y comediantes, pero, como hemos visto, se trata de infames, deshonestos, infieles, apostatas y excomulgados.

Lo cómico y la risa cuestionan el orden y las clasificaciones sobre los que se asienta jerárquicamente el poder desde la instancia más alta, la del poder político civil y eclesiástico, a través de un sistema de representaciones que se presenta como absoluto.

La risa cuestiona que pueda alcanzarse algo absoluto en términos de representación. Ese cuestionamiento es prerreflexivo y ‘poiético’ desde Roma

14 Cfr. *Dictionnaire de Theologie Catholique*, voz Démon, col. 339 ss.

15 Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, cit. §§ 15, 17, 68, 62, 75, 78 y 88.

16 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1-2 q.60 5c; 2-2 q. 72 2 ad 1; q. 160 2c; q. 168 2; q. 172 2 ad 1.

hasta la modernidad, y se hace reflexivo en la literatura a medida que se desarrolla el género cómico desde Rabelais y Cervantes hasta Baudelaire y Pirandello¹⁷, y en filosofía desde Erasmo hasta Nietzsche, Foucault, Rorty y Clifford Geertz.

Es a partir de Nietzsche, de la muerte de Dios entendida como “la carencia de fuerza operante del mundo suprasensible”, como “liquidación de la filosofía occidental entendida como platonismo” y como “meditación de lo que ha sucedido ya con la verdad del mundo suprasensible y sus relaciones con la esencia del hombre”¹⁸, cuando la risa alcanza el momento máximamente reflexivo, máximamente trascendental, y máximamente subversivo.

Entonces la subversión no corre ya sólo por cuenta de los comediantes. También es protagonizada por vastos movimientos de vanguardias artísticas, revoluciones políticas y sociales y movimientos juveniles contraculturales, muy perceptibles en el escenario social, y es secundada por revoluciones científicas, filosóficas y técnicas, conocidas más bien en los medios académicos.

Es ya en ese contexto donde se sitúa la obra de Michel Foucault. Foucault comienza su libro *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, con esta especie de confesión intelectual.

“Este libro -dice- nació de un texto de Borges.[...] el texto cita ‘cierta enciclopedia china’ donde está escrito que ‘los animales se dividen en a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper un jarrón, n) que de lejos parecen moscas’ . En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto. Así, pues, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?”¹⁹.

Foucault escribe a continuación un libro de cerca de 400 páginas para mostrar que un ordenamiento conceptual determinado, el de la modernidad, ha surgido merced a la concurrencia de unas fuerzas sociales. Aquí se trata ahora de examinar esa carcajada de Foucault como la penúltima risa registra-

17 Cfr. Francisca Íñiguez Barrena, *La parodia dramática, naturaleza y técnica*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995, tesis doctoral con excelente selección de bibliografía filosófica, antropológica y de crítica literaria

18 M. Heidegger, *La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’*, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 180 y 182.

19 Cfr. J.L. Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, en *Otras inquisiciones*, 1952. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1993, p.1.

da por la filosofía de nuestro tiempo, para analizarla en relación con la génesis del orden trascendental y categorial. La cuestión no es por qué para nosotros resulta imposible pensar esa clasificación, sino por qué a Foucault y a nosotros nos produce tanta risa no poder hacerlo.

¿Por qué no poder pensar algo, y, en concreto, esa clasificación, produce risa? ¿Por qué puede divertir tanto percibir el límite del pensamiento? Para empezar, hay que decir ya que aquí la risa se da como una forma de conocimiento, o, al menos, como algo relacionado con el conocimiento. Pero, ¿es en efecto la risa una forma de conocimiento?

En el parágrafo 54 de la *Crítica del juicio*, Kant formula una famosa definición, que luego volvería a hacer suya Freud. “La risa es una emoción que nace de la súbita transformación de una ansiosa espera en nada”²⁰. Así pues, se trata de una emoción, y una emoción resultante de momentos cognoscitivos y momentos tendenciales de la subjetividad o, si se quiere, del organismo.

Dejemos ahora a un lado si los etólogos han registrado en otras especies emociones similares a la risa humana y volvamos a la definición kantiana, “la transformación de una ansiosa espera en nada”. ¿Qué es lo que se espera cuando oímos una clasificación de animales o de lo que sea? ¿No esperamos que se nos informe de cuántas clases hay, y, por tanto, que terminemos sabiendo las clases existentes? ¿Y es realmente ansiosa nuestra expectativa de obtener el resultado de la clasificación, o sea, de saber? Sea o no sea muy ansiosa, nuestra expectativa de saber al final se encuentra con nada: no hay ningún saber.

¿Por qué esa frustración del conocimiento nos hace gracia en lugar de provocarnos otras emociones como, por ejemplo, un ansia más intensa, pena, irritación, o miedo? ¿A quién le divierte que el conocimiento quede burlado? Por ejemplo, a quien cree que el conocimiento no es lo excelso sobre todas las cosas. La futilidad del conocer le divierte a aquella muchacha tracia que se ríe del filósofo porque, ensimismado en sus pensamientos, cae en la zanja que había en el suelo. Le divierte también a Nietzsche, que filosofa “a martillazos” porque quiere deshacer los equívocos acumulados durante dos mil años de creencia en la correspondencia de los conceptos y las cosas.

Nietzsche, a quien Foucault sigue frecuentemente, considera que reír es una emoción relacionada con el conocimiento. Pero no en el modo de derivarse de él, sino en el de originarlo. He aquí su formulación en el parágrafo 333 de *La gaya ciencia*: “¿Qué es conocer? ‘non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere’ dice Spinoza, con aquella sencillez y elevación que le caracte-

20 Cfr. Kant, *Crítica del juicio*, tr. de M. García Morente, Porrúa, México, 1973, p. 295.

rizaban. Este 'intelligere', ¿qué es, en último término, en cuanto forma por la cual los otros tres se nos hacen sensibles de un solo golpe? ¿El resultado de varios instintos que se contradicen, el deseo de burlarse, de quejarse o de maldecir?"²¹. Foucault cree que sí, que en efecto se trata de eso.

Estos tres impulsos y emociones originarios, reír, llorar y odiar, no se armonizan entre sí para dar como resultado de su apaciguamiento el 'conocer', como creía Spinoza. Más bien al contrario. Es porque intentan prevalecer unos sobre otros, porque están en guerra entre sí, por lo que "finalmente el conocimiento aparecerá como 'la centella que brota del choque entre dos espadas'"²².

La pretensión de Nietzsche cuando escribe esas líneas, es mostrar que en la historia de la filosofía no ha habido nunca ninguna garantía de continuidad y afinidad entre las ideas y la realidad. Su intención es también mostrar que la garantía última ha sido siempre Dios, y mostrar que Dios se percibe ahora como un artefacto del conocimiento, precisamente como el artefacto que custodia el orden de nuestros ficheros y clasificaciones.

El objetivo de Foucault es, a su vez, mostrar que la verdad surge en el marco abierto desde el poder, y no a la inversa. Nuestro objetivo no es primariamente ninguno de esos dos, sino analizar la risa. En relación con eso es pertinente señalar que las tesis de Nietzsche y de Foucault, en un cierto sentido, colocan la risa como tema capital de la filosofía primera, y, en esa misma medida, la hacen comparecer como el desencadenamiento del terrorismo epistemológico más radical que pueda darse.

Es posible apelar a Dios como Logos, como sabiduría, en tanto que garante de la objetividad y del orden, que es la esencia de lo que Nietzsche llama el platonismo occidental. Pero también se puede apelar al poder como único garante de ella, independientemente de que al poder se le llame también Dios o de que se considere que tal apelación es ateísmo.

Cuando se pregunta qué principio es el primero, si el saber o el poder, si el logos o el caos, se cuestiona que lo primero sea el conocimiento, la razón, el saber o la verdad, y cuando frente a la gravedad y seriedad de esas tesis se deja escapar la risa, lo que se apunta es que lo primero es la libertad, que lo primero es un abismo insondable cuyo contenido desborda toda 'circunscripción'.

La risa abre la alternativa de si el principio es lo 'incircunscriptible' o es el Logos, no ya en tanto que originante de lo 'circunscrito', sino en cuanto

21 Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1974, p. 153.

22 Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 27.

sistema de las 'circunscripciones' que constituyen el 'mundo', y se pone de parte de lo incircunscriptible.

Pues bien, volviendo a Kant, ¿qué esperábamos conocer, y de qué manera, para que el encontrarnos con que no hay nada de eso nos haga reír?, ¿donde hay que estar situado para que la percepción del equívoco, del doble sentido de nuestro mundo inteligible, realidad o ficción, verdad o fantasía, provoque risa en lugar de espanto, cosa que también le provocó a Nietzsche?

Si la risa es completamente radical no hay ningún lugar donde pueda situarse, excepto si acaso en el orden de lo 'incircunscriptible', y si puede situarse es que no tiene tanta radicalidad.

Las expectativas de conocimiento pueden ser muy variadas, y el conocimiento mismo también, de manera que, junto a la risa trascendental, la risa situada es una risa que juega al equívoco del doble sentido respecto de representaciones particulares, pero no respecto de las representaciones globales que son las concepciones del mundo.

Como hemos visto, lo que el poder veía amenazado en cada caso era precisamente el orden particular unas veces, y el orden total otras. En esa tesitura, la risa se ha ido abriendo paso desde un cuestionamiento de lo particular hasta el cuestionamiento del orden trascendental, de un modo que conviene examinar desde ella misma, y no sólo desde el poder que la controlaba desde fuera.

3.- Historia de la risa I. La risa reglamentada.

En un pasaje de sus libros de *Retórica*, Aristóteles sostiene lo siguiente. "Se dice cuantas son las especies de cosas risibles en los libros *Sobre poética*, de las cuales la una es adecuada a un hombre libre, la otra no. Así podrá tomar el orador lo que le conviene. La ironía (*eironeía*) es cosa más propia del hombre libre que la chocarrería (*bomolochías*), porque el irónico hace la burla para sí mismo, el chocarrero para divertir a otro"²³.

La risa aquí no es una acción que rompe todas las clasificaciones, sino una acción ya ella misma clasificada y perfectamente reglamentada. Así lo están también la praxis y la *poësis* a tenor de las funciones sociales de los libres y los esclavos; la mimesis, la persuasión y la verdad en función de actividades

23 Aristóteles, *Retórica*, 1419b 6-10. Tr. de A. Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.

intelectuales bien determinadas, y así está también clasificada la virtud en función de la edad y del sexo, del intelecto y la voluntad.

Esa parte de la poética a que alude Aristóteles está perdida, como sabemos, y su búsqueda es lo que Umberto Eco escoge como tema para su novela *El nombre de la rosa*. La pérdida de esos textos nos impide saber lo que Aristóteles consideraba risible, para quién, de qué manera, etc. Pero la parte de la *Poética* que se ha conservado nos informa sobre lo que Aristóteles consideraba deplorable y odioso, es decir, capaz de producir el odio y el llanto en el hombre. No conocemos las tesis de Aristóteles sobre la comedia, pero sí las que formuló sobre la tragedia.

La poética trata sobre esas emociones que Nietzsche considera originarias, reír, llorar y odiar, y cuya conjunción y choque concibe como preludeo del conocimiento en general y de la filosofía en particular. Aristóteles, como quedó señalado, no llegó a percibir que esas emociones pudieran tener carácter trascendental, es decir, que pudieran ser condición de posibilidad de todo conocimiento.

Aristóteles no solamente redactó unas instrucciones de uso del pensamiento, sino también de las emociones, y aunque algunos de esos reglamentos se hayan perdido, no tenemos motivos para creer que no estén tan cuidadosamente hechos como los que se han conservado. Por eso sabemos que consideraba el conocimiento filosófico como originado en un marco social, donde se daba una cierta tranquilidad y ocio, y que asignó también a las emociones una tónica psicológica y social. En concreto, estudió la emoción de la risa en un abanico que iba desde la ironía a la chabacanería, en correspondencia con los caracteres más nobles por una parte, y los más vulgares por otra.

Aunque Aristóteles fue el primero en clasificar las palabras y las cosas, sabemos que no fue el último, pues ése es, en cierto modo, el cometido de la filosofía y quizá de la sabiduría. Pero a lo largo de la historia de la filosofía las clasificaciones se han hecho cada vez más universales y reflexivas, y han llegado desde los proyectos de una *mathesis universalis* y un lenguaje absoluto, hasta una "clasificación de los sistemas de clasificación"²⁴ y unas estructuras generadoras de todas las estructuras. Y casi todos esos intentos y logros han contado con una fervorosa escolástica que ha expandido su trabajo con glosas inimaginables.

Podemos aceptar el trabajo de Aristóteles, de Spinoza, Leibniz o de Lévy-Strauss como una tarea ingente y, por eso mismo, como algo muy importante y serio. En ese caso, el estudio de sus clasificaciones hasta el final, no de-

24 Cfr- C. Lévy-Strauss, *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964, p. 219.

bería producir esa transformación de una ansiosa espera en nada, no tendría que provocar la risa. Sin embargo, parece ser que a Nietzsche se la provocó, y a Foucault también.

La risa de Nietzsche y Foucault no consiste en ridiculizar inmediata ni directamente esas clasificaciones, cosa impracticable dado su legítimo valor y su hermosa factura, sino jugar con clasificaciones impensables para poner de manifiesto el carácter contingente de cualquier clasificación.

La risa de Nietzsche y Foucault puede resultar incómoda y engorrosa para quienes creen que las reglamentaciones y clasificaciones de la historia de la filosofía establecen una continuidad y un cómodo puente, entre el principio 'incircunscriptible' por una parte, y nuestra organización del saber y del hacer, por otra. Por resultar incómoda, engorrosa y atentar contra los principios más fundamentales, esa risa es susceptible de ser combatida, prohibida y anulada, y, como se ha visto, había motivos graves y procedimientos eficaces para hacerlo. Esa risa, en cuanto que burla de los principios fundamentantes del mundo constituido, se oponía a lo máximamente divino, a Dios mismo, y por lo tanto podía homologarse a la risa satánica.

La Escritura declara que "de Dios nadie se burla", y en la medida en que el pensamiento había accedido al fundamento del mundo y se había identificado con él, a saber, con Dios mismo, podía también hacer suya la sentencia divina "el que no está conmigo está contra mí" (Mateo, 12, 30) .

Hay algo de esa arrogancia en los reproches de Hegel a la ironía de los románticos, como la hay actualmente en las críticas de los ilustrados razonables a los iconoclastas posmodernos, y por eso Hegel y los que seriamente se escandalizan ante la posmodernidad esbozan también una reglamentación de la risa.

En la mente de Hegel, la ironía no es algo valioso y apreciable, como lo es lo cómico. Lo cómico es la representación como si fuera nada de "lo en sí mismo nulo, que se manifiesta en su futilidad", pero la ironía consiste más bien en la representación como nulo de lo "en sí excelente y sólido", de un "contenido substancial y verdadero". En la ironía practicada por los románticos, la subjetividad soberana que contiene en sí todos los ideales, declara nulo y destruye en sí todo lo valioso, quedando reducida a pura vacuidad²⁵. ¿Acaso no existen críticas a la posmodernidad que tienen esa estructura?

La cuestión es si realmente para esta risa no hay otra categoría que la del satanismo. Porque aun aceptando que "de Dios nadie se burla", es inacep-

25 Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, tr. de A. Brotóns Muñoz, Akal, Madrid, 1989, p. 51 y p. 120. Cfr. Innerarity, D., *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 187-204.

table la identidad completa entre Dios y sus representaciones, o bien, podría haber representaciones de Dios diferentes y ser todas legítimas, o serlo unas y no otras.

Hegel, que no suele practicar la crítica fácil, sabe muy bien que “el ideal precisa de un contenido en sí substancial que, al representarse con forma y figura de lo externo, se hace particular y con ello limitado”, pero no obstante eso, sin embargo también cree que en la representación verdaderamente artística del ideal, todo lo “meramente exterior” queda “borrado y aniquilado”, pues ese es el único modo de llevar “el contenido substancial a la apariencia adecuada para la intuición artística y la representación”²⁶.

Podemos aceptar con Hegel la diferencia entre ironía no nihilista (representada para él por Cervantes) e ironía nihilista (representada por Schlegel), aunque él prefiere ubicar a Cervantes bajo el epígrafe “El tratamiento cómico de la contingencia”²⁷ y no bajo el de “La ironía”. De todas formas, en esta reglamentación la risa no tiene tampoco el carácter trascendental que se acaba de señalar, y que Hegel reserva para la representación artística en general y para el “humor” en la línea señalada por Kant y que enseguida veremos²⁸.

En su planteamiento, a Hegel le queda pendiente todavía una cuestión: ¿cómo se sabe cuáles son las formas y figuras adecuadas para la representación de lo ideal, lo substancial y lo verdadero?²⁹, ¿es que en cada época y en cada cultura hay solamente una forma externa y legítima de aparición del ideal en la que su dimensión contingente y finita esté anulada? Y aunque hubiera solamente una, ¿cómo se diferencia de las que ilegítimamente tienen esa pretensión?

Incluso concediéndole a Hegel que el pensamiento adoptase la adecuada perspectiva histórica, y se situara en ese punto de vista del “espíritu universal”, que no es “un punto de vista”, porque “su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista”³⁰, ¿cómo se conoce la diferencia entre el imprescindible contenido verdadero del ideal y la prescindible apariencia contingente que se anula? Hegel le deja ese trabajo a la historia posterior, es decir, a nosotros. Una forma de llevarlo a cabo es hacer nuevos reglamentos para

26 Hegel, *Lecciones sobre la estética*, cit. p. 120.

27 Cfr. Hegel, *op. cit.*, pp. 433-434.

28 Cfr. Hegel, *op. cit.*, pp. 440-447.

29 Esta pregunta también se le puede dirigir a Platón cuando prohíbe las representaciones inadecuadas de Dios. Cfr. *República*, 379, a y 380 d-e. ¿Cómo sabe Platón cuáles son las representaciones adecuadas y las inadecuadas?

30 Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 46.

la clasificación de las representaciones adecuadas y las inadecuadas, cosa que ciertamente los especialistas de las mayores escuelas han hecho.

Pues bien, una de esas clasificaciones es la que recoge el texto de Borges. Pero si produce risa, si resuelve una ansiosa espera en nada, entonces la risa es la forma emotiva de expresar que el deseo de saber no merecía la pena en relación con lo que se nos sirve como sabido. La risa entonces aparece como una enmienda a la totalidad, a la totalidad de las clasificaciones y a la totalidad del saber en orden al cumplimiento de mis expectativas, ansiosas o no.

Hay, pues, para la risa otra posibilidad que la de ser satánica, y es ser subversiva, saltarse las reglamentaciones que la regulan y poner de manifiesto que el ordenamiento cognoscitivo no lo es todo. Quizá todo lo satánico es subversivo, pero dese luego no todo lo subversivo es satánico. Si la risa, la penúltima risa, es de este tipo, entonces puede inquietar como un cierto terrorismo epistemológico inquietaría a un totalitarismo del ordenamiento cognoscitivo. Quizá eso es lo que efectivamente significan la risa de Nietzsche y Foucault. Subversión desde luego, pero nihilismo y satanismo, no necesariamente.

4.- Historia de la risa II. La risa trascendental.

Volvamos nuevamente a Kant en sus disquisiciones sobre la risa, para perfilar mejor su carácter radicalmente subversivo y, precisamente por eso, trascendental. En el mismo párrafo 54 citado de la *Crítica del juicio*, continúa señalando que “la broma debe siempre encerrar en sí algo que puede engañar por un momento”, y así, cuando la apariencia de una idea desaparece en la nada, el espíritu que estaba tensado en la atención se distiende y vuelve a recuperarse en sí mismo.

Kant no usa la expresión “recuperarse en *sí mismo*”, o sea en el yo nouménico, pero podía haberla usado. Esa tensión y distensión sucesiva del espíritu “debe causar un movimiento interior en el cuerpo que armonice con él”, y “que se prolonga involuntariamente produciendo cansancio pero también diversión”³¹.

La risa sería así el reflejo somático y por eso involuntario e inmediato, de una forma del libre juego de las facultades. Por eso produce un placer no solamente espiritual sino también y principalmente físico, y por eso puede

31 Kant, *Crítica del juicio*, cit., pp. 296-297.

considerarse no una praxis ni una mimesis de praxis, sino mimesis de *poiesis*, es decir, reproducción de un nuevo comienzo.

Eso es lo que cabalmente acontece en la risa, porque hace aparecer lo que se creía absoluto como contingente y le sitúa a uno en el principio más radical posible, a saber el sí mismo somático y espiritual encarado al ser en un nivel previo al de la gran escisión entre teoría y praxis. Por eso la risa trascendental sitúa el pensamiento y la conciencia en un sí mismo humano y ante un sí mismo cósmico previos a toda determinación conceptual.

La risa es el modo en que el cuerpo registra los cruces o los cortocircuitos entre lo real/irreal, lo verdadero/falso, lo bueno/malo, que son los tres ejes de coordenadas por los que se rige el ser humano para su orientación en el mundo y de los que ya hemos hablado³².

Por eso, la risa es también la forma en que el cuerpo levanta acta de que el sujeto estaba momentáneamente comprometido y atrapado en sus representaciones, de que triunfa de ellas barajándolas con otras, e incluso de que el modo en que se representa a sí mismo ante sí mismo no basta para colmar sus aspiraciones radicales.

A diferencia de la risa, concluye Kant, "el humor significa el talento de poder ponerse voluntariamente en una cierta disposición de espíritu, en la cual todas las cosas son juzgadas de una manera totalmente distinta de la ordinaria (incluso al revés), y, sin embargo, conforme a ciertos principios de la razón"³³.

El que se encuentra *involuntariamente* en esa disposición es un loco, o un caprichoso, pero el que se pone en ella dominándola siempre, posee un arte o un don de imperar sobre lo fantástico, lo caprichoso y lo irracional, el don de lo humorístico, es decir, -podría haber añadido Kant aunque no lo hace en ese pasaje- el que se pone en esas situación dominándola siempre es un genio.

El genio es precisamente el que encuentra en *sí mismo*, ciertamente en el yo nouménico, las claves para la constitución de un mundo nuevo porque en él acontece la génesis de un tipo de representaciones para las cuales no hay hasta el momento ningún concepto que permita pensarlas pero emerge con ellas en su misma subjetividad genial³⁴.

El humor pone de relieve que la racionalidad representada es risible, contingente, y en la medida en que el hombre puede reírse de todo, en esa

32 Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3.

33 Kant, op. cit., p. 298. El término original para "humor" es *Laune*= capricho, fantasía...

34 Cfr. Kant, *Crítica del juicio*, § 49.

misma medida toda racionalidad es representada, es humana, demasiado humana.

En el aforismo 200 de *La gaya ciencia* Nietzsche dice que “reír es ser malicioso, pero con buena conciencia”. En efecto, imperar sobre lo ordinario y lo fáctico situándolo al mismo nivel que lo fantástico, lo caprichoso y lo irracional, que es lo que ocurre cuando uno se ríe, es disponer de un potencial subversivo verdaderamente temible.

Reírse es un poder tremendo: el poder de ridiculizar el estado de cosas convencionalmente admitido, el ordenamiento cognoscitivo vigente, la clasificación habitual de las palabras y las cosas según los ejes de lo real/irreal, lo verdadero/falso, lo bueno/malo. En cuanto que se diferencia de la arbitrariedad, el capricho o la violencia bruta, se trata de un poder genial.

Y eso lo sabe muy bien el propio Hegel, cuando comenta que el arte puede mirar la realidad con ironía³⁵, y de cuya posición en realidad Nietzsche no se ha distanciado tanto. Puede decirse que, ya antes de Nietzsche, son Kant y Hegel, quizá a su pesar, los que extienden la patente de corso para la subversión de los comediantes, de todos los actores del escenario social e histórico.

En *Las Palabras y las cosas* Foucault toma los ejes de tres tipos de clasificaciones, a saber, el de las ciencias naturales, el del lenguaje ordinario y el de la economía política en su nacimiento como ciencia y como práctica. Son los tres ejes del nombrar según la inteligencia científica, según la vida diaria y según la voluntad adquisitiva, o sea tres ejes del representar, y desarrolla de un modo original y novedoso la tesis de que la realidad no se agota en lo que se destaca de ella.

La realidad se resiste a aceptar como absolutas unas representaciones de ella misma que, en cuanto hechas por un grupo de hombres en un cierto momento, son epocales. Eso no quiere decir que no sean verdaderas: son verdaderas, pues verdad es representación (desvelamiento), o adecuación de lo representado con otros eventos. Quiere decir que no son absolutas. Y en cuanto que no lo son, el arte puede reírse de ellas.

Por eso el arte se ha prohibido tantas veces, porque reírse del orden establecido y estabilizado es desestabilizador. Prohibir determinadas representaciones no es una acción cognoscitiva, es más bien primar un tipo de representaciones contra otro, conceder una especie de monopolio gnoseológico, lo cual queda reservado para quien detenta el poder, y el poder necesita unas veces un tipo de representaciones y otras otro.

35 Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, cit. p. 643. Cfr. N. Grimaldi, *L'ardent sanglot. Cinq études sur l'art*, Encre marine, 1994, p. 125.

Foucault sugiere que “el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo”, y de enmascararla adoptando la forma del derecho³⁶, lo cual es ya representación, y en eso es en lo que consiste la legitimidad a partir del momento en que en la Grecia clásica se inicia el primado hegemónico de la representación y con ella el del espíritu impotente, por lo cual reírse del orden establecido aparece como perverso.

Que las representaciones debían ser controladas por el poder político, dado su alto potencial crítico, es algo que no solamente se le ocurrió a Platón, Cicerón, Tertuliano, Agustín, los Papas, Felipe II, Luis XIV o Bossuet; sino también algo que está compulsivamente presente en la modernidad³⁷, y que en época contemporánea continúa en relación con el cine, la televisión e internet.

¿Por qué el poder encargado de mantener el orden establecido sigue manifestando ese temor a las representaciones artísticas, y en particular a las cómicas? Este no es el momento para una fenomenología de lo irrisorio, pero después de lo apuntado se puede aventurar que, a pesar de las quejas de Cicerón, Pascal, Rousseau y todos los moralistas, y precisamente por ellas, las cosas que se toman más absolutamente en serio son las máximamente vulnerables por la risa, la virtud en primer lugar, pero también desde luego la ciencia, la política, y el arte mismo, y hay excelentes ejemplos desde Jonathan Swift y Bernard Shaw hasta Woody Allen, Roy Lewis³⁸ y Nigel Barley³⁹.

Algo es irrisorio cuando, tomado como lo absoluto, resulta que no lo es, y resulta que no lo es porque aparece en otra perspectiva con un segundo sentido, y en ese segundo sentido, las pretensiones absolutistas del primero pueden resultar ridículas. Cuando lo que uno percibe como lo absoluto, otro lo ve como una parte de un escenario, como una idea que se evade de su representación, como una apariencia de sentido que se resuelve en nada, lo ve como pueril, ridículo, irrisorio etc.

Lo bueno, lo verdadero, lo justo, no lo es todo (como tampoco lo es la belleza), porque hay también lo malo, lo falso, lo injusto, que asimismo difícilmente serán absolutos; porque hay también lo útil, y, además, lo ‘incircunscriptible’ y ese fondo inédito de acontecimientos por venir que habrá

36 Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, 1987, p. 105

37 Entre los múltiples conflictos modernos entre el poder y la escena, el de Rousseau contra D’Alembert y Voltaire a propósito del teatro que los franceses querían introducir en la ciudad de Ginebra, figura entre los mejor documentados. Cfr. el estudio preliminar de José Rubio Carracedo a la edición de la *Carta a D’Alembert*, de J.-J. Rousseau, Tecnos, Madrid, 1994.

38 Cfr. Roy Lewis, *Crónica del Pleistoceno, o Lo que no contó Engels en ‘El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado’*, Anaya & Mario Muchnick, Madrid, 1994.

39 Cfr. Nigel Barley, *El antropólogo inocente*, Anagrama, Barcelona, 1991.

que organizar cognoscitiva y prácticamente, para lo cual habrá que pasar por encima de normas establecidas, reglamentaciones vigentes, representaciones consagradas, etc.

No hay articulación general de los saberes que haya sobrevivido a su época⁴⁰, por eso siempre será un buen consejo el que advierte de que “no permitas que tu sentido de la moral te impida hacer el bien”, y por eso se puede decir que reirá más el que ría el último. Pero esto merece todavía algunas aclaraciones, porque lo que la Ilustración y el idealismo han tematizado como la esencia de la risa, que podía tener plena vigencia precisamente para la risa de la Ilustración y del idealismo, necesita ser completado con lo que ha dicho de ella la estética posterior, con formulaciones más ajustadas a lo que puede ser la risa en la actualidad.

5.- Sentido escatológico de la risa. El que ría el último.

En la modernidad se considera que la belleza es la expresión de lo infinito en lo finito, según la fórmula hegeliana, pero al final de ese periodo la síntesis entre lo infinito y lo finito no viene ya registrada en el seno de lo bello, ni entre lo bello y lo sublime como tensión entre lo infinito que se puede representar en lo finito y lo infinito que no puede representarse de ninguna manera.

Al final de la modernidad la belleza se busca en la síntesis entre lo sublime y lo ridículo, lo sublime y lo feo, lo sublime y el mal. Ello significa “el definitivo eclipse de lo bello mismo en virtud de su creciente y sustancial prosaización” y la implicación de lo sublime en el juego de lo frágil y vulnerable según esa forma de “lo sublime invertido” que a partir de Jean Paul se denomina *humor*⁴¹.

El humor tal como lo entienden Jean Paul, Kierkegaard y Baudelaire es una *eskepsis*, una mirada, más profunda que la ironía de Schlegel, y no es la desvalorización de todo lo real como nada por parte de una subjetividad que queda suspendida en el vacío, sino el reconocimiento que la razón lleva a cabo, por una parte, de todo lo que ha sido excluido como “lo insignificante, lo absurdo, lo inútil, lo que no tiene valor”, y, por otra, de unos límites propios que anteriormente en un desmesurado afán de dominio había negado en unos procesos en los que resultó autolesionada.

40 Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano*, .cit., cap. 5.

41 Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, cit., p. 133.

En esa situación “la risa se convierte en el movimiento que aferra lo que ha sido expulsado del intelecto y que asigna al ser lo que el intelecto y el concepto reflexivo no podrán jamás aprehender: su infinita riqueza y profundidad”⁴².

Pero no se trata de una mediación o de una síntesis dialéctica entre lo infinito y lo finito, ni tampoco de una figura anticipadora de lo absoluto, sino que “es ello mismo lo absoluto en cuanto irreductible mezcla de seriedad y juego, de locura y razón, de humildad y altivez”, y eso es precisamente el humor en cuanto que “sentimiento de lo contrario” según lo define Pirandello⁴³.

En este sentido, el humorismo tiene como condición “aquella unión de lo divino con lo humano que es consecuencia de un rebajamiento del Hijo de Dios” (San Pablo, *Epístola a los Filipenses*, II, 8 ss), aquella palabra que es ‘locura’ (*moría*) para unos y fuerza de Dios para otros, “escándalo para los judíos” y “locura para los gentiles” (*I Epístola a los Corintios*, 1, 22-23) y que Erasmo elogió con un estilo que llega desde el siglo XV hasta los maestros actuales del humor del absurdo y de la locura, desde Rabelais y Cervantes hasta los hermanos Marx y Woody Allen.

Tras la disolución del idealismo, los elementos que Hegel había desechado como parciales y débiles para la construcción especulativa de lo bello son los que reaparecen con más fuerza en la estética escéptica y nominalista, y en la estética del humor, que ciertamente puede ser confundida con una estética nihilista.

Nihilismo y humorismo se pueden confundir en la medida en que “humorismo es ensañamiento nominalista en la demolición de las esencias, en la enumeración de los infinitos individuos, irreductibles accidentes que constituyen el mundo, según el ejemplo definitivo que fue en el umbral de la época moderna la gran obra de Rabelais”, pero el humorismo no tiene nada de nihilista ni escéptico en cuanto que lo que emerge en este tipo de humor es el “descubrimiento tardo-medieval de lo individual como aquel ser que no puede ser aferrado a través de un concepto universal”.

En esa misma línea se sitúa el humor que va desde Jean Paul y Baudelaire hasta Pirandello y que se considera legitimado por la encarnación de Dios, en virtud de la cual, lo más pequeño queda ensalzado hasta lo más alto y lo más consistente queda marginado como accidental. Este acontecimiento de la encarnación permite a su vez al humorista mirar el mundo como encantado.

42 Cfr. G. Carchia, *op. cit.* Pp.141-142.

43 *Ibidem*, p. 142.

Cuando el héroe moderno no puede brillar con el esplendor de la belleza porque el estilo ilustrado de la representación ha perdido la referencia a lo infinito, entonces lo sublime se abre paso mediante figuras insólitas de locos, tontos, payasos y otros desechos humanos.

“En la época de los caballeros el *Parsifal*, durante el humanismo el *Elogio de la locura*, durante el barroco *Don Quijote* y el *Simplicissimus*. Y cuando nos hemos fijado en esta galería de locos y bufones representativos, advertimos la presencia de una ingente multitud de existencias paradójicas, desde los goliardos y François Villon, pasando por *La nave de los locos* de Brant, a Quevedo, a Goya, pero también desde los cómicos y trágicos locos de Shakespeare (Hamlet, Lear, Edmond) al maestro de capilla Kreisler, al Idiota de Dostoyeski, a Rouault, a Hofmannstahl, Chesterton y Unamuno”⁴⁴.

Reírse es algo que puede hacerse con satisfacción cuando se está situado o apoyado en un plano no vulnerado por la risa, o, todavía más, reforzado por ella. En los demás casos, si el que se ríe no tiene otro punto de apoyo distinto de lo convencionalmente admitido y de lo en sí mismo absoluto, la transformación de su ansiosa espera en nada no produciría risa, sino más bien alguna de las otras dos emociones de las que venimos hablando, a saber, odio o miedo, desesperación o llanto.

Pues bien, ¿cuál es el punto de apoyo del que se ríe? Para reírse hay que estar muy seguro, pero también hay muchas clases de seguridad. Para el humor hay una que Baudelaire categoriza según dos modalidades.

La risa pone en movimiento unas fuerzas que pertenecen al orden de lo caótico y dionisiaco, y que emergen en las fiestas populares, los carnavales, etc. Baudelaire las pone en relación directamente con el mal y, en concreto, con el ángel caído: “la risa es satánica y por eso es profundamente humana”, “está íntimamente íntimamente ligada al accidente de una antigua caída, de una degradación física y moral”⁴⁵, pues “testifica, en efecto, el orgullo desmesurado del hombre, celebrando en un delirio de poder su voluntad de autoafirmación”⁴⁶.

Eso es lo que está presente en lo que llama lo “cómico significativo” y lo cómico relativo, y que es la risa y la burla que hacemos de los demás, en la cual proclamamos nuestra autoafirmación y nuestra malevolencia mediante

44 H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica.. 5. Metafísica. Edad Moderna*. Encuentro, Madrid, 1988, p. 137. Las figuras a las que el autor pasa revista en su análisis sobre la relación entre locura y gloria en el capítulo 3 son Jacopone da Todi, François Villon, Johannes von Tepl, Wolfram von Eschenbach, Erasmo, Cervantes, Grimmshausen, Dostoyeski y Rouault.

45 Charles Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura*, La balsa de medusa, Madrid, 1989, p 18.

46 C. Carchia, *op. cit.*, p. 156.

la imitación burlesca de las formas ajenas. Esta risa es una manifestación de orgullo.

Por el contrario, lo “cómico absoluto” o grotesco es una ‘purificación’ de la risa o una risa purificante, un abatimiento del espíritu en el cual se ríe de sí mismo y alcanza la humildad suficiente como para llegar a la sabiduría que le permita ser redimido y elevado por encima de su orgullo.

Lo cómico significativo es imitación, mientras que lo cómico absoluto, lo grotesco, es creación, iniciación de lo nuevo, origen, principio, mirada inédita, dado que “uno de los rasgos más característicos de lo cómico absoluto es ignorarse a sí mismo”⁴⁷.

Baudelaire apunta en su clasificación a la historicidad de la risa, a su diversificación según caracteres nacionales y distancias culturales, y a su radicalidad ontológica y religiosa. En función de eso distingue entre lo cómico significativo, que se manifiesta en la ridiculización de las costumbres y que expresa la superioridad “del hombre sobre el hombre”, y lo cómico absoluto, que se manifiesta en la risa y que expresa la superioridad “del hombre sobre la naturaleza”.

“La risa causada por lo grotesco tiene en sí algo de profundo, de axiomático y de primitivo que se aproxima mucho más a la vida inocente y a la alegría absolutas que la risa originada por la comicidad de las costumbres”⁴⁸.

La vida inocente y la alegría absolutas de las que habla Baudelaire se corresponden con esa ‘segunda inocencia’ con la que Nietzsche caracteriza el ateísmo, y que es la propia del hombre que ha pasado esas “tres transformaciones del espíritu”. La fase de camello, en la que “toma sobre sí cargas pesadísimas y marcha hacia su desierto”, y la fase de león “en que el espíritu no puede todavía crear nuevos valores, pero sí proporcionarse libertad para nuevas creaciones”, para llegar finalmente a la fase del niño, donde “el niño es inocencia y olvido, un empezar de nuevo, un juego, una rueda que gira, un primer movimiento, una santa afirmación”⁴⁹.

Naturalmente la segunda inocencia no se parece en nada a la primera. La risa de los *sapiens* preparlantes o de los iberos prerromanos es la de unos actores que acaban de estrenarse en un itinerario humano que todavía ni siquiera es percibido como itinerario; es la primera percepción de que los escenarios no son absolutos.

47 Charles Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura*, La balsa de medusa, Madrid, 1989, p. 50.

48 Baudelaire, *op. cit.*, p. 34.

49 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, De las tres transformaciones*, Aguilar, Buenos Aires 1974, pp.253-254

La risa de Aristófanes o de Terencio es la percepción de la trivialidad de aspiraciones humanas supuestamente grandiosas. La risa de Cervantes es (al menos desde el punto de vista de Hegel) la representación de la trivialidad humana como algo trivial. La risa de Schlegel y algunos posmodernos es la ridiculización de lo realmente valioso y absoluto en sí, o sea, nihilismo y frialdad.

La risa de Nietzsche, Borges y Foucault es, como lo cómico absoluto de Baudelaire, lo sublime de Kant, y el humorismo de Pirandello, la superación de todo lo contingente que los actores humanos cumplen para referirse a lo que está más allá apoyándose en la seguridad del sí mismo propio no determinable conceptualmente, de la substancia ignota del propio ser, del ser incircunscriptible, del poder sagrado que redime, o del poder *simpliciter*.

La risa llega continuamente a los límites del mundo y marca los límites de cada realidad, señala que allí donde termina el cosmos empieza el caos, y que junto al caos y dentro de él aparece, según los modos que el pensamiento tiene de acercarse y de referirse a él, de reírse ante él, la nada, el mal, lo satánico, el ser originario, el sí mismo del cosmos, el del hombre o lo incircunscriptible.

La risa siempre propone frente a cada cosa una alternativa, en una dilemática y una erística que tiene valor heurístico en cuanto que permite encontrar lo nuevo, y en cuanto que siempre levanta acta de los límites del pensamiento. La risa enseña a distinguir entre sí el caos, la nada, el mal, el ser originario, la libertad, la inocencia, Dios. Pero cuando lo logra ya ha hecho un recorrido muy amplio, y ya no es la risa de los primitivos iberos, sino, si acaso, la de los últimos o, mejor, la de los penúltimos.

No podemos decir que sea la de los últimos, ni que se trate de la última risa, porque esa no podemos saber cuál es. Y no podemos saberlo no sólo porque ignoramos cuántas acontecerán posteriormente, sino porque la posmodernidad tienen razón cuando dice que no es posible continuar seriando los procesos culturales en función de una historia lineal y unidireccional.

Si los procesos culturales son procesos no lineales, entonces no puede haber tampoco una risa que sea la última, porque no sabríamos respecto de cuál sería la última. Y por lo que se refiere al conocimiento del punto de apoyo del sujeto que ríe, cabe observar que es importante para analizar la risa, pero no para reírse. El que se ríe, se siente seguro, pero no necesita dar cuenta reflexivamente de su seguridad. Por eso también escapa a nuestra reflexión el que ría el último.

Si la risa no puede seriarse, tampoco puede acumular sobre sí pesadas cargas como la del camello, y por eso tiene ante sí una pluralidad de comien-

zos nuevos, lo cual significa una forma también nueva de ejercer el pensamiento que no es la de la continuidad en la secuencia lineal, sino más bien la de la diversidad de comienzos pluridireccionales.

En cualquier caso, la risa permite el acceso a un sí mismo propio que se diferencia de sus representaciones y permite comprenderlas en su pluralidad y en su contigencia.

Capítulo 7

MULTIPLICACIÓN DE LOS ESCENARIOS. EL NUEVO PALEOLÍTICO

1.- El nuevo paleolítico.

La unificación del tiempo exterior e interior de muchos individuos tiene lugar mediante una *poíesis* cultural, que es el conjunto de actividades en virtud de las cuales los grupos humanos logran sobrevivir. Las actividades de los diferentes individuos y grupos se articulan en una cooperación eficaz, que hace posible el mantenimiento y la propagación de la vida, y que da lugar a las placas tectónicas de las grandes culturas. Una de esas formas de cooperación y unificación del tiempo exterior e interior es lo que los historiadores denominan revolución neolítica.

Sin esa *poíesis* cultural de unificación, no podrían haberse dado los procesos ideales mediante los que el género humano se concibe a sí mismo como una unidad desplegándose en una dirección en lo que se denomina historia universal. Esa manera de concebirse permite unificar los binomios fuera-dentro, lejos-cerca y ellos-nosotros, propios del etnocentrismo de las dispersas tribus paleolíticas, en la serie del binomio antes-después, que es como el etnocentrismo moderno genera sus conceptos de progreso y evolución. Fuera de nosotros, lejos de nosotros y diferentes de nosotros significa antes, mucho antes, de tal manera que conforme vayan progresando dejarán de estar fuera e irán adentrándose en nuestro modo de ser y actuar, dejarán de estar lejos y pasarán a estar cerca, dejarán de ser diferentes y empezarán a ser iguales a nosotros.

El conjunto de esas *poíesis* y praxis de unificación pudo ser efecto de inundaciones y diluvios, del descubrimiento del grano como alimento que se puede conservar durante años sin que se malogre, y que se puede almacenar con facilidad.

Pudo tratarse, consiguientemente, de la necesidad de concentrar el trabajo en el cultivo de territorios que permitían la producción, la acumulación y el transporte de mercancías y su control y defensa. Pudo tratarse de la posibilidad de retener a los prisioneros de guerra como esclavos porque lo que producían era superior a lo que consumían, y de la necesidad de concentrar mano de obra.

Pudo tratarse de la necesidad de un sistema administrativo de contabilidad de alimentos y población, y pudo tratarse de la emergencia de un estado fuerte con un soberano que desempeñaba las funciones de hijo y de sacerdote de un único dios, que había creado el mundo en términos de monarquía jerárquica. La organización estatal sustituía a las tribus de cazadores recolectores con sus animales totémicos y sus ritos correspondientes.

Y pudo tratarse de zonas del planeta donde se producía distinto grano con las características señaladas: trigo en Egipto y Mesopotamia, arroz en China y la India, y maíz en América Central¹.

Como quiera que fuese, el proceso se resume convencionalmente en tres factores básicos: el paso de una economía de supervivencia a una economía de producción, la aparición de los asentamientos urbanos y la invención de la escritura. Esas son las coordenadas que marcan la unificación de los escenarios inconexos, el comienzo del Neolítico y, posteriormente, de lo que Karl Jaspers denominó 'era axial' en tanto que 'eje de la historia universal'².

La era axial se desarrolla a tenor de una conjunción de factores que puede describirse globalmente según el esquema de Durkheim de la correspondencia entre herramientas, instituciones y categorías³. La herramienta de las herramientas fue la escritura; la institución de las instituciones, la ciudad o el estado, y la categoría de las categorías la de substancia/sujeto y la de causa/efecto o acción/efecto.

Según las correspondencias de este trinomio, lo que era el poder, la fuerza física impersonal, *mana*, etc., que estaba fuera y más allá de la intención y el pensamiento humanos (apenas diferenciado todavía de la imaginación), quedaba articulado e interiorizado en el logos, el cual a su vez se constituía en punto de apoyo para una nueva comprensión de Dios como sabiduría, como providencia y como persona, según se dijo⁴. La categoría de substancia/sujeto permitía pensar unitariamente la ciudad, el Estado, Dios y el hombre, y

1 Esa es la tesis de Marvin Harris en *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1995, orig. 1989.

2 K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid, 1985.

3 El esquema de Durkheim es una versión actualizada del esquema marxista de la correspondencia entre infraestructura, estructura y superestructura, mediante la que se pretende ver en sus implicaciones vivas, la diferenciación aristotélica de las actividades humanas en *poiesis, praxis y episteme*.

4 Para una exposición desde el punto de vista sociológico del tránsito de la concepción de la divinidad de la forma de Destino y de Fortuna incognoscibles a la forma de Sabiduría providente comprensible, cfr. José M^a González García, *Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo*, en A. Perez-Agote Poveda e Ignacio Sánchez de la Yncera, *Complejidad y teoría social*, CIS, Madrid, 1996, pp. 375-400. Para una exposición del mismo proceso desde el punto de vista de la historia de las religiones y la teología, cfr. R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1997, pp. 161-185.

la de causa/efecto y acción/efecto permitía seriar en una secuencia temporal unilineal la vida humana, tanto la de los individuos como la de los estados.

La ciudad como institución permitía realizar prácticamente la unificación de la vida de los individuos en un conjunto jerarquizado y autosuficiente (o sea, sustancial), y la herramienta de la escritura permitía realizar prácticamente la seriación temporal de su vivir.

Es decir, lo efectuado en el orden poético mediante la ciudad y la escritura se correspondía con lo instituido en el orden prático como Estado e Iglesia en tanto que horizonte normativo, y con lo alcanzado en el orden epistémico como providencia e historia, lo que permite un conocimiento de la subjetividad y de la temporalidad del género humano según la articulación vichiana del *verum-factum*⁵.

No se trata sólo de que ese trinomio permitía articular unitariamente la 'realidad', sino de que, consolidado a lo largo de más de dos milenios, podía ser considerado como estructura *a priori* del pensamiento. Después de dos o tres mil años de vigencia, la actividad de pensar podía entenderse como formalización de lo percibido según los esquemas de esas categorías, o, más ajustadamente, el percibir mismo era posible en cuanto aplicación automática de los esquemas correspondientes a ellas.

De ese modo, percibir y pensar se podía entender como asimilación de 'lo otro' en 'lo mismo', de 'lo externo' en 'interioridad', de lo trascendente en lo inmanente, de manera que el punto de partida 'real' en que se apoyaba el proceso de percepción e ideación (el ser, el poder, el caos, la materia, etc.) podía ir resultando paulatinamente confuso, borroso e incluso olvidado, en la misma medida en que se consideraba que las categorías de sujeto y tiempo podían englobar en sí la totalidad de lo real y dar cuenta de ella.

Ernst Gellner, que siguiendo la terminología de Karl Jaspers llama pre-axial y axial a las dos épocas que se diferencian por la conjunción de esos tres factores, la economía de producción, la ciudad y la escritura, supone que antes de esa conjunción todo era semejante a la descripción del mundo que ahora hace la escolástica posmoderna.

5 La fórmula de Vico *verum et factum convertuntur*, es la primera tesis sobre la articulación entre *poiesis*, *praxis* y *episteme* en el proceso histórico social, y se encuentra formulada en el *De antiquissima italorum sapientia* de 1710 y en las dos *Risposta al Giornale de' letterati* de 1711 y 1712. La tesis de que la verdad resulta de lo que se hace indica que el universo físico puede ser conocido adecuadamente por Dios, porque es quien lo ha hecho, y de manera análoga el universo cultural puede serlo por el hombre porque lo ha hecho él. Cfr., *Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G.B. Vico*, en J. Choza, *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 163-194. Cfr. M. Negre, *Poiesis y verad en Giambattista Vico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1986.

“Con la Era Axial todo esto cambió. Con la alfabetización y la mayor urbanización y centralización política, probablemente, las poblaciones arrancadas de sus nichos sociales fueron tentadas por ofertas de salvación completa, para todos y para todo: nacieron las religiones universales, que ofrecían una salvación total y no una ayuda específica. Se transmitían a través de la doctrina más que del ritual, y se encarnaban en la escritura más que en la celebración sagrada [...] Entre ellas eran comunes las tendencias tipo “protestante”, que impulsaban hacia un escrituralismo e individualismo y eliminaba la mediación organizada, y acentuaban, en cambio, la relación entre el individuo y la verdad”⁶.

A partir de ahí, y siguiendo la ley de los tres estadios de Comte, Gellner describe el comienzo de la ideación interna hasta el desarrollo de la razón ilustrada como razón científica, heredera legítima de la del estadio teológico a través del estadio metafísico, y que desemboca en la barbarie posmoderna.

Si se puede hablar de un Nuevo Paleolítico, se debería poder decir que han desaparecido o que han quedado neutralizadas como praxis de unificación del tiempo interno la economía de producción, la ciudad y la escritura. Pues bien, hay un conjunto de circunstancias que inducen a creer que, efectivamente, eso se ha producido.

Por una parte, una neutralización de la economía de producción vinculada a un territorio abarcable en términos de acumulación, transporte y defensa. Por otra, una disolución de la ciudad en el contexto más amplio del área metropolitana y en el todavía más amplio de ordenación del territorio. Finalmente, por otra, una neutralización de la escritura como elemento único y fundamental de unificación de praxis en el contexto más amplio de los tipos y sistemas de comunicación no escrita como conjunto de nuevas herramientas y nuevas técnicas.

2.- Más allá de la economía de producción.

La economía de producción ha tenido vigencia en la cultura occidental desde el antiguo Imperio Egipcio hasta la caída del Imperio Romano, y, después del paréntesis medieval, desde el comienzo del Estado moderno hasta la Primera Revolución Industrial, es decir durante la llamada era paleotécnica, que Lewis Mumford hace concluir con la Gran Guerra de 1914 y con la apa-

6 Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 111.

rición del nuevo tipo de energía que sustituye al agua y al carbón utilizados como fuerza básica hasta entonces, a saber, la electricidad⁷.

En la historia de Occidente la polis, el imperio, la Iglesia durante el paréntesis medieval, y luego los Estados, en tanto que estructuras administrativas, mantenían una cierta continuidad en esa infraestructura de producción y proporcionaban la cobertura de una superestructura simbólica que aseguraba el mantenimiento y la renovación de un sentido común global.

Esa continuidad se ha mantenido incluso a través de las revoluciones liberales y socialistas, que no suponen quiebra de ese sentido común sino más bien afianzamiento, y perdura hasta el estado de bienestar contemporáneo, que en algunos aspectos presenta características similares a las de la economía de esclavitud egipcia o romana.

En efecto, los Estados modernos, en cuanto que gestionan más del 50% de la riqueza (medida en términos de PIB) y proporcionan, además de alimento, vivienda, vestido, e infraestructura de transporte como los antiguos imperios, también educación, cuidados sanitarios, pensiones, etc., van más allá de la economía de esclavitud antiguas y de la economía de producción modernas.

Pero ese Estado de bienestar y esa sociedad de consumo, ya no tienen las características estructurales del Estado y la sociedad antiguos o modernos. No las tienen en lo que se refiere a concentración de la actividad productiva y la población en un territorio abarcable desde el punto de vista del transporte y controlable desde el punto de vista de la defensa, y tampoco en lo que se refiere a la determinación de la forma de vida por los antiguos modos de producción.

Por supuesto, la economía contemporánea es una economía de producción, pero esa economía de producción es una economía de servicios en más del 50%. Por otra parte, es una economía de mercado, pero esa economía de mercado es también una economía de consumo en la que el consumo mismo es también producción, y en la que, entre los bienes más relevantes, se mercantilizan y consumen productos financieros.

Los productos financieros equivalen a las antiguas capacidades de los Estados para generar bienes y servicios, pero desgajadas de sus soportes territoriales y socioculturales, y gestionadas por una multitud de individuos cambiantes y anónimos. Todo eso da lugar a una multiplicación y atomización de los centros productivos y a una movilidad geográfica y social de los productores con resultados novedosos. Los productores dejan de formar po-

7 Cfr. Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1982, orig.1934, cap.4

cos y grandes grupos homogéneos determinados en su forma de vida por un modo de producción específico (los modos de producción de Jan de Gougeon y las clases sociales), y pasan a estarlo por una multiplicidad de factores tan heterogéneos y variados como los tótems de las tribus australianas⁸.

En esa alteración y multiplicación, los modos de producción operan como fuerzas que, desarrollando las ciudades en la línea de las grandes aglomeraciones urbanas de comienzos de siglo, las hacen estallar y desbordarse en áreas metropolitanas que abarcan toda la geografía, y que absorben una población proveniente del mero crecimiento demográfico, de las precedentes zonas rurales que quedan también integradas como parques 'naturales' de recreo, y de la inmigración.

La estructura de los Estados y las sociedades del periodo moderno no se mantiene, y el universo simbólico que daba unidad y continuidad al sentido común se fragmenta en múltiples universos simbólicos inarticulables. Ni los Estados ni las sociedades cuentan con una cobertura simbólica que pueda soportar la heterogeneidad de sus grupos integrantes, y el principio de cambio que operó en la Revolución Neolítica y en el nacimiento de la modernidad, y que podría simbolizarse en la consigna 'nacionalización', emerge ahora operando en sentido inverso como lema para la transición a un Estado y una sociedad posmodernos, y podría asimismo simbolizarse en la consigna 'reprivatización'.

Reprivatizar el sistema laboral, reprivatizar la enseñanza, la seguridad social, la industria, la banca, el transporte, las comunicaciones, la lengua, el matrimonio, la religión, justo en dirección inversa a la señalada por Jaspers y Gellner como inicio de la era axial. Quizá las tribus de cazadores y recolectores del paleolítico, o las de ganaderos y mercaderes nómadas del Neolítico no tenían un grado tan alto de privatización sobre un común espacio físico. Ciertamente tenían en común la superficie de la tierra y de los mares, que ofrecía cauces de comunicación a la vez que grandes obstáculos, pero eso era precisamente el caos y no un mundo interpretado o lo que es lo mismo un mundo común.

3.- Más allá de la ciudad.

Por lo que se refiere a los asentamientos urbanos, sería muy provocativo decir que las ciudades aparecen en el tercer milenio a.C. y que desaparecen en el tercer milenio d.C, pero si se acepta la definición de ciudad del propio

8 Sigo a J.K. Galbraith, *Historia de la economía*, Ariel, Barcelona, 1990, caps. XVI a XXII

Munford como “la forma y el símbolo de una relación social integrada” que se caracteriza por tener “centro y límites”, también sería muy difícil sostener lo contrario.

Se puede escribir la historia del urbanismo como la historia de las ciudades mientras puedan identificarse las ciudades y hacer su tipología. Se puede empezar con la ciudad sagrada que surge alrededor del templo y del palacio del Faraón, del Sátrapa o del Mandarín, y continuar con la ciudad pública del “animal político” griego y romano, con la ciudad fortaleza del medievo, con la ciudad islámica, con la ciudad racional moderna, con la ciudad doméstica del mundo anglosajón y con la ciudad industrial. Y podría concluirse con la ciudad de la “era neotécnica” en la que, a diferencia de las precedentes, no puede reconocerse “la forma de una relación social integrada” ni tampoco “centro y límites”.

Dicha imposibilidad se expresa de modo patético en la introducción a las actas del Congreso Internacional de Arquitectura Moderna de Atenas (CIAM) de 1955. “Nuestras investigaciones analíticas demuestran que las zonas centrales de las ciudades son cauces estériles, así como lo que un día constituyó el corazón, el núcleo de las viejas ciudades, se halla hoy desintegrado... Sin dejar de reconocer las enormes ventajas y posibilidades de estos nuevos medios de telecomunicación (radio, cine, televisión, prensa, etc.) seguimos creyendo que los lugares de reunión pública, tales como plazas, paseos, cafés, casinos populares, etc., donde la gente pueda encontrarse libremente, estrecharse la mano y elegir el tema de conversación que sea de su agrado, no son cosas del pasado, y que, debidamente adaptadas a las exigencias de hoy, deben tener lugar en nuestras ciudades”⁹.

Pero esa manifestación expresa el deseo de mantener por deber moral o por sensibilidad estética unas formas de vida que han sido desplazadas por necesidades industriales, políticas, administrativas y asistenciales, que son las que han dado lugar a eso

“que caracteriza a la ciudad contemporánea precisamente [y que es] su desintegración. No es una ciudad pública a la manera clásica, no es una ciudad campesina y doméstica, no es una ciudad integrada por una fuerza espiritual. Es una ciudad fragmentaria, caótica, dispersa, a la que falta una figura propia. Consta de áreas indeciblemente congestionadas, con zonas diluidas en el campo circundante. Ni en unas puede darse la vida de relación, por asfíxia, ni en otras por descongestión”¹⁰.

9 F. Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid, 1998, p. 21

10 *Ibidem*, p. 22

Si se mantiene la tesis de Spengler de que “la historia universal es historia ciudadana” y el punto de vista de Walt Whitman según el cual “la ciudad es la más comprehensiva de las obras del hombre, lo reúne todo, y nada que se refiera al hombre le es ajeno”¹¹, se puede creer que la desintegración de la ciudad es la desintegración de la historia universal y el índice de la incapacidad del hombre para reunirlo todo en lo que era la más comprehensiva de sus obras.

Desde un punto de vista más del siglo XXI que del siglo XX puede decirse que las obras del hombre más comprehensivas no son las ciudades sino más bien las redes de autopistas, las líneas ferroviarias de alta velocidad y las pantallas de televisión y de ordenador, lo que, cabalmente, constituye un suelo común sobre el que se despliega una multitud de espacios sociales de lo más heterogéneo.

No se puede decir sin estridencia que hayan desaparecido las ciudades, pero sí que se ha atenuado, y en algunos sitios ha desaparecido la diferencia entre medio rural y urbano. Se puede decir que la Comunidad Autónoma de Madrid es toda ella territorio urbano y población urbana, como lo son los Países Bajos al completo.

El lamento de los congresos de arquitectura y urbanismo de mediados de siglo ha dejado paso a un sentimiento más optimista de satisfacción creciente al comprobar cómo se han recuperado para la vida urbana los cascos antiguos de las viejas ciudades, y cómo se han desarrollado las diferentes zonas residenciales, mayores y menores, en las diferentes áreas metropolitanas.

Todo ello se debe a la inspiración de un conjunto de afortunados artistas y buenos profesionales, buenos políticos y buenos científicos (naturales y sociales). Todavía en el periodo de entreguerras, Le Corbusier y otros arquitectos que aspiraban a construir la ciudad del futuro, diseñaron de un modo armónico y estético toda esa desintegración, y en la década de los 70 otros arquitectos, entre los que quizá destaca Aldo Rossi, comprendieron explícitamente que el cometido de la urbanística era construir “partes de ciudades”¹².

Pero eso significaba precisamente renunciar a la historia universal y a la ciudad como forma y símbolo de ella, para prestar atención a las “partes de ciudad” que como “islas de historia” acogían a grupos humanos que ya no tenían unificadas sus praxis por una economía de producción que a su vez inspiraba la forma que generaba la ciudad unitaria.

11 Cfr. *Ibidem*, p. 7.

12 Cfr. Aldo Rossi, *La arquitectura de la ciudad*, G. Gili, Barcelona, 1981. Cfr. Victoriano Sainz Gutiérrez, *La cultura urbana de la posmodernidad. Aldo Rossi y su contexto*. Alfar, Sevilla, 1999.

4.- Más allá de la escritura.

Finalmente, y por lo que se refiere a la escritura, la técnica que permite la mayor acumulación de información extracorpórea, el tránsito del Neolítico a la posmodernidad, tiene un cierto correlato con el proceso que va del logocentrismo a la semiótica.

La escritura era un procedimiento de unificación de las praxis cuando la actividad productiva, de la que dependía la supervivencia de la población, requería la contabilidad del producto y de la población que lo consumía, es decir, de los esclavos o del tributo de las colonias. Cuando la economía de producción implicaba una convivencia que a su vez requería la contabilidad del pasado a conmemorar mediante relatos y requería transmitir en el presente el ordenamiento de todo el grupo mediante leyes, decretos e instrucciones de uso de los diferentes organismos sociales. La escritura unificaba, finalmente, cuando esa técnica de almacenar y transmitir información era ejercida por un pequeño grupo de personas, y su actividad determinaba el modo de vida de la sociedad.

No se trata de que en la sociedad posmoderna la escritura, es decir, la contabilidad, los relatos y las leyes, no jueguen un papel decisivo en las relaciones humanas. Se trata de que ya no es una técnica ejercida por una minoría para regular la totalidad social. Se trata de que, estando al alcance de toda la población, no es ya solamente un instrumento de organización y control por parte de un poder central, sino también un instrumento de autonomización, liberación, disidencia, oposición y 'caos' para los diferentes grupos sociales e incluso para cada individuo.

Por eso la historia de la producción de relatos fue también la historia de la lucha por el monopolio de la escritura y de la imprenta, que desde el principio se percibieron como escenarios más peligrosos que los teatrales porque, como los suburbios de las ciudades, se emancipaban del centro y de los límites del ordenamiento social de un modo más incontrolable que los espacios de actuación de las compañías dramáticas.

Por otra parte, junto a esos modos de acumular y transmitir información, se han desarrollado otros por exigencias de la misma vida social, que no son menos determinantes de esa vida que los anteriores, e incluso que, en conjunto, lo son más que la escritura en el sentido de que la sociedad contemporánea se desenvuelve más en función de los signos no alfabéticos que de los alfabéticos.

Por eso cuando el volumen de los símbolos no alfabéticos hubo alcanzado el grado de 'masa crítica', la simbolización se impuso a la reflexión in-

telectual como un conjunto de fenómenos que hacían posible y necesaria la creación de una nueva provincia científica.

Así lo percibió Saussure en 1916. “La lengua es un sistema de signos que expresan ideas y, por esa razón, es comparable con la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las señales militares, etc. Simplemente es el más importante de dichos sistemas. Así pues, podemos concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el marco de la vida social; podría formar parte de la psicología social y, por consiguiente, de la psicología general; nosotros vamos a llamarla semiología (del griego *seméion*, ‘signo’). Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan. Como todavía no existe, no podemos decir cómo será: no obstante, tiene derecho a existir y su lugar está determinado desde el punto de partida”¹³.

La posibilidad y la necesidad de esa ciencia volvió a expresarla también en 1931, aunque con mayor amplitud Ch. S. Peirce: “por semiosis entiendo una acción, una influencia que sea, o suponga, una cooperación de tres sujetos, como, por ejemplo, un signo, su objeto y su interpretante, influencia tri-relativa que en ningún caso puede acabar en una acción entre parejas”¹⁴.

Cuando la semiótica llega a constituirse como saber sistematizado de las representaciones significativas en general, entonces los signos alfabéticos aparecen como una provincia particular en un conjunto que engloba muchos otros campos.

En primer lugar, la zoosemiótica, que se ocupa del comportamiento comunicativo de las comunidades no humanas, los sistemas olfativos, la comunicación táctil, los códigos del gusto, el ámbito de la paralingüística (las diferentes formas de entonación, el ritmo de elocución, el sollozo, el suspiro, las interjecciones vocales, los murmullos y gemidos entre las elocuciones, etc.).

La semiótica médica (el significado de los síntomas), la cinésica y la proxémica (los gestos, las posturas del cuerpo, la posición recíproca de los cuerpos en el espacio y las acotaciones arquitectónicas que determinan esas posiciones).

Los lenguajes formalizados (incluida la química), los sistemas gramatológicos (los alfabetos convencionales y también los lenguaje cifrados y los llamados códigos secretos), los sistemas musicales, las lenguas naturales, las gramáticas narrativas y textuales (que comprenden los diferentes tipos de re-

13 F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Paris, Payot, 1916, tr. esp. Losada. Citado por Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1991, p. 31.

14 Citado por Umberto Eco, *op. cit.*, p. 31

lato) y la retórica (“que la semiótica contemporánea está volviendo a descubrir como disciplina precursora, semiótica *ante litteram* del discurso”).

Por último,

“las tipologías de las culturas, en las que la semiótica desemboca en la antropología cultural y ve los propios comportamientos sociales, los mitos, los ritos, las creencias, las subdivisiones del universo, como elementos de un vasto sistema de significaciones que permite la comunicación social, la sistematización de las ideologías, el reconocimiento y la oposición entre grupos, etc. El dominio semiótico invade también territorios tradicionalmente ocupados por otras disciplinas, como la estética y las comunicaciones de masas”¹⁵

Cuando las lenguas naturales y los signos alfabéticos son de dominio común, y cuando la reflexión acoge la pluralidad de signos no alfabéticos en tanto que determinantes de la vida social, entonces es cuando se puede percibir el Neolítico como la historia del logocentrismo o del falo-logocentrismo.

Entonces se puede comprender la era axial como el periodo en que el logos define el ámbito público, urbano, en el que los varones ejercen la reflexión intelectual y en el que definen la subjetividad a partir de la presencia, de la constancia de la objetividad, en términos de lo concebido, o sea, en términos de temporalización interna, de relato unificado y unificante. Y entonces es también cuando se puede percibir la pluralidad de símbolos heterogéneos, móviles e irreductibles a la historia de ese logos, y puede percibirse de un modo más radical el sí mismo en claves espaciales como lo que está más allá, como lo inabarcable, lo plural y lo disperso.

El pluralismo cultural, que según los casos se experimenta como desarraigo, como individualismo o como incomunicación, puede verse desde esta perspectiva, como el efecto de una expansión cultural más allá de la escritura. No se trata de que la interioridad individual o colectiva no pueda construirse en términos de relato; se trata de que el modo en que se construye no sigue el patrón estándar porque hay muchos patrones, porque la cobertura simbólica de un sentido común global ha sido sustituida por la cobertura de una pluralidad de *sensus communis* heterogéneos.

Los procedimientos de comunicación son tantos, tan heterogéneos entre sí y tan accesibles, que ninguno en particular es el determinante del modo de vida de ninguna tribu, de manera que el estilo de vida individual es en cada caso determinado por una pluralidad de factores. A su vez, los individuos forman tribus heterogéneas, ajenas a las costumbres y lenguajes de los otros, con sus propios tótems y con adicción a y dependencia de varios de ellos.

15 Umberto Eco, *op. cit.* pp. 26-29.

En semejante circunstancia resulta difícil decir algo que todo el mundo entienda en el mismo sentido, es decir, en el sentido correcto, como si se hubiera derrumbado otra vez la torre de Babel y no se pudiera habitar en el lenguaje como casa común. En esta perspectiva la semejanza entre la reprivatización posmoderna y la paleolítica carencia de ámbito público resalta con rasgos más perceptibles.

5.- La dispersión de la subjetividad.

El conjunto de categorías que corresponde a un sistema institucional de praxis y técnicas unificadas, puede alterarse en correlación con los cambios institucionales y técnicos si son suficientemente amplios, y con ello puede producirse un desconcierto cultural de cierta envergadura.

Para ejemplificar esa incertidumbre, Geertz citaba el pasaje de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein en el que, comparando el lenguaje con una ciudad, se preguntaba si podíamos saber cuándo un lenguaje y una ciudad estaban completamente terminados y constituían ya un verdadero lenguaje y una verdadera ciudad¹⁶.

Por otra parte, y para poner de relieve lo extraño que puede resultar un sistema categorial establecido cuando se han producido cambios socioculturales de envergadura, se reprodujo también antes el texto de Borges sobre la clasificación de animales de la enciclopedia china.

Pues bien, la clasificación de Borges, y a pesar de Foucault, es pensable, y lo es precisamente como clasificación de lo real según relevancias. Para ponerlo en relación con formas reales de organización de la vida social y de los procesos cognoscitivos, voy a dotarlo de alguna base empírica apoyándolo en un modesto trabajo de campo, reproducible por cualquier otra persona.

En el mercado de sellos y monedas que se instala los domingos en Sevilla en la plaza del Cabildo y en Madrid en la Plaza Mayor, he encontrado puestos de venta de postales clasificadas bajo los siguientes rótulos: 1) de flores, 2) de la época de Franco, 3) de Cádiz, 4) en blanco y negro, 5) con matasellos de correos, 6) con los bordes lisos, 7) en tiras de diez, 8) escritas por detrás, 9) mezcladas, 10) de novios con sonrisa cursi.

El texto de Borges enumera 14 clases de elementos y mi experiencia del mercado de sellos y monedas 10. Las postales no estaban dispuestas siguiendo los adjetivos ordinales, esos que, según el diccionario de la Real Academia,

16 Cfr. C. Geertz, *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 93.

se forman con “el numeral que expresa la idea de orden o sucesión como *primero, segundo, quinto, sexto*”. Personalmente tengo mucha dificultad para describir cómo encontrar uno de esos tipos de postales mediante un orden o una sucesión que los jerarquice, como *primero, segundo, quinto, sexto*, y además, mantengo la vanidosa creencia de que esta dificultad no proviene de que mi pensamiento en concreto sea especialmente débil. En cambio me resultaría más fácil indicar la posición de esas postales en términos locativos como *en el borde lateral izquierdo, en el centro*, y otros, o incluso en términos geográficos como *al norte, o al suroeste*.

Si se ordenan las postales, los animales, o los modos de ser por el ordinal, para saber si tenemos todas las clases habría que llegar al último ordinal, o saber cuántos son y que no nos falta ninguno. Si en lugar de contarlos en una secuencia temporal, levantamos la carta de las postales, los animales o los modos de ser, para saber que hemos sido exhaustivos y que tenemos todas las clases, tendríamos que tener la seguridad de que en ese espacio no hay más clases, y de que no hay ni puede haber más tipos de espacio, la seguridad de que la ciudad de Wittgenstein no puede crecer y está completamente terminada. Pues bien, eso es lo que no podemos saber en ninguno de los casos.

Si de nuevo Estrabón hiciera su periplo sobre ese territorio que describe como extendido en forma de piel de toro¹⁷ y con el enfoque propio de un geógrafo buscara dónde y cómo vive la gente, no adoptaría el criterio antiguo de dividir el espacio según los ríos y los valles separados por cordilleras, sino según los modos de vivir de los diferentes grupos humanos, lo cual ahora no se determina de modo relevante en términos de ríos valles y montes. Podría decir que en una zona de esa piel de toro que los lugareños denominan Madrid, hay: 1) especuladores, 2) madridistas, 3) sudacas, 4) mujeres, 5) aragoneses, 6) homosexuales, 7) pobres, 8) mayores de 65 años, 9) que se enfadan mucho cuando conducen, 10) macarras, 11) personas normales, 12) diabéticos, 13) funcionarios, 14) que no los quieren en ninguna parte, 15) inclasificables, 16) etcétera.

La dificultad para disponer estas clases según una sucesión de adjetivos ordinales podría ser grande desde el punto de vista lógico e incluso ontológico, es decir, no resulta pensable categorialmente, pero sí tópicamente. En concreto, esa enumeración de asentamientos intraurbanos se puede seriar ordinalmente desde el punto de vista de un Jefe de Ventas de Coca-Cola, en correspondencia con la disposición de establecimientos de bebidas en una de las rutas de distribución.

17 La imagen de la piel de buey está tomada de Posidonio, cfr. Estrabón, *Geografía*. Libros III-IV, Gredos, Madrid, 1992, p. 35.

Ciertamente ser receptores de unas cajas de refrescos es una denominación completamente extrínseca para esos grupos de personas, pero necesitar beber no es tan extrínseco si se trata de personas humanas. Los hombres se agrupan en función de sus necesidades e intereses. Según éstos fraguan en constelaciones más diversificadas y más numerosas, y actúan simultáneamente en espacios sociales diversos. De este modo el Nuevo Paleolítico puede presentar una situación nueva relacionada con el hecho de que un mismo individuo tenga varios tótems pero pertenecientes a universos heterogéneos.

Cada individuo vive en una pluralidad de escenarios sociales que comparten un espacio físico común. Esos escenarios pueden no estar relacionados entre sí y en cada uno puede representar a un personaje diferente. Los autores de esos papeles pueden ser, con diferente grado de participación, el individuo mismo, los significantes poderosos que forman el campo de fuerzas escénico o los significantes impotentes que seducen su potencialidad de actor.

Y esta nueva situación plantea nuevos problemas a las representaciones del sí mismo: cuál de los personajes concuerda mejor con el actor, independientemente del autor que los haya generado, qué posibilidades y qué necesidades hay de unificación de los diferentes personajes, qué tipo de experiencia de sí mismo, de su ser, y qué modos de nombrarse a sí mismo, de autoidentificación, tiene el actor en esa refracción múltiple de su existencia, y otros de no menor relevancia¹⁸.

Pues, en efecto, a lo largo del día y de la semana un hombre puede vivir como padre de familia cuando desayuna, como empleado de banca en su ocupación habitual, como experto del billar o del poker en el café, como profesor de contabilidad en una academia, como comprometido socialista algunas tardes, como católico activo en la parroquia otras, como bético fervoroso algunos fines de semana, como cultivador de lechugas y tomates en su trozo de campo algunos otros, como diabético permanentemente, como marido celoso con frecuencia, etc.

Todo eso en el caso de un individuo socialmente integrado, en el supuesto de que se mantenga constante la definición y la realidad jurídica y sociológica de lo que actualmente se denomina 'empleo', en el supuesto de que la movilidad laboral o el desempleo no le fueren a cambiar el repertorio de personajes que desempeña cada varios años, en el supuesto de que no cambie de cónyuge una o más veces en su vida y en el de que no cambie de padres o de hijos otras tantas. A su vez, una mujer puede tener un repertorio de pa-

18 Cfr. P.L. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 216-227.

peles todavía más heterogéneos y más numerosos, y el conjunto de todas las mujeres puede ser igual de determinante que los hombres en la interpretación pública de la realidad.

Esos papeles pueden no ser contradictorios, sino simplemente heterogéneos, o bien ser culturalmente opuestos entre sí, y pueden ser estables durante largos periodos de la vida o cambiantes. En el caso de que la velocidad de alteración de esas panoplias de papeles supere un determinado umbral, que ciertamente en el Paleolítico y en el Neolítico era más bajo que en la posmodernidad, las categorías de sustancia, causa y tiempo interno pueden dejar de ser adecuadas para codificar la subjetividad humana y la dinámica social, y pasar a serlo más otras como las de función, juego o sistema.

La comunicación entre los individuos de distintos grupos se establece en base al conjunto de conocimientos que se denomina sentido común, pero ese sentido común es una tónica sometida a una creciente velocidad de cambio

“Para vivir en esos suburbios llamados física, o Islam, o derecho, o música o socialismo, uno debe cumplir con ciertos requisitos específicos, pues no todas las viviendas tienen la misma majestuosidad. Pero para vivir en ese semi-suburbio llamado sentido común, donde las cosas están *sans façon*, uno sólo necesita poseer una conciencia lógica y práctica, como dice la vieja frase, a pesar de que esas respetables virtudes queden definidas en la ciudad particular del pensamiento y del lenguaje de la que uno es ciudadano”¹⁹.

El ser humano postaxial no puede seguir comprendiéndose a sí mismo según la unidad y linealidad de las categorías de sustancia y causa, porque cada cultura tiene un tiempo interno diferente, porque cada una tiene su propio futuro y ya no sabemos quién es contemporáneo de quién. Todas las tribus no van en el mismo barco²⁰.

La diferencia entre comportamiento bueno y malo, que permitía en el planteamiento de Aristóteles alcanzar la unidad consigo mismo, ha dejado paso a una pluralidad de dimensiones heterogéneas de una misma biografía individual cuya integración no es simplemente asunto de la praxis ética. Por otra parte, la diferencia entre burgueses y proletarios, cuya superación daba lugar en el planteamiento de Marx a la unidad de la sociedad consigo misma, ha dejado paso a una pluralidad formada por mujeres, inmigrantes, homosexuales, pensionistas, etc., cuya integración tampoco es asunto del proceso dialéctico de supresión de clases sociales.

19 C. Geertz, *Conocimiento local*, cit. p. 114.

20 Cfr. P. Sloterdijk, *En el mismo barco. Ensayo de hiperpolítica*, tr. de Manuel Fontán, Siruela, Madrid, 1994.

No se trata de que el individuo no tenga que construir su biografía, ni de que esa construcción no tenga carácter ético, sino de que el modo de construirla ha de hacerse cargo unitariamente de papeles heterogéneos y distantes, y de que la ética que entra en juego no es una sino múltiple²¹. Por otra parte, tampoco se trata de que la aspiración a superar las alienaciones no siga siendo un objetivo, o que el esquema marxista no sea aplicable a las alienaciones de algunos grupos²², sino de que la heterogeneidad de grupos y sus alienaciones respectivas no puede ser resuelto en su conjunto según el esquema dialéctico.

La imposibilidad de hacerse cargo de los problemas nuevos con el sistema categorial antiguo es lo que se vivencia como quiebra de la modernidad y advenimiento de la era postaxial. Ello se expresa en la novela de Joyce y Kafka, en el teatro de Pirandello o en la poesía de Pessoa y Rilke²³, elaboradas mientras el pensamiento filosófico tematizaba el mismo fenómeno en las obras ya mencionadas de Weber, Husserl, Jaspers y Heidegger y Adorno y Horkheimer. Y posteriormente, la imposibilidad de proseguir el esquema dialéctico, en el que se habían integrado esquemas freudianos y estructuralistas, es lo que se ha vivenciado no menos aguda y dolorosamente y se ha expresado no menos brillantemente en el pensamiento postestructuralista y posmoderno.

No se puede decir que los filósofos hayan trabajado menos, o con menos fortuna, que los arquitectos y urbanistas o que los lingüistas, semióticos y antropólogos. Han elaborado nuevas teorías sobre la relación de la ciencia con la verdad y la falsedad del universo y sobre el desarrollo de la ciencia al apercibirse de la discontinuidad de los paradigmas en cuyo seno se han formulado las diversas hipótesis y teorías²⁴.

Han buscado modos alternativos para pensar lo humano después de advertir el carácter particular, epocal, del modelo ilustrado universalista²⁵, y han

21 Así lo pone de manifiesto Charles Taylor en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, pero lo hace suponiendo que dicha construcción es un asunto básicamente ético, lo cual implica un cierto reduccionismo que no se atenúa por el hecho de que conciba la ética englobando en ella tanto la filosofía de la religión como la antropología filosófica, porque eso a su vez lleva consigo una pérdida de la especificidad de ambas áreas de conocimiento y de realidad, es decir, lleva consigo un reduccionismo más.

22 En concreto, al de las mujeres. Cfr. Amelia Valcárcel, *Sexo y Filosofía. Sobre 'mujer' y 'poder'*, Anthropos, Barcelona, 1991.

23 Cfr. J. Choza, *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, EUNSA, Pamplona, 1991.

24 De hecho, las obras de K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1977, y T. S. Kuhn, *La revolución copernicana*, Ariel, Barcelona, 1978 y *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1975, marcan en la teoría de la ciencia el advenimiento de la era axial en términos análogo a como lo hacen las obras de Joyce y Rilke en literatura, las de Adorno y Horkheimer en la teoría de la sociedad, las de Heidegger y Wittgenstein en filosofía, las de Geertz y Turner en antropología, las de Le Corbusier y Rossi en urbanística, etc.

25 Eso no ha sido solamente el resultado de la obra de M. Foucault *La arqueología del saber*,

abierto cauces para referirse a lo divino fuera de los esquemas del teísmo y de la teodicea ilustradas. Todo ello no ha sido sólo una tarea de los profesionales del saber académico, sino también de los distintos grupos humanos, con el consiguiente “reencantamiento del mundo”²⁶.

A su vez, la configuración de una sociedad multicultural, en su aspiración al legítimo reconocimiento de las diferencias, y una vez canceladas las ideologías y utopías omniabarcantes por obsolescencia de la infraestructura de pensamiento que las hacía posibles, ha significado un reto para la teoría y la práctica políticas, reto que han asumido los pensadores del momento con brillantez y fortuna diversa, desde Habermas y Rawls hasta Taylor, Walzer y Kymlicka²⁷.

El viejo sistema categorial, que pivota sobre la categoría de sustancia como sujeto autoconsciente, no basta para hacerse cargo de la subjetividad humana individual ni de la sociedad global como realidades que se despliegan integrando ‘lo otro’ en su sí mismo. Porque ahora el sí mismo ya no se puede representar en un concepto como el de sujeto y ni siquiera como el de sustancia, que pueda pensarse en relación dialéctica con una infraestructura compuesta por las fuerzas productivas y los significantes poderosos. También la emancipación autónoma de la superestructura es algo que había sido constatado por el pensamiento dialéctico durante la última fase de la era axial a lo largo del siglo XX.

Después del existencialismo, que tematiza el sujeto como actor, y de la muerte del hombre, que es la más provocativa declaración de la futilidad de la concepción del sujeto como personaje, el sujeto vuelve como tema de la reflexión filosófica.

“Pero el sujeto que vuelve difícilmente podría ser, como si el enorme saber sobre sus determinaciones y condicionamientos, sobre su fragilidad e impostura elaborado desde los primeros pasos de la ‘filosofía de la sospecha’ hubiera sido en vano, el sujeto ‘fuerte’ de la Modernidad temprana. El adjetivo elegido importa poco: mínimo, débil, múltiple, construido, mera retícula de deseos y creencias sin centro fijo... Importa más la (nueva) consciencia de su condición de constituido y no de constituyente, de territorio de la experimentación y

Siglo XXI, Buenos Aires, 1971 y *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1993, por paradigmática y provocativa que pudiera resultar su proclamación de la muerte del hombre, sino también de todos los epígonos de Heidegger desde Gadamer y Ricoeur hasta Derrida, Vattimo y Rorty.

26 Para una visión del fenómeno desde el punto de vista sociológico, Cfr. Josetxo Beriain, *Configuraciones de sentido : politeísmo funcional y polirteísmo arquetipal en la modernidad*, en A. Perez-Agote e I. Sánchez de la Yncera, *Complejidad y teoría social*, cit., pp. 129-160; para una visión desde el punto de vista de la teología y la historia de las religiones, cfr. R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, cit., pp. 193-248.

27 Para una breve y clara exposición del problema, cfr. Carmen Innerarity, *Políticas universales y políticas diferenciadas*. Democracia y diferencia, en prensa.

de la diferencia y no de instancia sustancial y dotada de una identidad sin fisuras, de punto de llegada y no de fundamento absoluto de todo hacer y de todo conocer"²⁸.

El *anthropos* aristotélico, la persona boeciana y el sujeto moderno están concebidos como sustancia por un pensamiento cuya infraestructura determinaba la comprensión y formulación de lo pensado en clave temporal. Quizá porque la ciudad como institución era profundamente sustancial y dotaba de esa sustancialidad a los seres humanos, y porque la escritura como herramienta era marcadamente temporal en su secuencia lineal.

Pero esa no es la única manera posible de comprender y elaborar los productos del pensamiento en general y la representación del sí mismo en particular. El pensamiento también puede operar en clave espacial más que temporal si la ciudad y la escritura han sufrido un proceso que produce la dispersión de las formas de vida y de los lenguajes. Entonces describe y define tópicamente, en clave espacial, más que reflexivamente y en clave temporal.

Esta alteración de la infraestructura básica del pensar y, correlativamente, de la hechura de lo pensado, es algo que puede rastrearse en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad, o de la era axial al Nuevo Paleolítico.

La era axial piensa en clave temporal lineal. En sus procesos mentales lo representado empieza en un punto y termina en otro, y el trayecto puede ser representado objetiva y reflexivamente. Así surgió el paradigma onto-teo-lógico.

Pero también el o los paradigmas de la transmodernidad surgen de unas prácticas y unas configuraciones sociales generadas en la superación de la economía de producción, de la ciudad y de la escritura, surgen de unas prácticas y unas configuraciones sociales que generan la dispersión de la subjetividad, y que dan lugar a elaboraciones que se conciben y se expresan en clave espacial.

28 Jacobo Muñoz, *El sujeto de la vida dañada*, en Vicente Sanfélix, ed., *Las identidades del sujeto*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 152.

Capítulo 8

REPRESENTACIONES TEMPORALES Y ESPACIALES DEL SI MISMO. EL RELATO Y EL MAPA

1.- La concepción temporal del sujeto y el olvido del ser.

El capítulo II de la Introducción especial a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel lo tituló: “La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”, y allí clasificó históricamente la geografía. Según las etapas de su manifestación, el espíritu había actuado cambiando de un escenario a otro. El Nuevo Mundo, América, no le interesa porque ese es el territorio del porvenir, y como la filosofía no se ocupa del futuro y no hace profecías, no se entretiene con América. En la década de 1820 el Nuevo Mundo es todavía, desde el punto de vista de Hegel, un escenario por estrenar¹.

El Viejo Mundo, en cambio, es estudiado en tanto que conjunto de escenarios del espíritu. África se caracteriza como “el principio de lo informe”, donde “domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo”. Asia es “el país de los contrastes, de la disidencia, de la expansión”. Por último “Europa es el país de la unidad espiritual, el tránsito de la libertad desmedida a lo particular; es el país del dominio de lo desmedido y de la elevación de lo particular a universal. En Europa el espíritu desciende dentro de sí mismo”².

Hegel continúa desglosando esas unidades generales en unidades menores, y así recorre la geografía de África, la de Asia y la de Europa, de sur a norte y de este a oeste, que es el trayecto del sol y del espíritu. Exponiendo el acontecer de cada acto del drama desde el primero hasta el último, y aplicando su esquema sistemático cronológico, termina señalando el final del arte, de la historia, de la filosofía, o sea señalando que se acaba la inteligibilidad de lo real según la secuencia temporal con la que opera.

Para completar un poco el último acto, al que Hegel apenas alude, hay que hablar de un momento posterior, y llamarlo el principio americano. Rorty dice que el pragmatismo de James y Dewey coincide con el americanismo de Walt Whitman en que para los tres la legitimación de cualquier propuesta de

1 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1980, p. 177.

2 Hegel, *op. cit.* p. 179.

no importa qué índole queda remitida al futuro, y que esa es la esencia del pragmatismo y el americanismo³.

El pragmatismo americano aparece en esta perspectiva como inscrito en el paradigma onto-teo-lógico en cuanto que tiene como supuesto último y criterio de legitimación la secuencia temporal lineal con principio y fin que puede representarse objetivamente. Por eso la crisis de la modernidad implica una cierta crisis del pragmatismo y de su criterio de legitimación. Quizá no en el sentido de su validez como modelo teórico, pero sí en el sentido de poder presentarse como avanzadilla de la historia y como anticipación del futuro para todos los demás. Desde este punto de vista la crisis de la modernidad afecta al pragmatismo en la misma medida en que afecta a la historia. En una medida que, por lo demás, se encuentra certeramente expresada en la sentencia de Ray Bradbury “el futuro ya no es lo que era”.

Pues bien, frente al enfoque temporal, onto-teo-lógico o axial, la crisis de la modernidad se inicia en términos de reposición de las claves espaciales, siguiendo, en cierto modo, el camino inverso al que Hegel había descrito para el espíritu desde África hasta América.

En efecto, las vanguardias artísticas de finales del XIX y comienzos del XX habían desandado el trayecto hegeliano del espíritu y habían retrocedido hasta Asia primero y hasta África después para recuperar otra vez el principio perdido. Y eso no es solamente cierto en el caso de Baudelaire, Schopenhauer y Nietzsche y sus indagaciones asiáticas en la búsqueda “de los contrastes, de la disidencia y de la expansión”. También lo es en el de Debussy y Stravinsky, y en el de Picasso y Matisse y sus indagaciones africanas en la búsqueda “del principio de lo informe y de la imposibilidad absoluta de todo desarrollo”, y lo es igualmente en el de los firmantes de los manifiestos surrealistas, dada, etc⁴.

En todos esos casos lo que se busca es precisamente volver al origen, y volver por donde Kant y Hegel habían dicho además que se hallaba: en el orden de lo sublime, accesible precisamente a través de representaciones simbólicas, o sea completamente inadecuadas o desmesuradas, que trascendían las formas de medida humana conocida, como las trascendía también el humor del absurdo. Más allá de lo conmensurado por la razón humana lo que hay es lo inconmensurable, lo exterior, la realidad, el ser.

3 Cfr. Richard Rorty, *Norteamericanismo y pragmatismo*, en “Isegoría”, 8, 1993, pp. 5-25.

4 En todos los frentes de la estética se intenta superar el orden epistémico greco-ilustrado al generalizarse la conciencia de la diferencia entre objetividad y realidad. Cfr. N. Grimaldi, *L'homme disloqué*, PUF, Paris, 2001. Cfr. J.J. Muñoz Lorenzo, *Duchamp y la poética de lo posible*, Tesis doctoral en preparación, Universidad de Sevilla, 2000.

La quiebra de la modernidad lleva a percibir con claridad creciente que al codificar los fenómenos humanos en clave temporal, o sea, en términos epistémicos y en términos biográficos, se obtiene un concepto del hombre como mismidad, como sujeto, como un sí mismo conceptual y objetivamente elaborado. Cuando se produce la crisis de Operando con procedimientos diacrónicos es posible dejar al margen el origen, el caos, la materia o el ser. Porque el ser, que en efecto es origen y principio, no es el despliegue temporal de la esencia, no es la libertad asumiendo conscientemente la existencia, ni tampoco es la biografía correspondiente a los diversos protagonistas, la esencia que resulta del existir.

El ser, el origen, es algo que queda fuera de la interioridad porque en parte es exterior a ella y se resiste a ser codificado según claves temporales. El ser no es tiempo, y si se interpreta en clave temporal, entonces se comprende como esencia o como existencia, pero no como ser.

Desde el punto de vista del tiempo y de la experiencia interna articulada según el lógos, lo que exhibe una diferencia suficientemente radical es el espacio, la extensión, la exterioridad. Por eso el pensamiento encaminado a indagar sobre el ser o sobre el origen, ha utilizado preferentemente claves espaciales, en una línea que, por lo demás, también había sido señalada por el pensamiento ilustrado⁵.

¿Puede codificarse la interioridad en términos espaciales? Si se quiere expresar que el hombre no es solamente lo que le pasa, ni solamente lo que decide y lo que hace, ni solamente la síntesis de lo que le pasa y lo que decide y hace, sino que es además, y quizá más de ella, como Agustín repetía una y otra vez.

Si el ser se caracteriza como espíritu que siempre lleva consigo su propio principio hasta que lo desarrolla por completo, hasta que la subjetividad se posee plenamente a sí misma, hasta que el fondo originario ha pasado a ser historia y biografía, según el modelo hegeliano convencional, entonces el olvido del ser es cadencia inevitable del pensamiento en tanto que tendencia a la metafísica y en tanto que tendencia a resolver la metafísica en historia sistematizada.

5 La trascendencia y 'lo otro' están continuamente presentes en casi todos los grandes pensadores de la tradición filosófica antigua y moderna, y no sólo en sus concepciones del símbolo, sino también en sus nociones claves, incluido Descartes (Cfr. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 72 ss y 107 ss.), pero no lo está en lo que convencionalmente se denomina la epistémica moderna en cuanto conjunto de presupuestos básicos de la mentalidad moderna culturalmente hegemónica.

El olvido del ser es un resultado implícito en el procedimiento de codificar la interioridad según la formalización temporal del lógos, lo que a su vez lleva a vaciar completamente al autor y al actor en los personajes.

Pero el postulado de una reflexión trascendental de ese tipo, con su fecundidad heurística y especulativa en determinados ámbitos, tiene sus limitaciones en orden a la comprensión de lo que significa ser como principio originario originante, como aquello que, originando la esencia y la existencia, permanece como lo que siempre es 'exterior' a ambas, 'exterior' a la objetividad y 'exterior' al plano empírico.

Para la comprensión de lo que significa ser como principio originario, es más adecuado codificar la interioridad en términos de 'más allá' inaccesible, según un conjunto de claves espaciales. Desde luego, la interioridad y la memoria tienen la forma de la temporalidad, y aluden a una reflexión que, por hipótesis, podría ser exhaustiva y a una subjetividad en la que la dimensión opaca de sustancialidad podría superarse.

El espacio, en cambio, no alude a la reflexión (la extensión se define precisamente como lo opuesto a ella), pero puede aludir a una alteridad subjetiva que opere como requisito de la autoconciencia. Esa es la estrategia de Agustín y de Hobbes, según se ha visto, pero también es la de Kant cuando toma la precaución de poner fuera del alcance de la autoconciencia tanto el yo trascendental en cierta medida, como sobre todo el yo empírico en lo que tiene de nouménico, precisamente mediante claves espaciales que aseguran exterioridad, realidad, ser y, por eso, experiencia interior susceptible de verificación.

2.- La concepción espacial del sujeto y la apertura al ser.

Kant tenía sus motivos para situar el sujeto trascendental más allá de la autoconciencia como principio de ella, y para señalar el mundo exterior dado en la forma del espacio como requisito de la experiencia interna del yo, es decir, del contenido de la autoconciencia según la forma del tiempo.

Su planteamiento general es que el yo y las representaciones se vinculan según una relación de apropiación, de manera que sólo llamo mías a las representaciones adquiridas o producidas por el yo, pues "de lo contrario tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones -de las que fuese consciente- poseyera"⁶. Por eso aquello en virtud de lo cual puedo decir que

6 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 134. ed. de P. Rivas, Alfaguara, Madrid, 1978.

las representaciones son mías es también aquello por lo que puedo decir “yo pienso” en lugar de ‘ellos piensan’ o ‘nosotros pensamos’.

Esas representaciones constituyen el contenido de mi conciencia, y ese contenido ya es una prueba de la existencia de los objetos fuera de mi, en el espacio. Esos contenidos, en cuanto que los represento los unos como anteriores o posteriores a los otros, y en cuanto que corresponden realmente a objetos que me parecen unos antes que otros, hacen posible la determinación temporal de mi existencia.

Así pues, “la experiencia externa es inmediata, y sólo a través de ella es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí su determinación en el tiempo, es decir, la experiencia interna”⁷.

Por otra parte, cuando al representarme todas mis representaciones como mías me represento mi yo, esa representación no resulta de una percepción como la que tengo de los objetos exteriores, sino de una representación de la actividad de pensar a la que le pongo un sujeto. “La autoconciencia en la representación yo no es una intuición, sino una simple representación *intelectual* de la espontaneidad de un sujeto pensante”⁸.

Este es el yo trascendental o yo determinante, que no es una sustancia, sino la representación del sujeto como unidad formal o lógica de la conciencia. Como unidad de las ideas de la razón, por una parte, y, por otra, como unidad de las categorías y aquello mediante lo cual la experiencia interna puede dar lugar al yo empírico o yo determinado, que tampoco es posible determinar como sustancia, sino solamente como nómeno.

El *yo pienso*, en tanto que *apercepción pura* o *apercepción originaria*, y en tanto que “unidad sintética de apercepción” es “el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo”⁹.

Así pues, el yo trascendental, en tanto que ‘entendimiento’ y en tanto que ‘razón’, cumple en el sistema kantiano las funciones que desempeña el

7 *Ibidem*, B 277. Por hipótesis, y aunque “la mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí”, puede haber conciencia de la propia existencia sin referencia a nada dado en la exterioridad y por tanto sin posibilidad de determinar duración alguna, como es por ejemplo el caso de la autoconciencia insomne y vacía, que Borges toma como paradigma del infierno. Cfr. J. Arana, *La eternidad de lo efímero. Ensayos sobre Jorge Luis Borges*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, caps. 5 y 6.

8 *Ibidem*, B 278.

9 *Ibidem*, B 132 y 133 nota de Kant. Cfr. Alejandro Vigo, *Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal*, en J.V. Arregui, ed. *Identidad personal*, “Anuario Filosófico”, XXVI/2, 1993, pp. 271-287.

noûs en el sistema de Aristóteles. A su vez, el yo empírico y el yo nouménico desempeñan las mismas que el sí mismo (*autós*) de la *Ética a Nicómaco*. Y lo que habíamos llamado antes la pluralidad del individuo aristotélico aparece también ahora como la pluralidad del individuo kantiano.

Tanto Kant como Aristóteles son relativamente cuidadosos en no transferir la unidad de la apercepción trascendental al *autós* o al sí mismo, porque saben que no tienen ningún título para suponer que la unidad del pensar sea la unidad del ser, que la unidad del ser pensado y concebido se corresponda estrictamente con la unidad del ser real, o, para decirlo de una vez, que el pensar y el ser se resuelvan en unidad y en identidad. Tanto para Aristóteles como para Kant la garantía del conocimiento y del ser real es la no superación de la diferencia entre pensar y ser, o dicho de otra manera, la permanente afirmación del ser como exterioridad.

El sí mismo es sustancia primera en cuanto sujeto de la predicación tanto para uno como para otro¹⁰, y los dos saben que, independientemente de la determinación metafísica que se le quiera dar (sustancia o nómeno), su unificación ética en cuanto que estado de apacible gozarse consigo mismo, síntesis en la que justamente consiste el ser moralmente bueno, es problemática.

La unificación del *autós*, del *noûs* y del *anthropos*, que Aristóteles no había afrontado (y que ciertamente tiene más amplitud que la síntesis ética), sigue abierta en el planteamiento de Kant. En efecto, por una parte, la unidad conceptual del yo empírico está postulada y es una síntesis que lleva a cabo el yo trascendental según una idea reguladora de la razón. Por otra, la unificación práctica del yo nouménico, que es tarea de la libertad nouménica, de la acción moral y del comportamiento social, queda incoada también en términos de postulado jamás accesible al conocimiento.

Aristóteles había diferenciado los ámbitos del intelecto, por una parte, y los del sí mismo, por otra, según los hábitos intelectuales y morales respectivamente. Los hábitos del intelecto quedaban definidos como entendimiento ('intuiciones' del *noûs*), ciencia (*epistéme*), sabiduría (*sophía*), prudencia (*phronesis*) y arte (*téchne*).

Por su parte Kant hace una distinción semejante entre razón teórica, razón práctica y razón técnica, en correlación con tres ámbitos heterogéneos, el del conocimiento de lo real, el de la acción moral y el de la producción material. Estos tres ámbitos se corresponden con los ejes de lo verdadero y lo falso,

10 Cfr. Fernando Inciarte, *La identidad del sujeto individual* según Aristóteles, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en "Anuario filosófico" XXVI/2, 1993, pp. 289-302.

lo bueno y lo malo, lo real y lo irreal, en cada uno de los cuales comparece el sí mismo de manera diferente e irreductible a unidad epistémica.

Ambos pensadores concuerdan al caracterizar los tres ámbitos. La inteligencia (*noûs* y yo trascendental), sea humana, sobrehumana o divina, está más allá de lo representable como aquello que hace que haya representaciones, y como autora o coautora de ellas, y es diferente del entendimiento epistémico categorizante que construye mundos, escenarios y personajes.

La inteligencia (*noûs* y yo trascendental) se diferencia del sí mismo individual, que es ese fondo insondable de poder que decide y ejecuta, y que es co-autor y actor de una existencia que despliega necesariamente y ejerce libremente.

En tercer lugar, el sí mismo por una parte y el *noûs* o la razón por otra, diferentes entre sí, son a su vez diferentes de las funciones sociales y papeles culturales que el entendimiento categorizante elabora, o sea del personaje o la persona con los que se identifica y en los que se representa el sí mismo.

La estrategia kantiana para la concepción del sujeto permite advertir en una perspectiva distinta los motivos que Justino y Clemente tenían para resistirse a considerar a Dios como persona. En efecto, persona significaba función social, capacidades y personalidad jurídica, o sea, delimitación o circunscripción del ser en términos de esencia o de personaje.

Si se acepta definir el ser en términos de determinación esencial, o el sí mismo nouménico en términos de personaje, se llega, por un camino o por otro, a definir la subjetividad en términos de autoconciencia, de reflexión o de saber alcanzado (como Locke), y a concebirla como proceso que cierra (como Hegel), y no como infinitud.

En cambio, si se define la subjetividad como saber de sí, pero a la vez y por otra parte se afirma que el proceso reflexivo no culmina nunca, entonces ser y autoconciencia son mutuamente excéntricos en la subjetividad y en ese caso no se cumple la definición de subjetividad.

Desde el punto de vista de una reflexión completa, donde hay infinitud no hay subjetividad. Si la subjetividad es reflexión completa, la reflexión no puede ser infinita, y eso tiene relación con el motivo de Justino y Clemente para resistirse a considerar persona a Dios Padre según el modelo teórico de la 'circunscripción'.

Ser persona es ser reflexión completa, ser total o ser 'circunscrito', pero no ser infinito, de manera que, a pesar del Concilio de Constantinopla y de los acuerdos del siglo IV, la noción de infinitud y la de subjetividad personal no se pueden articular en un mismo sujeto de predicación. Podrían articularse como un postulado, pero sería un postulado cuyo significado tampoco es

alcanzable para quien lo postula, ni siquiera mediante la noción de infinitud positiva como contrapuesta a la 'mala infinitud', que en esta perspectiva aparece también como un mero recurso verbal para postular la unidad de subjetividad e infinitud.

Por otra parte, la reflexión no es acontecer ni fuerza originante del acontecer, sino objetivación de lo acontecido, mimesis en el sentido de representación ineficaz. Aunque la reflexión sea completa, y por ende finita, no alcanza a concebir el poder más que como representado, o sea, como impotente. Pero si la subjetividad tiene como elemento constitutivo no solo la libertad y la esencia, o sea el actor y el personaje, sino también el ser y el poder, o sea el autor, entonces el modelo de la subjetividad como reflexión completa no acoge el ser como distinto del pensar y constitutivo de la subjetividad¹¹.

Pues bien, ese poder es lo que se incluye en la subjetividad si se utiliza una clave espacial para concebirla, justo porque el espacio es lo que queda más allá de la reflexión, y por eso marca de un modo imborrable la diferencia entre pensar y poder, entre pensar y ser. La concepción temporal de la subjetividad, o sea, la concepción del sujeto como saber de sí o como reflexión cancela la relación del sujeto al ser y consume el olvido del ser. Por su parte, la concepción espacial de la subjetividad establece como constitutivo originario de ella una apertura al ser que no puede ser cancelada mientras el espacio no sea reducido a tiempo.

En este sentido, hay que decir que no es correcta la crítica de Hegel a Kant cuando argumenta que la diferencia entre fenómeno y nómeno no pertenece a la realidad sino solamente a la conciencia.

Hegel reconoce que "la filosofía kantiana puede ser considerada más determinadamente como la que ha concebido el espíritu como conciencia" pero le reprocha que "si tal filosofía llega en el concepto del juicio reflexionante a la idea del espíritu, a la sujeto-objetividad, a un intelecto intuitivo, etc., como también a la idea de la naturaleza, esta misma idea viene a su vez a ser rebajada a un fenómeno".

11 Se comprende así por qué en ese contexto Dios tiende a concebirse desde el atributo de la sabiduría más que desde el de la omnipotencia, y a representarse más como anciano que como tormenta, rayo o fuego, y por qué la perfección cristiana en la cultura occidental tiende a concebirse más como bondad apolínea que como 'virtú' de los fuertes Cfr. Maquiavelo, *El Príncipe*, caps. XV-XXI, Espasa-CALPE, Madrid, 1985. Esa es la gran división entre debilidad y poder que acuña el pensador florentino en referencia a Tito Livio y toda la historia de Roma, y que luego estará presente en la obra de Hobbes, Vico, Nietzsche y Weber. Para la contraposición entre los sentidos de la virtud en el cristianismo, cfr. Javier Hernández-Pacheco, *Cristianismo y revolución. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, Rialp, Madrid, 1989, cap. 2.

De esa manera no se alcanza “el fin del espíritu” que es, “como el de la conciencia, hacer idéntica su apariencia con su esencia”, o sea alcanzar la “unidad de la conciencia y la autoconciencia, de modo que el espíritu contempla el contenido del objeto como sí mismo, y su sí mismo como determinado en sí y por sí, lo que es cabalmente la razón, el concepto del espíritu”¹².

Esta crítica no es pertinente porque la diferencia entre “el espíritu” y su “sí mismo” es la diferencia entre inteligencia y poder, entre pensar y ser, que está en juego en las concepciones espaciales de la subjetividad, humana y divina, que hemos traído a examen.

Ahora vamos a ver que la utilización de claves espaciales para la comprensión del hombre y de la cultura, como alternativas a las claves temporales de la *epistème* moderna, tienen rendimiento en una dirección en la que las otras no lo tienen.

La modernidad obtuvo un alto rendimiento de sus recursos teóricos, por eso su explotación le llevó demasiado lejos de su fuente originaria, hacia la hipostatización del mundo ideal y a la identificación del sujeto con él en una especie de autismo que requería una apelación a la exterioridad, a lo otro, un nuevo comienzo que vendría posibilitado por la explotación de las claves espaciales.

Así pues, ahora examinaremos las formas que adopta el pensamiento operando con claves espaciales, para examinar luego las que adopta operando con claves temporales.

3.- El pensamiento de la exterioridad. Símbolo y analogía.

El sujeto trascendental idealista era una versión moderna del *noûs* y el *lógos* griego, en la que también el ser se conmensuraba más o menos ajustadamente con él. La inteligencia seguía siendo la “facultad de captar formas”, como Aristóteles había definido el *noûs*, pero esas formas, más que pertenecer al ser, las construía y articulaba el entendimiento epistémico.

La articulación de las formas propia del entendimiento epistémico asumió la universalidad que correspondía a la inteligencia, y que fue conferida también al sí mismo, y cuando las construcciones del entendimiento epistémico se revelaron epocales y contingentes, se vio comprometida también la universalidad de la inteligencia y del sí mismo con las consecuencias que más adelante veremos.

12 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 415, 416, 417.

La inteligencia intentó hacerse cargo de nuevo de ella misma y de la subjetividad, pero, escarmentada como Ícaro y Dédalo, lo hizo con clara conciencia del carácter coyuntural y particular de sus constructos epistémicos. Renunció a vincular explícitamente sus constructos a un *noûs* y un sí mismo trascendentales, y, en cambio, refirió a ambos a la consciente y aceptada particularidad del 'entendimiento'. Por ello dicho pensamiento recibió el calificativo de 'débil', y la filosofía llevó nuevamente a los tribunales a la razón para dictaminar en el juicio modernidad *versus* posmodernidad, pero ahora el pensamiento que operaba con una infraestructura 'premoderna' (débil) era el que ejercía la acción demandante.

Hay, pues, al menos estos dos niveles en la inteligencia. El nivel con el que se hace ciencia y se conocen las cosas, que es lo que Kant llama entendimiento, y el nivel con el que se conocen los principios de las ciencias, se sabe que las percepciones son de uno y que uno mismo es el que está pensando, y que Kant llama razón, a la que supone estructurada y jerarquizada a partir de una cúspide o ápice al que denomina yo trascendental.

La actividad propia del entendimiento epistémico, el entendimiento que hace ciencia, es justamente hacer ciencia, lo cual consiste en abstraer, homogeneizar, universalizar, obteniendo lo general y las leyes universales de los casos particulares y prescindiendo de sus diferencias. Kant denomina a esta capacidad juicio determinante, y al ejercicio de ella esquematización. Y así, esquematizando, es como surgen el cálculo, la aritmética y la predicción, por una parte, y, por otra, la lógica y la metafísica.

Por otra parte, la actividad propia de la razón es relacionar los conocimientos teóricos, científicos, con la actividad práctica y técnica. Kant denomina a esta capacidad juicio reflexionante y al ejercicio de ella simbolización¹³.

Hay juicio reflexionante y simbolización cuando se trata de valorar los objetos reales, tal como la ciencia los describe, desde el punto de vista ético, estético, económico, utilitario o religioso, porque no hay a su vez una ciencia que diga cómo hacerlo. No hay, en general, una teoría para aplicar las teorías a la práctica, o una regla para aplicar reglas.

Esquematizar es algo que podría hacer un ordenador con un buen programa de lógica borrosa, mientras que simbolizar es lo que hace un pensamiento que divaga o interroga y una imaginación creativa, en la cual queda

13 Cfr. Kant, *Crítica del juicio*, parágrafo 59 "De la belleza como símbolo de la moralidad". Cfr. Manuel Fontán, *El significado de lo estético. La 'Crítica del Juicio' y la filosofía de Kant*, EUNSA, Pamplona, 1994, especialmente pp.600-607 y 635-673.

comprendida ciertamente la razón científica que propone nuevas hipótesis y teorías¹⁴.

Gadamer sugiere que lo que Kant llama simbolización es un tipo de proceso que pertenece al orden de lo que la tradición tomista llama *analogia entis*¹⁵, y en esa misma línea se ha indicado también que la “analogía” de la tradición tomista reaparece en la noción posmoderna de “diferencia”¹⁶. Desde nuestra perspectiva se puede señalar que la analogía es el modo de ejercer el pensamiento respecto de lo exterior, y que la noción posmoderna de “diferencia” es un modo de designar lo que aquí estamos llamado exterioridad.

Según esta equivalencia, el pensamiento antiguo y medieval queda aliñado con el pensamiento débil en cuanto que poco riguroso desde el punto de vista epistémico y en cuanto que asimilable a la imaginación creadora de ficciones artísticas.

Los procesos suficientemente rigurosos desde el punto de vista epistémico se producen mediante esquematización según el tiempo, mientras que los procesos correspondientes a la analogía medieval, a la simbolización kantiana y al análisis posmoderno de la diferencia se producen mediante relaciones de similitud entre elementos que están desperdigados en la exterioridad (del ‘espacio’).

Hasta el siglo XVI, las formas de similitud tenidas en cuenta preferentemente para establecer relaciones entre las cosas, para desarrollar artes, técnicas y ciencia eran la *convenientia*, la *aemulatio*, la *analogia* y la *simpatia*.

La *convenientia* es una semejanza que viene dada por la proximidad espacial, y pertenece más al espacio y al mundo que a las cosas mismas. Son convenientes las cosas que están en contacto, y por eso se comunican temperatura, movimiento, pasiones, cualidades, etc. Las aves convienen con el aire, los peces con el agua, las plantas con la tierra. El aire contagia a las aves ligereza, el agua a los peces frialdad, etc. En virtud de la *convenientia* se puede contemplar el mundo como formando una cadena consigo mismo¹⁷.

La *aemulatio* es un tipo de *convenientia* que no viene dada por la proximidad en el espacio y en virtud de la cual unas cosas alejadas y dispersas

14 Cfr. M. Pavón, *Objetividad y Juicio en la Crítica de Kant*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988, pp. 335-353.

15 M. Fontán, cit. p. 603, nota 218.

16 Cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988. Cfr. Carlos Llano, *Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado (analogía, otredad, empatía, epimeleia)*, en “Tópicos”, IV, nº 6, 1994, pp. 117-155.

17 Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1993, p. 27 ss.

reproducen como un eco de otras. La luna emula al sol dando luz, el rostro humano emula al cielo porque con los ojos lo ve todo, como el sol lo ilumina todo, y con la inteligencia lo contempla todo, emulando así la sabiduría de Dios que lo ordena todo.

La *analogía* es una superposición de *convenientia* y *aemulatio*, es un contagio de lo cercano y un remedo de lo distante. La analogía permite relacionar todas las figuras del mundo, el universo inanimado con los organismos vivientes, las plantas con los animales, y todo el cosmos con el hombre, que es el punto privilegiado donde todas las analogías se cruzan y donde cada elemento y figura encuentra su lugar y su sentido. El hombre, por su cuerpo, es análogo a las rocas y es tierra; por su piel y sus venas, a las plantas, y es agua; por su fuerza y su movimiento, a los animales y es fuego; por su inteligencia, a Dios y es aire, espíritu.

Finalmente la cuarta forma de semejanza, la *simpatia*, permite establecer relaciones donde no hay proximidad espacial, distancias determinables ni similitud funcional de ningún tipo. La simpatía permite el libre juego de todo con todo, de modo que permite asimilar una cosa a otra, hacerlas idénticas y disolver su alteridad, si no estuviese compensada por su figura gemela, la antipatía. El cactus ama el sol y odia el agua, el olivo y la encina se aman entre sí y odian al abedul y al chopo, como se aman el caballo y la vaca y se odian el perro y el gato.

La simpatía “explica que las cosas se crucen, se desarrollen, se mezclen, desaparezcan, mueran y se recobren indefinidamente; en suma, que haya un espacio (que, sin embargo, no carece de referencia ni de repetición, de puerto de similitud) y un tiempo (que, sin embargo, permite reaparecer indefinidamente las mismas figuras, las mismas especies, los mismos elementos)”¹⁸.

Estas cuatro formas de la semejanza indican los caminos de la similitud, cómo se señalan y cómo se transitan. Proporcionan una explicación de cómo está constituido el mundo y enseñan cómo hay que manejarse en él a través de determinadas marcas o signaturas. En efecto, “no hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar solo puede ser un mundo marcado”¹⁹.

La ciencia premoderna opera sobre principios que quedan cancelados en la modernidad, que perviven clandestinamente en el romanticismo, y que emergen nuevamente en la posmodernidad bajo el rótulo de ciencia alterna-

18 Cfr. M. Foucault, *op. cit.* pag. 33.

19 Cfr. M. Foucault, *op. cit.* pag. 35.

tiva²⁰. Así el naturismo, la homeopatía o la talasoterapia aparecen como procedimientos de restaurar un orden ‘natural’ que la ciencia oficial, es decir, la ciencia moderna, no logra explicar según sus claves de conocimiento y manejo del mundo.

La ciencia premoderna se funda en la analogía y se despliega a partir de ella. La ciencia moderna se funda en el esqueumatismo y de ese modo homogeneiza las cosas sin signarlas.

Las formas de la similitud requieren amplia referencia a la exterioridad, a la heterogeneidad y a las diferencias. Esa diferencia se mantiene y se salva sin incurrir en la homogeneización practicada por el pensamiento de la interioridad.

4.- El pensamiento de la interioridad. Signo y cálculo.

El conjunto de los procesos de marcar, signar y nombrar, son descritos por primera vez por Aristóteles en el *Peri hermeneias*, y a esa obra hay que remitir los estudios posteriores sobre el tema; en particular los de Hegel y Nietzsche sobre los procesos de poner nombre.

La voz y las palabras tienen su principio en los *pathemata tes psyches*, en los estados, afecciones y pasiones del alma²¹. Entre esas afecciones del alma ciertamente se cuentan la antipatía y simpatía, la emulación, la conveniencia, etc., y es la mimesis y la representación de esas afecciones llevada a cabo por la imaginación y la inteligencia lo que constituye los signos.

La inteligencia no es solamente la idea clara y distinta, la conciencia de sí y el saber de sí, sino también el conjunto de esas afecciones que despertaron en nosotros amor y odio, respuestas imitativas o réplicas innovadoras. Estas afecciones dan lugar a imágenes que antes de emerger como tales quedan en la subjetividad “en el fondo de un abrigo muy sombrío, como el agua de un pozo nocturno o inconsciente, o mejor, como una veta preciosa en el fondo de una mina”²².

20 Cfr. O. Piulats, *Filosofía y medicina natural en el Romanticismo y la Modernidad*, en Actas de las I Jornadas de Medicina y Filosofía, Facultad de Filosofía, Sevilla, 1999, pp. 141-157.

21 Aristóteles, *Peri hermeneias*, 2,3. 16 a3-4. Un estudio más detenido del análisis aristotélico del proceso de signación y significación se encuentra en J. Choza, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 1990, pp157-164.

22 Hegel, *Enciclopedia* § 453, citado por Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 111.

La imaginación y la inteligencia producen el signo mediante una cierta mimesis, mediante una exteriorización de sí que es “el movimiento de la temporalización”²³. El signo no es la síntesis de un concepto y una intuición, sino la unión de un concepto y una imagen que estaba “como una veta preciosa en el fondo de una mina”, pero que a su vez procede del exterior.

El signo es como la pirámide egipcia que guarda en su fondo un sepulcro, el sarcófago de alguien que estuvo vivo. Pero el signo es arbitrario en cuanto que no guarda relación inmediata con aquello a lo que representa, sino que su relación con ello se denomina “querer decir”, o sea, significar. La intuición inmediata del significante, la configuración de las piedras en la forma de una pirámide, no guarda ninguna relación con el sarcófago que hay en su fondo.

Entre el signo y lo significado hay más distancia que entre el símbolo y lo simbolizado. Entre el símbolo y lo simbolizado hay una relación de similitud o de contigüidad, como entre la sangre y la vida, el sexo y la fecundidad o el sol y el ojo. Pero entre el signo y lo significado no, como no la hay entre la pirámide y el sepulcro: “en el signo en tanto que tal, el contenido propio de la intuición y aquel del que ella es el signo no tienen nada que ver el uno con el otro”²⁴.

Pues bien, el pensamiento no opera directamente con síntesis de intuiciones y conceptos, sino que opera con símbolos cuando no es un pensamiento suficientemente diferenciado de la imaginación, y posteriormente con signos, a medida que la inteligencia se encuentra más diferenciada de la imaginación (quizá a partir del siglo VI griego).

Precisamente porque el signo es más arbitrario que el símbolo, “hay más libertad manifiesta en la producción del signo que en la del símbolo” porque “el espíritu es más independiente y está más próximo a sí mismo” mientras que “en el símbolo, al contrario, está un poco más exilado en la naturaleza”. Por eso “al nombrar la inteligencia manifiesta un arbitrio y un dominio más libre en el uso de la intuición que al simbolizar”²⁵. Al nombrar es más autónoma, construye más por cuenta propia y está menos bajo el imperio de lo inmediato y de lo empíricamente presente. Al enlazar unos signos con otros elabora más y mejor. Pues bien ese movimiento de interiorización idealizante, más abstracta que la simbolización, es la temporalización, el tiempo (interior).

23 Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 114.

24 Derrida, *op. cit.*, 119; Hegel, *Enciclopedia* § 458, nota.

25 Derrida, *op. cit.*, p. 121; Hegel, *Enciclopedia*, § 458. Aquí ‘símbolo’ significa representación de la fantasía, y no alude a la simbolización de los juicios reflexionantes.

El tiempo (interior) es, como observó Kant, lo que supera la diversidad espacial y la conserva con una unidad que en la exterioridad no tenía. La seriación o secuencialización de lo espacial, de lo exterior, de lo disperso, según lo anterior, lo actual, lo posterior, es lo que hace inteligible la experiencia externa. Numerar el movimiento según el antes y el después, como Aristóteles había definido el tiempo, es lo que permite a la inteligencia abarcar el espacio y todo lo que hay en él, en la exterioridad. Y eso es interiorizarla.

Mientras más cercano se mantiene el pensamiento a la exterioridad y a la dispersión de lo heterogéneo espacial y más se nutre de ella, mientras más cercano y familiar al símbolo se mantiene, más próximo está el espíritu a la naturaleza en cuanto que 'lo otro' y más próximo a su sí mismo en tanto que sustancia inconsciente.

En cambio, mientras más opera con el signo, más se centra en 'lo mismo': no en su sí mismo como origen extraconsciente, sino en su sí mismo como 'lo mismo', como lo primero pensado, en el signo como punto de partida de su ideación, o sea en esa temporalización interna que olvida o difumina las diferencias y las heterogeneidades de lo exterior y las diferencias entre la exterioridad y el proceso de ideación.

El lenguaje simbólico y el lenguaje ordinario en cuanto que débilmente formalizados y en cuanto que operan en ellos múltiples formalizaciones no sistematizadas, presentan un mundo organizado desde una multiplicidad de perspectivas según las actividades vitales del hombre, y el sujeto aparece disperso en la diversidad de lo relevante para él²⁶.

En el lenguaje simbólico aparece el mundo como lo que afecta inmediatamente al hombre, y aparece el hombre como disperso en la exterioridad.

El lenguaje de signos, en cuanto altamente formalizado, unifica el mundo y, correlativamente, unifica al sujeto desde el punto de vista de una relevancia en la que se integran algunas 'marcas' que operan en el lenguaje ordinario y se excluyen otras. Los lenguajes formalizados borran las 'marcas' y las relevancias y presentan un mundo objetivo y un sujeto objetivante. En el lenguaje ordinario el sujeto se sitúa en diferentes perspectivas a la vez y se encuentra desperdigado e ellas, disperso en distintos puntos, mientras que en los lenguajes formalizados está recogido en un punto desde el cual y en el cual lo integra todo según el tiempo interior.

26 Así es como aborda el estudio del sujeto la sociología fenomenológica. Cfr. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, y en esa línea se define el sentido común como ya hemos visto. Cfr. C. Geertz, *El sentido común como sistema cultural*, en *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 107.

En el lenguaje de signos aparece el mundo como aquello que afectó de diversos modos al hombre, como *una* interpretación de lo exterior en cuanto que anterior, y aparece el hombre como un intérprete, como un constructor de interpretaciones, que es como Nietzsche lo caracterizó²⁷.

El tiempo interior, a su vez, puede formalizarse de varias maneras. Como relato, en el cual el modo de recordar impone una formalización a la dispersión de la vida ordinaria. Como ciencia, en la cual lo dado en la exterioridad se formaliza según la necesidad de las relaciones causales y del cálculo. Como dialéctica, en la cual la vida y la ciencia se formalizan según la necesidad del proceso de la razón. En el caso del relato el sí mismo se representa como pluralidad de fenómenos unificados por el recuerdo, en el segundo como unidad de objetos unificados por las relaciones causales y numéricas y en el tercero como unidad del concepto que se despliega según las fases del proceso especulativo.

En el caso de la formalización matemática, “la imagen pura de todos los tamaños (*quantorum*) para el sentido externo es el espacio, pero la de todos los objetos de los sentidos en general es el tiempo”. La imagen de todos los tamaños sin ninguna cosa concreta imaginada es el espacio, y la imagen de todos los objetos sin ningún objeto concreto imaginado es el tiempo, o bien el número. El número indica la cantidad de experiencias que la subjetividad tiene sin retener nada de ninguna de ellas. Contar es producir tiempo interiormente²⁸.

El espíritu puede desplegar su tiempo interior en base al signo de varios modos. Mientras más se polariza en las “operaciones del entendimiento formal” de la matemática y el cálculo, más se dificulta o incluso se interrumpe “la interiorización del pasado, [...] la historia del espíritu, la reapropiación del lógos en la presencia para sí y en la parousia infinita”²⁹.

En efecto, el número es lo más opuesto al concepto tal como lo entiende Hegel, porque no solo no conserva las diferencias de los objetos numerados o pensados, sino que además también prescinde de las relaciones necesarias entre ellos en tanto que heterogéneos³⁰.

27 Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 85-108

28 *KrV*, B 182.

29 Derrida, *op. cit.*, p. 141.

30 “En tanto que es este pensamiento de la exterioridad, el número es al mismo tiempo la abstracción de la diversidad sensible; no ha guardado nada de lo sensible, sino la determinación abstracta de la exterioridad misma; es lo que se encuentra en él de más cercano al pensamiento; es el pensamiento puro del extrañamiento propio del acto de pensar” Derrida, *op. cit.*, p. 142; Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, cap. II de la 2ª sección “*El Quantum*” (El número, n. 11).

En el caso de la formalización dialéctica Hegel intenta no prescindir de la determinación de los contenidos heterogéneos y de las diferencias de lo numerado por el pensamiento. Intenta integrar las diferencias en un proceso que comprenda tanto las características físicas como las cualidades químicas de la materia inerte, tanto las características fisiológicas como las psicológicas de los organismo vivos, y tanto las configuraciones sociales y culturales del pasado como las del presente, para ofrecer, como alternativa a la concepción científico matemática del mundo, una concepción científico histórica.

Hegel no quiere hacer una ciencia exacta del cosmos físico, que es lo que la ciencia consigue. Quiere hacer una ciencia estricta y rigurosa de la historia humana, y para ello lo que enlaza no son signos matemáticos, sino conceptos dialécticos.

Kant había señalado antes la importancia que una historia científica tendría para “la unificación civil de la especie humana” y para poder ensalzar la magnificencia y la sabiduría de la creación “no sólo en el reino irracional de la naturaleza” sino también en el que “contiene los fines de todos los demás, la historia del género humano”. Pero no se atrevió a intentarlo por considerar que “semejante intención sólo produciría una novela”³¹, es decir, solo produciría una articulación del tiempo histórico no formalizada por el juicio determinante y las categorías que hacen posible la ciencia, sino formalizada por el juicio reflexionante.

Hegel sin embargo, encontró un procedimiento para hacerlo según el cual el juicio reflexionante, operando no según las categorías del entendimiento formal, sino según las propias de una lógica dialéctica, conseguía una construcción tan rigurosa como las de la ciencia positiva pero realizando la síntesis entre la metafísica y la historia. Así logró efectivamente hacer inteligible la historia.

Sin embargo, las críticas de Hegel a la concepción del mundo resultante de la polarización en las “operaciones del entendimiento formal” son las mismas que aparecen en los primeros críticos de la modernidad pero referidas también a la lógica dialéctica.

Ese es, en efecto, el sentido de la tesis, formulada en 1919, según la cual “la racionalización [...] ha producido el desencantamiento del mundo”³²; el de la tesis de 1935 de la “crisis de la ciencia como pérdida de su significado para la vida”³³, y el de la tesis de 1947 según la cual el pensamiento, en cuanto

31 Kant, *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Nova, Buenos Aires, 1958, pp. 54-55.

32 M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 199-200

33 E. Husserl, *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, § 2

instrumento de dominio y coacción es “naturaleza olvidada de sí” aunque la reflexión sobre su propio olvido, “el recuerdo de la naturaleza en el sujeto” puede convertirlo de nuevo en “instrumento de reconciliación”³⁴. A todas hemos aludido anteriormente y volveremos sobre ellas más adelante.

El pensamiento de la interioridad unifica el tiempo interior, el conjunto de las experiencias vividas, y las formaliza de un modo más o menos riguroso y más o menos completo, pero no se hace cargo del sí mismo humano más que en la medida en que éste comparece en sus experiencias. Y no se cuestiona por el origen del sí mismo o por su fundamento, porque no pertenecen al orden de la experiencia.

5.- Tiempo interno, subjetividad y exterioridad.

Lo que hay de común en la temporalización en la que el espíritu formaliza la naturaleza mediante la lógica formal y los signos matemáticos, y la historia y la metafísica mediante la lógica dialéctica, es una determinada relación del entendimiento epistémico con la subjetividad.

La matemática y la dialéctica operan formalizando sus contenidos según el tiempo interior. La geometría es una esquematización temporal de los contenidos espaciales; al definir que un punto genera una recta, una recta genera un plano y un plano genera un volumen, se lleva a cabo una genética de la geometría, una historia del modo en que el espíritu crea sus propios escenarios.

A su vez, la dialéctica genera también la historia; a partir de la primera determinación del espíritu por un contenido particular, a partir de las primeras mimesis simbólicas, produce los escenarios que en sucesivas fases constituyen las culturas, las épocas y los momentos de la reflexión.

En el caso de la geometría y la dialéctica los escenarios son casi portátiles, porque el espíritu los lleva siempre consigo; no se quedan atrás, como el espíritu de Hegel deja detrás y afuera África y Asia, y además a oscuras, sino que se los lleva consigo. En esta perspectiva el espacio y el tiempo no son dimensiones efectivas de la realidad, sino formas generadas por el pensamiento o bien formas *a priori* de la sensibilidad.

34 M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 92-93.

La historia universal como historia de Europa no es del orden del tiempo físico ni del espacio físico, sino del tiempo interior de los pueblos que la habitan y de ese espacio interior que son las ciudades.

El pensamiento traza su campo de juego, que Kant siguiendo la tradición llama categorías, y que son los modos de ser (de ser objeto, de constitución objetiva) en cuanto que se deducen de los modos de pensar y de decir. Kant no dice que lo traza luego, y Hegel tampoco, sino más bien que el pensamiento está pilotando todo el proceso desde que empieza a haber percepciones en el exterior y seriación de lo percibido en el interior, y que lo percibido concuerda con las categorías porque para el entendimiento entender significa clasificar series de secuencias fenoménicas según lo que puede ser pensado y dicho, o sea, según las categorías³⁵.

Como en el planteamiento aristotélico, ser se dice de varias maneras, pero sobre todo se dice de la sustancia, e igualmente la pluralidad de sustancias se vincula mediante la categoría de relación causal, cantidad, etc. La unidad del todo, en lugar de quedar remitida al ser supremo como motor inmóvil, queda remitida al sujeto trascendental o al espíritu, que también es el ser supremo indiscerniblemente humano o divino.

En el caso de Kant el sí mismo nouménico no queda incluido en las construcciones del entendimiento epistémico en cuanto no es representable según ellas y no se alcanza en ningún tipo de reflexión. Pero la universalidad y trascendentalidad de dichas construcciones, de la ciencia y la moral, se presentan como provenientes del yo trascendental y, como él, al margen de los avatares de la historia. Por eso la ciencia y la moral se presentan como a cubierto del devenir histórico, y el yo trascendental comprometido en ellas como su garante irrepresentable. Las formalizaciones científicas, metafísicas y dialécticas aparecen así como pertenecientes al tiempo trascendental más que al tiempo físico y al histórico, lo que provoca los problemas que detectó Dilthey y que luego retomaron Heidegger y Gadamer³⁶ y tantos otros.

En el caso de Hegel el espíritu tampoco queda subsumido en las representaciones del entendimiento epistémico, y la ciencia y las épocas tienen el carácter de un tiempo físico e histórico, pero tanto el sí mismo como los cons-

35 En concreto, dice: "Los esquemas no son, pues, más que *determinaciones del tiempo* realizadas *a priori* según unas reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes aspectos del tiempo: *serie, contenido, orden* y, finalmente, *conjunto*, en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles". I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, B 184-185. Las cursivas son de Kant.

36 Cfr. W. Dilthey, *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, tr. de E. Imaz, FCE, México, 1944, pp. 153-174; M. Heidegger, *Ser y tiempo*, tr. J. Gaos, FCE, México, 1974, § 77; Cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, tr. Ana Agug y R. Agapito, *Sígueme, Salamanca*, 1977, cap. 7.

tructos epistémicos, la ciencia y la historia, sí quedan subsumidos en la razón en tanto que espíritu que en la actividad especulativa alcanza una reflexión completa sobre sí mismo.

Las construcciones son particulares y contingentes desde el punto de vista del entendimiento y de la conciencia, pero no desde el de la razón y el espíritu. Y como la razón y el espíritu se hacen transparentes para sí mismo en lo que Hegel considera el apogeo de la modernidad (o sea, en el idealismo), la subjetividad moderna aparece, junto con la ciencia y la autoconciencia histórica modernas, representada también con la universalidad trascendental del *noûs* o del espíritu.

No se trata de que no tenga sentido ni utilidad ese modo de gestionar el conocimiento, de que no tengan sentido la matemática y la ciencia moderna en general, o de que no lo tenga la historia moderna con todos sus logros, que lo tienen precisamente como lo que Hegel llama historia de la libertad. Se trata de que por ese procedimiento el origen originante informalizable y la sustancialidad viva del sujeto han sido olvidadas y ha quedado cancelada su referencia a ambos, y eso, que no era perceptible en el apogeo de la *epistème* moderna es máximamente perceptible y relevante en la crisis de la modernidad.

La peculiar relación del entendimiento epistémico con la subjetividad, propia de la formalización científica y de la formalización histórica dialéctica, consiste en que la subjetividad queda integrada como punto de partida o momento cero del proceso de ideación interna, referida a él y concebida e interpretada según él, y arrancada, emancipada y cada vez más alejada de lo otro, del fuera o del más allá de la conciencia. La subjetividad se representa a sí misma como fundamento del objeto primero y como objeto ella misma después.

De ese modo, no se advierte un diferente sentido del tiempo que es clave en otros planteamientos, y en el cual no se despliega según un proceso interno como ciencia, como dialéctica ni como relato, sino en el que el tiempo es aludido como comienzo propio de la subjetividad en clave 'espacial' en calidad de lo que queda 'fuera' de ese proceso interno.

Es a ese comienzo al que alude Agustín cuando se refiere a Dios como principio originante de la propia subjetividad en términos de recuerdo. Con ello significa que lo que media entre Dios y él no es un proceso de ideación interna, un razonamiento o un proceso lógico, sino tiempo real³⁷.

37 Cfr. San Agustín, *Confesiones*, libro X, exclusivamente dedicado a la memoria de Dios.

Es también a ese comienzo al que se refiere Nietzsche cuando, captando la imposibilidad de asumir ese principio en el tiempo interior sostiene: “Esto, y nada más que esto, es la venganza en sí misma: la repulsión de la voluntad hacia el tiempo y su ‘fue’”³⁸.

En ambos casos el recuerdo es el modo de captación del tiempo real y un modo de articular la experiencia interna no formalizado según el entendimiento epistémico ni la reflexión dialéctica, no según un proceder científico susceptible de argumento y demostración, sino según un proceder simbólico susceptible de persuasión. Y en ambos casos se trata, a diferencia del tiempo formalizado por la matemática, la lógica formal o la dialéctica, de un tiempo real.

Las diferencias entre aquello que no es homogéneo, entre las alteridades, se capta más en su especificidad precisamente en la referencia a lo exterior o heterogéneo. Para ello la relación entre las diferentes cosas y eventos, y entre los diferentes géneros de cosas y eventos, ha de establecerse según un pensamiento analógico y simbólico más que según un pensamiento mensurante y calculante y más que dialéctico.

Así pueden lograrse sistemas categoriales mediante procesos simbólicos y analógicos apoyados en la realidad empírica y en la percepción, o bien mediante procesos en los que opera el libre juego de las facultades, como por ejemplo los que pueden venir dados por la *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* y *sympathia*.

Abrir el proceso del libre juego de las facultades, de la simbolización o de la analogía es, de entrada, prescindir del tiempo y el espacio formalizados al modo único de Kant primero y de Hegel después, y luego, o bien partir del espacio y el tiempo formalizados según procedimientos diferentes, o bien generar una multitud de espacios y tiempos heterogéneos.

En ese caso, las categorías y los distintos géneros de ser no vendrían dados unos después de otros, según el esquematismo y la deducción trascendental o según la dialéctica, sino más bien mediante las modalidades de una cierta cartografía y de las actividades narrativas irreductibles al gran relato de la formalización única, y las representaciones del sí mismo también.

Esto lleva consigo algunas alteraciones respecto del planteamiento kantiano y hegeliano. El sujeto trascendental, “la simple representación *intelectual* de la espontaneidad de un sujeto pensante” puede no ser necesaria y universalmente válida en cuanto a su actividad formalizante, y su función puede desempeñarla un sí mismo que es poder y vida, pero no yo trascendental.

38 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, ‘De la redención’, Aguilar, Buenos Aires, 1974, p. 321.

En ese caso puede haber una pluralidad de unidades empíricas de la aperccepción, en las que 'la naturaleza', a través del 'genio' de enteras poblaciones diversas, genere concepciones heterogéneas, o sea culturas diferentes.

Esto puede ocurrir y ocurre, sin que tengamos detectado, formulado y acuñado de una vez por todas, un *a priori* que permita la traducción de unos a otros o la convertibilidad de unos y otros, y sin que tengamos un procedimiento dialéctico para unificar todos esos espacios y tiempos heterogéneos en una síntesis del espíritu que muestre a la naturaleza y a las culturas como su sí mismo en una parousia infinita. Todo eso constituye el descubrimiento de Dilthey y el punto de partida de lo que después ha sido la hermenéutica³⁹.

6. El saber de lo distante. La metáfora.

En el siglo XX las ciencias del espíritu y las ciencias sociales pasaron a roturar un nuevo ámbito que puede denominarse el de las ciencias cartográficas. En efecto, han abordado el examen de espacios culturales y sociales diferenciados mediante relatos particulares, que dan cuenta de un sí mismo subjetivo cuya temporalización tiene cierta autonomía respecto de las de otros.

Adoptan frecuentemente el punto de vista simbólico o el punto de vista hermenéutico, y no tienen por objeto la sociedad humana ni la historia universal, sino a lo sumo una multiplicidad de escenarios inconexos o "islas de historia". Aunque por una parte ello cancele el esquema de una trayectoria humana unitaria como la que Durkheim suponía, por otra permite desarrollar dichas ciencias en las mismas claves, pues, aunque cada sociedad tenga su propia vida y su propio curso, sin embargo, las sociedades similares son comparables tanto en su historicidad como en su estructura⁴⁰.

Según este enfoque cartográfico, las ciencias sociales no operan temporalizando a partir de un único sí mismo subjetivo, sino que se desarrollan según las diversas formas de la similitud, mediante la conjetura, la metáfora y, en general, mediante la construcción o *poiesis* de un posible sentido (una de cuyas variantes es la formulación de una hipótesis). Por eso utilizan, en

39 El fundamento de todas las representaciones históricas no es preciso que sea una "representación intelectual de la espontaneidad de un sujeto pensante", pues "en la esforzada inmersión del yo en sí mismo, no se encuentra a sí mismo como sustancia, como ser, como dado, sino como vida, actividad, energía" W. Dilthey, *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, FCE, México, 1944, p. 182.

40 M. Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 49.

sustitución de las categorías de sustancia y causa, las categorías de sistema, función, juego, drama, relato o símbolo⁴¹.

El saber cartográfico se constituye mediante el salto de un espacio a otro. En ese salto hay una ganancia de saber, pero para comprenderla hay que examinar más de cerca ese salto, y retomar el tema de la signación donde lo habíamos dejado.

La infraestructura del concepto de “demostración” es de índole temporal y la del de “similitud” de índole espacial. Una secuencia lógica, si se sigue paso a paso, es concluyente, demostrativa. Y lo es precisamente en tanto no da saltos. Dar saltos es llevar algo de un sitio a otro sin pasar por el medio, llevar más allá de un modo inmediato. Eso se puede expresar en griego con la palabra *metáfora*, derivada del verbo *metaféro*, que significa 1) acarrear, transportar 2) cambiar, alterar, y 3) en la *Retórica* de Aristóteles, usar una palabra con sentido cambiado, usar una metáfora⁴². Metáfora es el uso de un significante que tiene un significado para referirlo a otro ‘queriendo decir’ de otra manera.

Si se pudiera pasar de un género del ser a otro contando, mediante una secuencia numérica, como resultado necesario de haberla agotado, y así sucesivamente, o mediante oposiciones de contrarios, estaríamos muy seguros de que hemos agotado todos los géneros del ser y del decir. Pero algún lógico y algún metafísico podría objetarnos que “en realidad” no hemos salido del mismo género, porque la numeración es por definición numeración de lo homogéneo, y porque los contrarios pertenecen al mismo género.

Para pasar de un género a otro hay que dar un salto, encontrar un nuevo comienzo y proseguir, y para establecer relaciones entre elementos de distinto género hay que saltar también. Y eso no es solamente cierto para establecer relaciones entre los géneros metafísicos de sustancia y número y entre los de número y cualidad, o entre los géneros antropológicos de relatos y ritos particulares y los de poder sagrado y moneda, sino también entre los géneros matemáticos del álgebra y la geometría y los de la geometría y el cálculo infinitesimal. Lo que se produce en todos los casos es una metáfora.

Pero es que precisamente eso era lo que ocurría en el proceso de ideación interna o de temporalización en el que se generan los signos, los signos arquitectónicos como las pirámides, los signos verbales con los que se construyen los relatos, y los signos numéricos con los que se calcula el grano que hace falta para alimentar a 500.000 personas durante un año.

41 Cfr. C. Geertz, *Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social, y El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno*, en *Conocimiento local*, cit., pp. 31-50 y 173-193.

42 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, voz, “metaphero”.

En todos los casos el grupo de signos determina a la cosa desde un punto de vista extrínseco a ella y que hace relación a lo que los seres humanos estiman relevante para ellos según las circunstancias, a lo que tiene sentido. Eso es precisamente formalizar, encontrar el sentido.

Pero, según se dijo, aunque la realidad esté formalizada de suyo, no lo está desde el punto de vista de la existencia y la supervivencia humana. Desde ese punto de vista no tiene sentido de modo inmediato ni evidente. Por eso hay que encontrárselo y, una vez encontrado, hay que marcarlo. Hay que signar la realidad, cada dimensión y cada elemento de lo real, haciendo perceptible el sentido que la existencia y supervivencia del grupo humano. Y eso es generar un ordenamiento socio-cultural, hacer emerger un cosmos a partir del caos, inventar un lenguaje.

Pues bien, si el signo determina a la cosa desde un punto de vista extrínseco a ella, no hay manera de establecer en cada caso qué es "lo propio" sino solamente qué es "lo figurado". En efecto, aunque hay un saber que se ocupa de los principios del lenguaje, del arte y de la matemática, y, en general, de los principios de los diversos saberes y del suyo propio, que es la filosofía, la temporalización interna en que consiste el saber, comienza en cada caso con "lo figurado".

La filosofía arranca como articulación interna del lógos, y no percibe "lo propio" más que como "una mancha ciega o de un centro de sordera". En primer lugar porque el filósofo nunca encontrará como propio del punto de partida lo que él ha puesto como figurado. En segundo lugar, porque las oposiciones fundamentales de la metaforología filosófica, a saber, *phýsis/teknè*, *phýsis/nómos*, sensible/inteligible, espacio/tiempo, significante/significado, etc., se han producido mediante procesos metafóricos, a través de los movimientos de creación de tropos, y no a través de un proceso filosófico reflexivo y autoconsciente, por lo cual no constituyen un lenguaje 'propio'.

Para disponer de un lenguaje filosófico 'propio', que pudiese aspirar legítimamente a un rigor superior al del lenguaje ordinario o al del lenguaje poético, habría que dar cuenta, en primer lugar, de la diferencia entre lo 'propio' y lo 'no-propio'. En segundo lugar, de los lenguajes y conocimientos generados en uno y otro campo. En tercer lugar, y sólo entonces, se podría dar cuenta de las oposiciones filosóficas consideradas 'fundamentales', 'estructurantes' y 'originarias'.

La tesis principal de la filosofía habría de ser la de la incognoscibilidad de la "oposición entre lo propio y lo no-propio, de la esencia y del accidente,

de la intuición y del discurso, del pensamiento y del lenguaje, de lo inteligible y de lo sensible, etc.”⁴³

De este modo Derrida, como él mismo señala, radicaliza y explicita completamente las tesis formuladas por Nietzsche en el opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y pone de manifiesto la carencia con la que se estrena la filosofía⁴⁴. Pone de manifiesto hasta qué punto el relato platónico sobre el *eros* filosófico como hijo de *poros* y *penía*, el recurso y la pobreza, constituye, en tanto que metáfora, una expresión propia de lo que es la filosofía.

Hay, pues, una falta original del conocimiento que, a pesar de las críticas de Adorno y Horkheimer, podría no ser el esquematismo, y que, a pesar de las críticas de Husserl y Heidegger, podría no ser la actitud teórica y la objetividad.

Es una falta original que quizá no afecta al conocimiento formal de los primeros principios pero sí al conocimiento real. Una falta que afecta por igual a la esquematización y a la simbolización, a los juicios determinantes y a los reflexionantes, al cálculo, a la analogía y a la dialéctica, y que consiste en que no tenemos acceso cognoscitivo a realidad alguna tal como es en sí.

En esa situación, la ventaja del juicio determinante y de la argumentación lógica es que permite una construcción consistente y segura, y la ventaja del juicio reflexionante es que permite el descubrimiento de nuevos géneros y nuevas vías de formalización.

Hegel, al concluir sus seriaciones de las épocas en la modernidad, señaló allí el fin de la historia, y el comienzo del caos, es decir, la imposibilidad de continuar haciendo inteligible el acontecer según una secuencia unilineal.

Pero puede suceder que la emergencia y consolidación del *lógos* que tuvo lugar con el nacimiento de la ontología griega, vuelva a reproducirse ahora, y que ante una nueva multiplicación de los escenarios se requiera formalizar el mundo o los mundos en un ejercicio del pensamiento también nuevo.

En tal caso, este ejercicio nuevo del pensamiento habría que llamarlo, más que débil titánico, aunque en ningún caso inocente, lo que constituye cabalmente el programa de Heidegger al comienzo de su obra. “Es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del

43 J. Derrida, *La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico*, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 268-269.

44 Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000. Cfr. D. Innerarity, *La seducción del lenguaje: Nietzsche y la metáfora*, en “Contrastes”, III (1998), pp.123-145.

contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante”⁴⁵.

En ese retorno generalizado a la simbolización, al pensar poético y a la metáfora, o sea, al conocimiento de lo distante e incommensurable, a lo incapaz de desarrollo y desmesurado, porque no hay medidas para ello o porque las que había resultan insuficientes, tendríamos un retorno al principio muy peculiar.

7.- Tópica y categorías.

Gadamer dice que Hegel hizo inteligible la historia, y Habermas que Gadamer urbanizó la provincia Heidegger, es decir, que formuló su pensamiento en los términos de la filosofía académica.

Heidegger enlaza con una manera diferente de ejercer el pensamiento, y con un mundo anterior al de la organización unidireccional y ‘burocrática’ del lenguaje filosófico, anterior a la “interpretación técnica del pensar”, a saber, el mundo de los presocráticos. Así recupera el pensamiento que enseña a aprender lo que se ha perdido y que ya ni siquiera se echa de menos. Por eso cuestionaba el planteamiento kantiano preguntándose “qué significa pensar” y, más radicalmente, hablar.

Un despliegue brillante de Heidegger, por una parte, fue, en compañía de Nietzsche, la reflexión sobre la doctrina de la verdad según Platón y sobre la doctrina de la objetividad según Hegel. Por otra parte, un despliegue contundente fue, en compañía de Hölderlin, el examen de la escisión entre *lógos* de un lado y *páthos* y *êthos* de otro producida en el desarrollo de la retórica griega, y el de la escisión entre lo bello y lo sublime. Así podía reunificar verdad y afectividad, y poner de nuevo al “lógos” a cubierto de toda *reductio ad humanum*.

“La caracterización del pensar como *theoría* y la determinación del conocimiento como un comportarse ‘teórico’ acontece ya dentro de la interpretación técnica del pensar [...] Desde entonces está la ‘Filosofía’ en el constante apuro de justificar su existencia frente a las ‘ciencias’ [...] Este empeño es re-

45 M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit. p. 33.

nunciar a la esencia del pensar [...] El ser como elemento del pensar ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar⁴⁶.

Que el pensar se comprenda a sí mismo y se ejerza técnicamente significa que se lleve a cabo como aplicación automática de un entendimiento epistémico categorizante que impiden la percepción y la comprensión del ser, el poder, etc., por el procedimiento de impedir la pregunta por la génesis de esas categorías y por la posibilidad de sistemas categoriales alternativos.

La indagación sobre la legitimidad de un sistema categorial requiere ejercer el pensamiento de un modo no condicionado por tal sistema y por lo que se supone que es el proceso automático de su constitución, buscando otros puntos de partida, otros *topoi*. La tópica puede basarse en las diferentes perspectivas formalizantes que operan en el lenguaje ordinario o, más radicalmente aún, en los supuestos cuasi-ontológicos implícitos en esas perspectivas, con lo que resulta una especie de tópica pre-ontológica o una especie de poética trascendental.

Como ya se ha señalado, en el tránsito de la mimesis ritual a la mimesis poética se produce una autonomización del lógos que, en el periodo que va de Gorgias a Aristóteles, se consolida como divisoria entre lógica, poética y retórica.

Según esta divisoria, del lado de la lógica quedaba la verdad (*alétheia*) en conexión con los procesos veritativos de demostración (*apódeixis*). Del lado de la poética quedaba la acción moral (*êthos*), y del lado de la retórica la afectividad (*páthos*), que podía ser disgregada o congregada mediante los procesos de persuasión (*peithô*) y, a partir del Pseudo-Longinos, referirse a lo sacral de la antigua mimesis ritual en la forma de lo sublime (*hýpsos*).

Al separarse el pensar, el actuar y el padecer, quedaron separados también la verdad, el valor y la persuasión, y ninguno de los tres podía mantener ya las características anteriores a la autonomización⁴⁷. Menos aún cuando la lógica, que se desarrolla en clave bivalente, establece que lo que no es verdadero es falso⁴⁸, de modo que el bien, la belleza y la persuasión quedan en situación de extrema indigencia respecto de la verdad.

46 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 13-14.

47 Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994, cap. 3, 'La persuasión y la retórica de los sofistas'.

48 Se puede construir una lógica polivalente a partir de los presupuesto aristotélicos, pero Aristóteles no lo hizo. Lo ha hecho Niels Offenberger, *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. IV, Georg Olms ed., Zürich-New York, 1990. Cfr. Alejandro G. Vigo, *Aristóteles y la lógica polivalente. Acerca de la reconstrucción de la asertórica aristotélica por Niels Offenberger*, "Philosophica", 15, 1992, pp.266-275.

Como también quedó señalado, Hegel entiende el símbolo, en el mismo sentido que Kant, como el modo artístico de lo sublime, como lo que alude a lo sublime sin poder encontrarle una forma adecuada, sin conmensurarlo con una forma que le sea propia. Hegel no sólo lo asimila al principio oriental, sino también, y más especialmente, a la concepción judía, “donde es imposible trazar de Dios una imagen suficiente cualquiera”, y donde se da la máxima oposición entre divinidad y forma⁴⁹.

Pues bien, ahí es donde Heidegger pretende ejercer el pensamiento, en el momento anterior a la autonomización de los diferentes ámbitos culturales que tiene lugar en el proceso que va de Gorgias a Sócrates y a Aristóteles. Al pensamiento presocrático no le alcanza la consumación hegeliana de la autonomización y articulación de los ámbitos en la historia universal, porque es un pensamiento que opera antes de la autonomización del lógos, y por eso mucho menos le alcanza el fin de la historia y la muerte de Dios⁵⁰.

Heidegger no cree que el proceso concluido sea reversible, que se pueda o se deba deificar nuevamente el viejo lógos. Cree que se abren nuevos horizontes si el pensar se ejerce según el momento anterior a la separación entre lógica, poética y retórica, o sea, anterior a la separación entre *alétheia*, *agathós*, e *hýpsos* y *peithó*.

“Los dioses que ‘ya estuvieron’, solo ‘vuelven’ en el ‘momento oportuno’; o sea cuando los hombres cambian en el lugar debido y del modo debido. De ahí que Hölderlin diga [...] ‘...No lo pueden todo los celestiales. Por ejemplo: los mortales llegan primero al abismo. El rumbo cambia con estos’”⁵¹.

Lo sublime y lo pavoroso son, en efecto, lo impensable según la sustancia y la causa, porque, al igual que lo cómico y lo irrisorio, son la descubierta del pensamiento en lo descategorizado y lo incategorizable. Lo sublime, precisamente por eso, no se alcanzan mediante la aplicación de ninguna regla o mediante el automatismo de ningún esquema, sino mediante saltos entre lo distante, mediante metáforas que evocan lo diferente. Por eso en la filosofía de Heidegger, y en virtud de una excesiva radicalización “el carácter comunicativo de su proceder permanece evocativo, o sea, que en el lector han de

49 Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, ed. de Alfredo Brotóns, Akal, Madrid, 1989, “El simbolismo de la sublimidad”, p. 275.

50 “La frase ‘Dios ha muerto’ significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó” M. Heidegger, *La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’*, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979, p. 180.

51 M. Heidegger, *¿Para qué ser poeta?*, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979, p. 223.

evocarse por medio de las palabras aquellas relaciones esenciales que el autor ha visto"⁵².

Las metáforas no constituyen una construcción lógica que pueda denominarse demostración o argumento demostrativo cuyo resultado se pueda denominar 'conclusión'. Son una elaboración verbal resultante de una intuición o de una inspiración, que constituye un *topos* o un lugar del discurso al que el pensamiento accede, En tal acceso tiene lugar un acontecimiento que se denomina *persuasión* si la metáfora pone al pensamiento en relación con una alteridad real nouménica, que interpela no sólo ni primordialmente al *lógos* intelectual, sino también al *êthos* y al *páthos* humano⁵³. El procedimiento de elaboración de esas formas verbales es lo que se denomina poética a partir de Aristóteles, y el procedimiento de referir a ellas el *lógos*, el *êthos* y el *páthos* humano retórica.

El pensar poético y retórico no es la aplicación y articulación lógica de las categorías, ni la seriación de lo categorizado en el tiempo interno de la presencia intelectual, que se basa en una metafórica de lo sustentante y de lo distendido linealmente. Es la elaboración de una metafórica y una tópica siempre renovadas, que por serlo acogen lo diferente y distante y obligan al pensamiento a referirse a lo exterior, a lo que está más allá, y a que se haga cargo de ello en unos términos en que la mismidad de la ideación interna queda neutralizada.

Desde luego, cualquier ideación parte de una metafórica, pues la generación de cualquier metáfora ya es ideación. Pero mientras se opera poéticamente y tópicamente la formalización no se desarrolla en una dirección unilineal, pues la inteligencia atiende a una pluralidad de principios que marcan diferentes direcciones posibles y en las cuales el sentido y la valoración de lo percibido es compartido con otros. Por eso la autoconciencia que se determina desde la tópica es una autoconciencia a la vez individual y plural, como la que según se ha visto describe Hobbes, y no una autoconciencia solipsista como la que se determina desde la *epistéme* según el binomio sujeto-objeto.

52 E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, Madrid, 1993, p.130. "Con Heidegger nos encontramos en una situación metódica completamente distinta [de la de Wittgenstein]. Pues el ya se propone cuestionar el fundamento de los conceptos y estructuras tradicionales por medio de un método descriptivo y volviendo a los 'fenómenos'. Y en esto hay ido mucho más lejos que la filosofía lingüístico-analítica. Pero como a su método descriptivo le faltó un criterio de prueba, sus pensamientos [...]se quedaron en tesis intuitivas no demostradas que, por eso, necesitan el examen lingüístico-analítico", *ibidem*. p. 129. Tugendhat discrepa abiertamente de Heidegger en cuanto a la convicción de que toda la filosofía, y en concreto la del propio Heidegger, se puede exponer de modo proposicional.

53 Cfr. G. Carchia, *La 'retórica' de Aristóteles: dialéctica y magia*, en *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 97 ss.

La autoconciencia que se constituye en base a la tópica tiene así como fundamento no un yo trascendental, sino el sentido común no sistematizable que proporciona el instrumental básico para la comprensión del sí mismo y del mundo en una articulación indisociable. A su vez, en la medida en que el sentido común y la tópica confieren los significados al lenguaje ordinario y lo constituyen como tal, puede decirse que, en esta perspectiva, la función del yo trascendental pasa a ser desempeñada por el lenguaje, que se muestra así como un “*factum* trascendental en devenir” según la expresión de K.O. Apel⁵⁴.

Un *factum* trascendental en devenir no se deja deducir y tampoco totalizar especulativamente, y por eso permanece constantemente abierto a la exterioridad y a la pluralidad. Precisamente el

“carácter en último análisis histórico-empírico de los lugares comunes en cuanto aprioris materiales de la comunicación pública realizada por la retórica explica la imposibilidad de extraer cualquier sistemática, no sólo de orden formal, a partir del elenco heteróclito y extraño construido por Aristóteles [...] En este tipo de elenco [de la *topica minor*] hay, en otros términos, una especie de implícita infinitud metonímica, que se origina precisamente por la potencial inagotabilidad de la experiencia. En cuanto la aprioridad del *koinos* se extrae, en innumerables ocasiones, a partir de una dimensión cualquiera de la tradición o de lo vivido, su tematización no puede desarrollarse sino en el espacio de la dispersión y de lo heteróclito”⁵⁵.

El pensamiento poetizante y retórico no opera sistematizando en una historia universal según las categorías de sustancia y sujeto. Cuando se procede deduciendo de lo anterior o infiriendo a partir de ello e integrando, no hay propiamente discontinuidad y la mismidad de la ideación interna se mantiene inalterada. Lo sublime, lo pavoroso y lo cómico no son procedimientos para integrar ‘lo otro’ en ‘lo mismo’, pues en ese caso no hay necesidad ni posibilidad de indagar en las codificaciones espaciales del sí mismo divino, cósmico ni humano, no se abren en realidad esas vías de lo sublime, lo pavoroso y lo cómico, y el pensamiento sigue en dirección unilineal.

54 “En la tópica, en cuanto concepto central de la orientación lingüística de la retórica, se delimita el horizonte semántico del orador en referencia a una pragmática fija de las necesidades y de los fines humanos en general. La poesía (como también la filosofía y la religión y asimismo el mito) abre y funda, en primerísimo lugar, la efectiva posibilidad de interpretar al hombre y al universo, posibilidad sobre la cual la retórica y la política de cada época conmensuran su propio acierto” K.O. Apel, *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 45. Cfr. H.G. Gadamer, *Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje*, en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

55 G. Carchia, op. cit. p. 107. Cfr. W. Wieland, *Norma y situación en la ética aristotélica*, en Alejandro G. Vigo ed., *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, Anuario filosófico, XXXII/1, 1999.

Capítulo 9

MODELOS DE REALIDAD Y MODELOS DEL SI MISMO

1.- El modelo greco-ilustrado de realidad.

Una geometría es un modelo teórico de espacio, una física un modelo teórico de universo, y una metafísica un modelo teórico de realidad. Desde comienzos del siglo XX se acepta que no hay ninguna geometría que coincida perfectamente con el espacio real, ni tampoco ninguna física que corresponda exactamente al universo real, y lo mismo puede decirse de los modelos teóricos de desarrollo económico, de procesos patológicos, etc.

El estatuto de la filosofía, el saber que se busca, aunque puede diferenciarse de los demás saberes por las características de sus principios y por el modo de referirse a ellos, y aunque pueda diferenciarse de toda *epistémé* en cuanto que es un cierto saber 'absoluto' en los términos en que señaló Aristóteles¹, no escapa a la condición de concepción humana, de elaboración del intelecto humano.

Gran parte de la filosofía occidental está elaborada según el modelo teórico de la primacía de la sustancia, es decir según el modelo onto-teo-lógico al que nos hemos referido al principio de este estudio, según la denominación que le dio Heidegger en 1957², y según la sistematización aristotélica de los sentidos del ser.

No hay en la historia de la filosofía occidental muchos modelos teóricos alternativos, o bien si los hay apenas están desarrollados, porque el modelo teórico de la sustancia ofrecía siempre recursos y virtualidades suficientes para pensar los problemas de cada momento³.

A partir de la gran sistematización aristotélica, la constitución onto-teo-lógica de la metafísica consiste en la ontologización y personificación de Dios determinado como el ser supremo, como ente supremo, al que se concibe como sustancia tripersonal, según un proceso al que se ha aludido anteriormente. Las claves para la comprensión de Dios son, consiguientemente-

1 Aristóteles, *Metafísica* I, 2.

2 M. Heidegger, *La constitución onto-teológica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

3 Sobre la relación del modelo sustancia-accidente con el modelo sujeto-objeto y su rendimiento en la filosofía occidental, cfr. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, cit.

te, por una parte, las categorías de sustancia y causa aplicadas al ser supremo y a su relación con los seres creados, y, por otra, las propiedades trascendentales del ser⁴, y esas son también las claves para la comprensión del sí mismo humano.

Tras el descubrimiento griego del logos, la pluralidad de los fenómenos y fuerzas del cosmos, que estaban referidas a las “fuerzas supremas” como divinidades no definidas, según relaciones que tampoco estaban definidas, se unifican en torno a una noción una y única, que primero es el ‘agua’ de Tales de Mileto y lo ‘indeterminado’ (*apeíron*) de Anaximandro, y después el ‘ser’ de Parménides. En todos los casos la noción de lo primordial es conceptualizada con caracteres divinos y descrita en himnos y poemas de estilo evocativo e invocativo.

La noción de ‘ser’ de Parménides tenía notables ventajas sobre las demás porque permitía expresar, en términos predicativos, la pluralidad de lo real y de lo posible reducida a la unidad del plano representativo de la generalidad abstracta, que se consolidaba con la emergencia del derecho abstracto, la homogeneización monetaria y la autonomización de la estética, como se ha indicado anteriormente.

Aristóteles llevó a cabo una unificación de esas formulaciones estableciendo como primer sentido del ‘ser’ la categoría de sustancia (*ousía*), definiendo la correspondencia o conmensuración entre los modos de ser y los modos de decir, y sistematizando los usos del logos. De ese modo quedó establecido que ‘ser’ quiere decir existir en sí mismo como algo determinado, como una ‘forma’ o ‘esencia’, que cuenta con su propia fuerza para mantenerse existiendo y actuando, con su ‘naturaleza’, y que la realidad es un conjunto de seres, de sustancias, diferenciadas e irreducibles entre sí.

La unificación de todas las diferentes ‘sustancias’ se logra en el pensamiento neoplatónico y cristiano mediante la categoría de ‘relación’, de entre cuyas variedades la de ‘principio’ y ‘causa’, definidos como aquello de lo que algo procede de alguna manera, permite jerarquizar las realidades según su procedencia y dependencia.

La primacía de la sustancia se corresponde con la primacía del acto, que para Aristóteles tiene tres sentidos: *kínesis* (movimiento), *entelécheia* (esencia, forma y fin) y *prâxis* (acción, operación)⁵. En la medida en que el intelecto (*nôus*), “la facultad de captar formas”⁶, gracias a su *prâxis* propia, puede articular esas formas mediante proposiciones en congruencia con las conexiones fenoménicas, el intelecto al pensar expresa en palabras el logos que rige la

4 Cfr. R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 199-206

5 Cfr. R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, cit. cap. 5, 6 y 7.

6 Aristóteles, *De Anima*, 429a 15

realidad. El logos es así el logos del ser y, a la vez, el logos del pensar, y las reglas de articulación adecuada del logos son las reglas de constitución de la ciencia (*epistème*) y por tanto de obtención de la verdad.

La correspondencia entre acto, sustancia y ser veritativo da lugar a la ciencia y a la verdad en aquellos ámbitos en que se trata de las realidades “que son siempre de la misma manera y no dependen del actuar humano”, y que son el objeto de “la parte científica del alma”, mientras que “la parte deliberativa” se ocupa de “las cosas que pueden ser de otra manera” y que son objeto de la producción (*poiésis*) y de la acción (*prâxis*)⁷.

La acción y la producción no corresponden pues al ser en el sentido de la sustancia y de lo verdadero, sino en el sentido del accidente y de la potencia (*dýnamis*), puesto que se trata de actos no en el sentido de entelécheia, sino en el sentido de movimiento (*kínesis*) y de acción (*prâxis*). Por eso tampoco les corresponde un logos estrictamente verdadero en el sentido de la *epistème*, sino un logos ‘deficiente’, que es el que Aristóteles señala para el arte en general (*téchne*), y para la poética y la retórica en particular, según ha quedado señalado.

De entre todos los intelectos hay uno que es el supremo, que comprende todas las formas y también la suya propia, que es la vida en grado sumo. “Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto”⁸.

A Aristóteles no se le ocurrió decir que si Dios podía conocer todas las formas podía igualmente generarlas o crearlas de la nada, aunque sí que la meta (el fin, *télos*) de todas las sustancias era asemejarse a la divina. Por eso el modelo ontológico griego ofrecía virtualidades para conceptualizar el contenido del mensaje cristiano, de manera que la dinámica de la historia de la salvación podía quedar acogida en la dinámica ontológica.

Por otra parte, a Aristóteles tampoco se le ocurrió que el vivir de Dios pudiera parecerse al vivir humano, y que consistiera en querer, sentir, actuar libremente en el mundo, y, aún antes, actuar libremente para crearlo. Pero a los pensadores cristianos, desde Justino y Clemente a Tomás de Aquino, sí, y siguiendo el modelo aristotélico pensaron que la perfección divina es aquello de lo que todos los seres participan y lo que todos los seres apetecen ser.

7 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3-4.

8 Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 26-30, ed. De V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1987, pp. 624-5.

Desde ese punto de vista, todos los seres, en cuanto que son delimitaciones o circunscripciones del ser, son entidades que tienen unidad, aliquididad (esencialidad), verdad, bondad, y belleza, a todo lo cual, por no ser propio exclusivamente de uno o varios modos de ser o categorías, sino de todos, se les llamó propiedades trascendentales del ser. En la medida en que cada una implica a todas las demás porque no se funda en la delimitación propia de cada ente sino en la infinitud del ser, se estableció que los trascendentales se convertían entre sí, que lo que era algo, y por el solo hecho de ser y ser algo, era también cognoscible, o sea, verdadero, y algo unitario, y bueno⁹.

El modelo ontológico griego ofrecía unas posibilidades de integración y unificación que el pensamiento cristiano medieval explotó ampliamente. La sustancia está entendida desde Aristóteles como reflexión completa, como *noesis noeseos*, aunque Aristóteles siempre subrayó la irreductibilidad de una pluralidad de sustancias, y legó a la posteridad el problema de su unificación.

Cuando la filosofía posterior desarrolla la noción de sujeto, lo hace sobre el primer sentido del ser como sustancia, y lo entiende como reflexión. En efecto,

según dice Aristóteles en *Metafísica* IV, 8 (1017b 23), [...] sustancia se dice en primer lugar de la esencia de la cosa que se expresa en la definición [...] En segundo lugar se denomina sustancia el sujeto o *suppositum* que subsiste en el género de la sustancia [...] Sustancia se dice también de los tres nombres con que se significa la cosa, que son 'cosa real' (*res naturae*), subsistencia (*subsistentia*) y sustancia (*hypostasis*). En cuanto que existe en sí y no en otro se denomina subsistencia [...] En cuanto que corresponde a alguna naturaleza común se dice '*res naturae*', como 'este hombre' significa 'realidad de naturaleza humana' (*res naturae humanae*), y en cuanto que subyace a los accidentes se denomina hypostasis o sustancia"¹⁰.

Desde la prioridad del ser entendido como lo que es en sí, un mismo modelo teórico, la categoría de sustancia, permite conceptualizar a Dios (*Ipsum esse subsistens*)¹¹, al hombre (*suppositum* de naturaleza racional), y las realidades del cosmos (*res naturae*).

El ser entendido en el sentido de la sustancia ha sido el principal instrumento teórico utilizado para pensar el mundo, el hombre y Dios también en la modernidad, sólo que radicalizando y perfeccionando la concepción del ser veritativo para construir una *epistème* que superase las imprecisas formas de la *similitudo* medieval y premodernas (*analogia*, *convenientia*, *simpatia*, etc.) y permitiese una sabiduría como ciencia estricta.

9 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 5,3;11,3;16,5.

10 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 29, 2 c.

11 *S. Th.*, 3A.

La correspondencia entre ser real y ser veritativo se ajustó estableciendo la coincidencia entre pensar y ser entendido como fundamento, coincidencia que podía formularse como garantizada por Dios (en el caso de Descartes), como postulado de identificación entre las condiciones de posibilidad y las condiciones de pensabilidad (en el caso de Kant), o como identificación entre razón y fundamento en la culminación histórica del proceso de la razón (en el caso de Hegel). La razón científica asumía así también las tareas que el pensamiento antiguo y medieval había dejado asignadas a la razón práctica, de manera que la moral y la política podían ser contempladas en el horizonte de progreso que la ciencia había abierto.

La mayor parte de nuestra tradición filosófica ha pensado el mundo, el alma y Dios desde este modelo onto-teo-lógico. En realidad, no se trata de un modelo elaborado específicamente por Parménides, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Kant o Hegel, pues, de un modo u otro, todos ellos se han encontrado con las limitaciones que tenía y han intentado superarlas según los problemas que intentaban resolver. Se trata de un conjunto de tesis tomadas axiomáticamente, como la primacía del sentido del ser según la sustancia y el acto, la conmensuración de esos sentidos del ser con el logos proposicional y la primacía del pensar teórico.

Según la vigencia de ese paradigma, la primacía del orden del ser quedaba comprometida en el orden del pensar, y se instauraba una hegemonía del logos referido al ser como sustancia o esencia, o sea referido al ente, y olvidado del ser. Sobre estos supuestos se elaboraron los conceptos clave que definen lo real y lo irreal, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, etc., de manera que lo que no se avenía con el paradigma se consideraba irracional, ilógico, inhumano, inmoral, ateo, etc., en los términos señalados por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, de la que nos ocuparemos a continuación.

El modelo greco-ilustrado de realidad y de razón vio a lo largo del siglo XX la emergencia de otros modelos alternativos, ciertamente menos completos y referidos a aspectos más particulares, pero a finales del siglo el volumen de todos ellos ha llegado a constituir una cierta alternativa que, en conjunto, desafía la secular hegemonía del modelo precedente.

Por lo que se refiere al mundo, la ciencia contemporánea se ha abierto caminos para pensar tiempos y espacios pluridimensionales con lenguajes matemáticos antes inexistentes, y se ha adentrado en los temas más rebeldes al paradigma clásico y moderno como son el caos, la materia, el tiempo, la fuerza y otros.

Con ello se sigue buscando ciertamente la conmensuración entre realidad y logos, pero no en términos axiomáticos como si se tratara de algo que

viene dado de suyo por la naturaleza del ser y la del logos, sino más bien en términos problemáticos en cuanto que el logos científico no aspira a obtener la verdad del universo sino a que sus modelos teóricos sean 'falsables' según la expresión de Popper.

No se trata solamente de un cuestionamiento de la antigua correspondencia entre ser y pensar, sino también de un cuestionamiento de la primacía del sentido del ser según la sustancia y la *entelécheia* ante la primacía del ser en el sentido del poder, la producción y la acción. Es decir, se trata de una rectificación de la geografía de "lo que es siempre de la misma manera y no depende del actuar humano", y de la geografía de "lo que puede ser de varias maneras y depende de lo que el hombre haga".

Por lo que se refiere a Dios, las formulaciones cristianas más usuales en el seno del modelo onto-teo-lógico lo representaban como uno y como espíritu, es decir, como sujeto cognoscente, al cual se le contraponía la materia como lo otro. Por eso resultaba difícil pensarlo también como pluralidad, como sustancia viva y como poder, a pesar de que el poder se predicara de él como su primer atributo, pues quedaba más bien ligado a la materia y a la pluralidad informalizables.

De hecho el poder se ha pensado más frecuentemente en relación con la energía del cosmos, con lo monstruoso y lo satánico, o sea, con lo difícilmente reducible a orden unitario. La vida sustancial se ha concebido más en relación con lo cósmico impersonal y con lo no subjetivo, y la pluralidad personal se ha interpretado más bien como politeísmo.

Por eso a los sujetos puramente espirituales (especialmente angélicos), no se les asignaba la capacidad de engendrar y de concebir que, según el paradigma del ser como logos uno, se atribuye a la materia¹². Es decir, la deriva del paradigma lleva a considerar el espíritu (el pensamiento y la conciencia) como impotente, y eso no sólo en la angelología medieval, sino en una secuencia intelectual que va desde Sócrates hasta el romanticismo alemán.

Desde luego, el teísmo ilustrado y la dogmática cristiana (exceptuando ciertamente la teología negativa y algunas formas de la mística), operan con el modelo teórico de Dios construido desde el paradigma de la unidad. Quizá dentro de nuestra tradición cultural era improcedente elaborar otro modelo teórico, cosa que ha resultado más viable en algunos desarrollos del judaísmo, del islam, del hinduismo, y que es perceptible en casi todas las formas del animismo (en cuyo seno apenas hay desarrollos teóricos).

12 Cfr. *Summa Theologiae*, I, qq. 50 y 51

Pero también en el siglo XX se hacen nuevas propuestas para pensar a Dios, en la línea de las teologías negativas cristianas, en las del pensamiento teológico anterior a los concilios de Nicea y Éfeso, y en las líneas del pensamiento hebreo e hindú, al margen del modelo del ser como sustancia, e incluso al margen de la noción de ser, como es el caso de Barth y Bultmann, de la Nouvelle Theologie, de Balthasar y Panikkar, y de tantos otros¹³.

Por lo que se refiere al hombre, finalmente, a tenor del modelo onto-teo-lógico el sujeto se ha pensado más a menudo con los rasgos de Dios (o más bien a Dios con los rasgos del sujeto humano) que con los del mundo. Se ha concebido más frecuentemente como espíritu que como fuerza, más como uno que como pluralidad, más como conciencia reflexionante que como juego de impulsos actuantes y constituyentes, frecuentemente como lo otro que el mundo y capaz de coincidir con su fundamento, y casi siempre también como sustancia. Pero también en el siglo XX, a partir de Dilthey, la fenomenología y el existencialismo, se proponen otros modelos teóricos.

A partir de la publicación de *El ser y el tiempo* de Heidegger en 1927, el tema del hombre queda planteado al margen del modelo onto-teo-lógico, que pasa a ser considerado como el paradigma propio de la metafísica, y ésta queda caracterizada como el estudio del hombre, el mundo y Dios en tanto que entes y realidades sustanciales, mientras que el hombre, la antropología como netamente diferenciada de la metafísica, pasa a elaborarse teniendo como tema no el ser, sino la libertad.

El hombre, el mundo y Dios, dejan de ser concebidos desde la unidad del ser y dejan de resolverse en ella. El hombre pasa a ser concebido desde la perspectiva de la libertad, al margen del ser y la sustancia, y Dios pasa a ser considerado como interlocutor de la libertad humana, más allá de ella y más allá del ser. En realidad, la primera versión de este esquema había sido formulada por Kant, pero queda radicalizado por Heidegger y la filosofía del siglo XX¹⁴

13 En realidad puede pensarse que las propuestas de Heidegger, Barth y Bultmann no son independientes entre sí, dadas las relaciones entre los tres durante los años 20 en Magburgo y Friburgo. Cfr. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, caps.7 y 8. Sobre las alternativas teológicas al modelo onto-teo-lógico cfr. H.U. von Balthasar, *Teodramática.1 Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 27-51; R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1997, pp. 210-249; Torres Queiruga, A., *Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento contemporáneo*, y Gabás, R., *La verdad filosófica y la verdad cristiana*, en Murillo, Ildefonso, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo. Dios, hombre, prâxis. Diálogo filosófico*, Madrid, 1998.

14 Cfr. Torres Queiruga, A., op. cit. Ese es el esquema con que operan, según peculiaridades propias, Walter Schulz, Jaspers, Levinas, J.L. Marion, Amor Ruibal, Zubiri y L. Polo. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, Eunsa, Pamplona, 1999.

2.- El pensamiento burocratizado.

Las grandes alternativas filosóficas al paradigma greco-ilustrado de razón están asociadas a Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey, y las alternativas sociológicas a Weber, que abre una nueva perspectiva frente al modelo hegeliano operante en Durkheim y en Marx.

Una de las más relevantes declaraciones de inconmensurabilidad entre el orden del ser entendido según la sustancia y la *entelécheia*, y el orden del ser entendido según el poder y la acción que se proclama en el siglo XX tiene lugar en el campo de la sociología comprensiva, y se debe a Max Weber.

Semejante declaración se sitúa en la línea de Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey, pero por las circunstancias políticas e históricas, la proclamación de Weber de la irreductibilidad de la moral y la política a ciencia estricta, de la heterogeneidad entre los valores mediante los que la libertad define su horizonte y los hechos mediante los que la ciencia define el suyo, abre el campo de nuevos planteamientos en las ciencias sociales.

Max Weber lleva a cabo un análisis de la historia y de la razón modernas como una historia de la burocracia en cuanto proceso de formación del estado y la sociedad occidentales. Horkheimer y Adorno, en su crítica de la Ilustración, desarrollaron las tesis de Weber en el sentido de la interpretación marxista de la historia, y especialmente de la prehistoria. Pero no es esa la línea por la que nos interesa perseguir el pensamiento de Weber, sino otra por la que se muestra más en sintonía con la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger que con la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, a pesar de que ambas obras tengan tantos puntos en común en cuanto a crítica de la modernidad y del paradigma onto-teo-lógico.

La historia de la burocracia puede verse como la historia de la realización de los ideales, tanto los prácticos como los teóricos, como la historia de los procedimientos mediante los cuales los hombres han llegado a disponer de todo cuando se quiera o se necesite¹⁵.

La historia de la burocracia es la del proceso mediante el cual el futuro se hace presente, los ideales se hacen realidad, y la felicidad se hace estado civil.

15 Esta caracterización de la burocracia y de la institución coincide con la definición de virtud o 'hábito operativo bueno' como "cualidad estable de la que el hombre puede hacer uso cuando quiera y que hace deleitable la actividad" (*Summa Theologiae*, I-II q. 49 2 ad 3), y permite, dentro del modelo de la sociología organicista, establecer la correspondencia entre una sociedad bien dotada de instituciones y un individuo al que los procesos educativos han proporcionado una autonomía suficiente en orden a su madurez.

Es la historia del triunfo de la razón y de la libertad, de la racionalización del cosmos y de la sociedad.

La racionalización intelectualista operada a través de la ciencia y de la técnica no significa un mayor conocimiento de las condiciones de vida y de la misma vida propia para el hombre moderno¹⁶. Casi nadie que viaja en un tren, excepto los físicos, saben cómo funciona el tren. Casi ninguno de los que compra cosas, excepto los economistas, saben cómo se comportan los precios. El aborigen de la selva amazónica sabe más acerca de sus flechas, de sus canoas, y en general, de los instrumentos con los que se gana la vida, que el habitante de la ciudad moderna.

La burocratización del saber no significa, pues, “un creciente conocimiento de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber, que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo”¹⁷. Desencantamiento del mundo significa burocratización de la vida, y burocracia quiere decir que el saber se encuentra clasificado en ficheros, organizado socialmente en profesiones y distribuido entre profesionales cuyo acceso a la función está controlado. Acudimos a ellos cuando queremos o lo necesitamos, confiando en que obtendremos lo deseado.

La burocracia no sólo hace disponibles los medios teóricos y técnicos, sino también los de índole práctico moral, como el amor, y la misericordia, que se burocratizan igualmente porque son políticamente utilizables. Al estado y a la sociedad no pueden faltarle entrañas de misericordia, porque si les faltan, el gobierno perderá las elecciones.

Si se tiene en cuenta la descripción evangélica de la misericordia: “tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme” (Mat. 25, 35-36), se puede advertir hasta qué punto esos ideales están asumidos en nuestras correspondientes instituciones: sistema de enseñanza obligatoria y gratuita, sindicatos, ley de asilo y extranjería y

16 Weber, M, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980, p. 199. El texto recoge una conferencia pronunciada en 1919.

17 “En todas partes el desarrollo del estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares ‘privados’ de poder administrativo que junto a él existen: los propietarios en nombre propio de medios de administración y de guerra, de recursos financieros y de bienes de cualquier género políticamente utilizables”. Weber, *op. cit.* p. 91.

cuotas de inmigración, sistema de atención sanitaria, seguro contra accidente, planes de pensiones, residencias y asistencia a pensionistas, leyes penitenciarias, de libertad condicional y redención de penas, garantías legales del delincuente, y, en conjunto, estado de bienestar.

Conseguir todo eso en el plano teórico y en el práctico, fueron los fines que las revoluciones querían traer del futuro al presente, del ideal a la realidad. Libertad de culto, de conciencia, de expresión, de comercio. Cultura, educación, vivienda, trabajo. Justicia social, igualdad, fraternidad, solidaridad. Las revoluciones triunfaron, y el futuro se hizo presente. Y cuando esos ideales proclamados se realizaron los hombres sintieron que tenían el mundo en sus manos, que eran los protagonistas de la historia y que todo quedaba por fin resuelto. Y eso es lo que daba derecho y legitimaba para hablar de *el mundo, la historia, la promesa, el futuro* con un sentido unitario y unidireccional.

Primero fueron ideales, luego administración pública, después las rutinarias expresiones del reconocimiento de la dignidad de la persona y más tarde el reclutamiento de ejércitos de funcionarios. Luego, cargas económicas insostenibles para los estados, hipotecas para las sociedades y, finalmente, medidas de reprivatización.

Todo ese proceso, que desde un cierto punto de vista tiene el aspecto de una grandiosa marcha triunfal, desde otro se parece al despertarse en un sobresalto o de una pesadilla. Pero ello no se debe a que los ideales no hayan sido alcanzados, sino a que lo han sido, y a que, al serlos, la razón práctica se convierte en razón técnica y razón científica. No sólo como habían dicho Horheimer y Adorno en 1947, sino mejor aún, como había dicho Weber en 1918.

“Los héroes de la fe y la fe misma desaparecen o, lo que es más eficaz aún, se transforman en parte constitutiva de la fraseología de los pícaros y de los técnicos de la política. Esta evolución se produce de forma especialmente rápida en las contiendas ideológicas porque suelen estar dirigidas o inspiradas por auténticos *caudillos*, profetas de la revolución. Aquí, como en todo aparato sometido a una jefatura, una de las condiciones del éxito es el empobrecimiento espiritual, la cosificación, la proletarización espiritual en pro de la ‘disciplina’. El séquito triunfante de un caudillo ideológico suele así transformarse con especial facilidad en un grupo completamente ordinario de prebendados”¹⁸.

El triunfo del ideal implica el tránsito del momento poético y práctico, que es el de su *inventio* por parte del genio, o sea, del artista (profeta o líder carismático en general), al momento técnico mecánico, que es el de la disciplina de los funcionarios, pues la disciplina implica la ejecución de los objetivos

18 Cfr. Weber, *op. cit.* p.173.

determinados, y no la revisión de los fundamentos de esos objetivos ni la búsqueda o formulación de otros posibles.

Hegel, el gran apologeta de las instituciones, no podía o no quería pensar que tal cosa pudiera suceder. Pensó que el espíritu va pasando de un continente a otro, de un país a otro, y emerge con todo su esplendor precisamente en el estado moderno. El estado encarna cada vez mejor en cada época el espíritu libre que quiere que todos los suyos sean libres: por eso crea para su sociedad un derecho y unas instituciones en las que se expresa y se realizan todos los ideales que el género humano puede atisbar.

El estado moderno, el que Weber llama estado burocrático, es el que Hegel había definido como substancia ética de la sociedad, como relicario y como gestor de los ideales morales y políticos fundidos en armonía. No hay ningún principio teórico por el que esas dos denominaciones hayan de ser incompatibles. Puede repararse en que, en las proclamas de las revoluciones modernas, la palabra 'futuro' se puede sustituir por la palabra 'estado' y el discurso no solo no altera su significado sino que gana en precisión, y que la realización de todos los ideales se alcanza precisamente mediante la racionalización burocrática. La clave que servía para codificar el término 'futuro' tal como lo usaba la modernidad, era el 'estado' en el sentido del estado de bienestar, del estado burocrático y de la sociedad racionalizada.

Hegel creía que los ideales de la razón y la parousía del espíritu se realizan en la historia a través de la institución del estado, y no le falta razón, pues el espíritu objetivo (incluso entendido en sentido diltheyano) se despliega generando un estado o institución análoga y apoyándose en ella. A pesar de ser el gran teórico de los desajustes entre cultura y naturaleza, entre religión y ética, entre política y moral, entre biografía e historia y entre individuo y estado, es también el gran teórico de los reajustes entre todos esos factores y perspectivas, operando siempre en la estela del intelectualismo aristotélico.

Para Hegel, lo mismo que para Aristóteles, "sería absurdo considerar la política o la prudencia como más excelente [que la sabiduría] si el hombre no es lo supremo del cosmos (*ei mē tō áriston tón en tó chósmo ánthropos esti*)"¹⁹, y por eso considera que la política y la moral, en su plasmación en las sociedades y los estados y en su despliegue histórico, es susceptible de enjuiciamiento

19 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1141 a 20-22. Tomás de Aquino glosa este pasaje en los siguientes términos: "Como la prudencia versa sobre lo humano, mientras que la sabiduría versa sobre la causa suprema, es imposible que la prudencia sea virtud mayor que la sabiduría 'excepto en el caso de que -como se dice en el libro VI de la Ética- lo más excelso de cuanto existe en el mundo fuese el hombre'", *Summa Theologiae*, I-II, 66, 5 ad 1.

por referencia al saber propio del ser supremo interpretado como 'sabiduría' o como autoconciencia absoluta.

La filosofía del siglo XX, desde Dilthey a Gadamer, ha analizado cuidadosamente dicha perspectiva para comprobar que la sabiduría divina no puede asimilarse a ella, que no es absoluta ni suprahistórica, sino que depende también de la acción humana, y que no hay ningún criterio ni clave absolutos con el que los humanos puedan medir la historia o por referencia al cual puedan postular la resolución de los desajustes.

El modelo onto-teo-lógico era un parámetro por referencia al cual se podía postular esa resolución, pues la unidad del ser entendido según la sustancia permitía resolver en Dios y en su unidad la pluralidad de lo existente y de lo bueno, verdadero y bello, confinando en el ámbito del no-ser lo malo, lo falso, etc. Pero también la dificultad o la imposibilidad de reconducir todos los desajustes a la unidad según ese mismo parámetro fue otro de los factores que contribuyó a poner de manifiesto su debilidad, de lo cual Max Weber también levantó acta.

"Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en la medida* en que no lo es. En el capítulo LIII del *Libro de Isaías* y en el *Salmo XXI* pueden encontrarse referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y, además, lo hemos visto realizado en *Las flores del mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno"²⁰.

Efectivamente las llamadas 'propiedades trascendentales del ser' (otra versión de los 'sentidos del ser') no solamente no se convierten ni se resuelven en unidad, sino que, en cuanto designaciones de valores supremos, absolutos, resultan inconciliables. No se resuelven en unidad, y no se pueden probar ni refutar (o 'falsar') científicamente el Sermón de la montaña, la estética de Baudelaire o el código napoleónico, es decir, no se pueden reconducir a un dominio teórico 'fundamental' en el que pueda establecerse científica ni, en general, lógicamente, su validez.

Por otra parte, son inconciliables por cuanto en la vida práctica resulta inevitable optar y rechazar alguno de esos valores cuando se elige otro. Y dado que son todos y cada uno de ellos nombres de cualidades y valores absolutos, es decir, de Dios, lo que la cultura exhibe es ciertamente el politeísmo. "El grandioso racionalismo de una vida ética y metódicamente ordenada que resuena en el fondo de toda profecía religiosa destronó aquel politeísmo en fa-

20 M. Weber, *op. cit.*, p. 216.

vor de 'lo único que hace falta', pero después, enfrentado a las realidades de la vida interna y externa, se vio obligado a esos compromisos y relativizaciones que conocemos por la historia del cristianismo. Hoy todo eso es ya 'rutina' religiosa. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vida y recomienzan entre ellos la eterna lucha"²¹.

En esa tesitura se puede creer en un dios o en otro, y cada uno tiene que decidir quien será su dios y quién su demonio. Lo puede hacer según su propia convicción, independientemente de lo que la vida requiera en cada momento, o bien según su propia responsabilidad y la atención a las demandas que la vida vaya efectuando, pero no hay sistema disponible de racionalización según el cual la acción personal de preferir y valorar pueda transferirse a una ciencia ni a una filosofía que garanticen la verdad y el acierto.

La diversidad de individuos y culturas coexistentes en un mismo espacio social tenía en tiempos de Weber menos relevancia que ahora, porque entonces todavía la proclamación de los ideales constituía ya de por sí un único tiempo, con un único futuro, en lo que precisamente se llamaba una misión o un destino histórico que aglutinaba a todo un pueblo y a la humanidad en una misma trayectoria. Pero una vez que los ideales se han realizado, la perspectiva es otra. La racionalización de la sociedad se percibe más como burocratización, en la línea señalada por Weber, que como tutela científica de las directrices políticas, en la línea de las revoluciones modernas, y se percibe también más como desencantamiento que como liberación.

En una línea análoga a la de Weber, posteriores análisis ponían de manifiesto las formas más recientes de alienación y desencantamiento. En la sociedad racionalizada el individuo no necesita responsabilizarse moralmente de casi nada, porque para eso están las instituciones y las organizaciones no gubernamentales (ONG), de manera que al sujeto singular le basta con hacer un donativo, o incluso simplemente con pagar los impuestos, para cumplir sus deberes éticos y para realizar sus ideales morales y políticos²².

Ello significa que queda dispensado de la ética porque ya los gestores de la administración se encargan del bien; queda dispensado de la eficacia técnica porque ya los expertos se encargan de obtener resultados, y queda dispensado del conocimiento de la verdad porque ya los especialistas la investigan y la proclaman. Incluso puede desentenderse de la política una vez que ha

21 M. Weber, *op. cit.*, pp. 217-8.

22 Giles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1994.

votado porque la gestión pública requiere una profesionalidad y un tiempo que el individuo común no tiene.

Se puede protestar contra ese tipo de análisis y calificarlo de nihilista, y oponer frente a esa eticidad que deshumaniza la moralidad kantiana y “la idea de un sujeto -no de un individuo- en que se articulan autonomía y solidaridad”²³. Pero la autonomía y la solidaridad no se ejercen mediante un acto de voluntad descontextualizado, sino según las posibilidades que brinda una sociedad configurada por los parámetros de la racionalidad científica. Por eso tiene más alcance la pregunta por la función y el sentido de las instituciones en sociedades de ese tipo²⁴.

No es que las instituciones no tengan valor ético. Tampoco se trata de que los individuos carezcan de sentido moral. Lo que se llama individualismo es la carencia o la insuficiencia de fórmulas que aglutinen el sentido moral y político de unos con el de otros en formaciones más amplias, que tengan eficacia a su vez en relación con otras formaciones mayores, y en las que los individuos se sientan y sean realmente actores solidarios.

Pero eso no es un problema ético ni por parte de los individuos ni por parte de las instituciones, y tampoco es un problema científico. No es un problema sólo de buena voluntad moral o de buena lógica científica. Así lo pone de manifiesto en simultaneidad con Weber la obra literaria de Kafka, el otro gran teórico de la burocracia, y buena parte de los desarrollos filosóficos posteriores. Es sobre todo un problema de comprensión entre las personas y las instituciones, y no de acción o de lógica.

Se trata efectivamente de una crisis de las instituciones. Pero hay que añadir que instituciones son todas las formas de expresión de uso común, empezando por el lenguaje, por las distintas formas de lenguaje. Cuando las expresiones y los lenguajes en uso suenan desafinadamente, porque no expresan la vida de los individuos de modo mutuamente comprensible, hay que inventar otros nuevos. Pero el proceso de invención de nuevas instituciones, de nuevas expresiones en cualquier ámbito de la cultura, se sitúa en las antípodas de la acción disciplinada, pues es un proceso de tipo poético, que no sabemos y no podemos saber cómo acontece, y que es de índole intuitivo, práctico e informalizable, como lo son los hallazgos del arte (y de cualquier otro tipo) que hacen posible la comprensión y la comunicación personal en formas en que la ciencia y la moral no lo permiten.

23 Cfr. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993 y *El Neoindividualismo: una ética indolora para unos, dolorosa para los demás*, “Diálogo filosófico”, 27, 1993, pp. 344-351.

24 Cfr. Bellah, Robert N., *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1991.

La comprensión y la comunicación por la que las personas se vinculan entre sí y con el mundo están en relación con la dinámica del eros y de la belleza, o sea, con el “encantamiento del mundo”, con una serie de fenómenos que el creador de la sociología comprensiva consideró siempre que no eran ‘hechos’ y que no eran susceptibles de tratamiento científico. En este sentido, Weber hace de puente entre los planteamientos de Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey en el XIX, y los del existencialismo y la hermenéutica en el XX.

3.- El retorno al origen.

Poner en circulación una expresión nueva es muy difícil, casi más difícil que encontrarla, porque la persuasión retórica no es algo que venga dado inmediatamente de suyo por la creación poética, y esa dificultad a menudo se experimenta como una tragedia. Puede tomarse como ejemplo de ello el caso de un pintor de tanta aceptación actual como Vincent van Gogh.

Vincent se quejaba de que los dibujos que expresan verdaderamente la acción no tienen las proporciones, la anatomía y la estructura dictadas por los cánones académicos; por eso los transgredía siguiendo la línea de sus maestros preferidos, y así se lo hace saber a su hermano cuando le reprocha esas transgresiones.

“Dile a Serret que a mí me desesperaría que mis figuras fueran buenas, dile que no las quiero académicamente correctas, dile que si fotografiara a un hombre que cava, la verdad es que no cavaría. Dile que encuentro las figuras de Miguel Angel admirables, aunque las piernas sean decididamente demasiado largas, los muslos y las caderas demasiado anchos. Dile que a mis ojos Millet y Lhermitte son por esto los verdaderos pintores, porque ellos no pintan las cosas como son, de acuerdo a un análisis somero y seco, sino como ellos, Millet, Lhermitte, Miguel Angel, lo sienten. Dile que mi gran anhelo es aprender a hacer tales inexactitudes, tales anomalías, tales modificaciones, tales cambios en la realidad, para que salgan, (pues claro!... mentiras si se quiere, pero más verdaderas que la verdad literal.[...]Y qué importante es poder hacer en la paleta estos colores que nadie se sabe nombrar y que forman la base de todo”²⁵.

Mentiras más verdaderas que la verdad literal. Hasta hace muy poco la filosofía no se había tomado en serio esas declaraciones de los artistas ¿Y de dónde salen? ¿Sólo de una imaginación enfermiza, o esas expresiones nos traen un sentido de lo original, de lo vivo, de lo que de verdad era pero nunca nos lo habían dicho, o ya lo habíamos olvidado? ¿De dónde traen eso, desde qué origen, desde qué fondo siempre otorgador?

25 Van Gogh, Vincent *Cartas a Théo*, Labor, Barcelona, 1991, p. 143 y p. 136.

Algunos filósofos le dan un nombre a ese fondo. Y cuando lo hacen, a veces otros filósofos dicen que ese nombre no significa nada y no es nada, sino sólo un truco para mantener la atención, el suspense. Ese truco que Hitchcock, el gran maestro del suspense cinematográfico, llamaba 'un MacGuffin'²⁶. Lo que el espía tenía que transportar en una maleta, lo que desencadena el interés de la historia, pero que da igual que sea algo o que no sea nada, porque de todos modos produce el encantamiento del espectador.

El nombre que según Blumenberg le da Heidegger a ese 'Mac Guffin', a ese fondo siempre otorgador, es el de 'ser'. Precisamente porque es un fondo que siempre da más de sí nunca puede ser nombrado ni visto del todo, pero eso no significa que no sea nada, como tampoco se puede decir que no se refieran a nada otras nociones informalizables como la de caos, materia, fuerza, poder, vida o mal. Significa que está fuera del alcance de las formalizaciones epistémicas, y que apunta a algo que los hombres no pueden nunca saber del todo.

Si hay un más allá de lo formalizable en términos epistémicos, no todo está desencantado. No todo está en los ficheros de la gran burocracia. No todos los asuntos se resuelven acudiendo al experto del ramo. El fondo del que los hombres obtienen lo nuevo, lo original, y que les permite una vida manoseada y gastada, es un tanto misterioso. Pero alcanzarlo, por muy necesario que sea, es muy arriesgado, y mucho más todavía ponerlo en relación con el vivir.

Porque en filosofía abrir nuevos caminos no es menos complejo ni peligroso que en pintura, en política, en religión o en ciencia. Y sin embargo, eso es lo más propio del hombre si la vida humana se distingue de cualquier otra por su capacidad de crear mundos nuevos. Pues bien, esa es la cifra del humanismo posterior a la modernidad.

El humanismo posterior a la modernidad requiere componer en la paleta esos colores que nadie sabe nombrar, requiere "aprender a existir prescindiendo de nombres"²⁷, y así es como lo plantea Heidegger, tras una previa revisión de los humanismos de la historia de Occidente.

El hombre ha sido definido como "animal racional", como ser que tiene vida, y así ha sido interpretado en el humanismo griego según una determinada concepción de lo que es la naturaleza y la esencia de los organismos vivientes y de la razón. Las interpretaciones del hombre que desde entonces

26 Cfr. Blumenberg, H., *El ser, un MacGuffin. Cómo mantener el deseo de pensar*, en "Thémata", 13, 1995, p. 325.

27 Cfr. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 20. En adelante, las citas entre paréntesis corresponde a las páginas de esta edición.

hasta ahora han aparecido, suponen como sobreentendida la 'esencia' general del hombre, y ese entendimiento de la esencia ha dado lugar a las correspondientes instituciones y organizaciones, que han constituido los cauces para el ejercicio de las diferentes actividades humanas, y que, al mismo tiempo, han impedido preguntarse por el ser como origen de todos esos cauces y como principio informalizable.

Estas interpretaciones metafísicas, burocráticas, del hombre no son falsas, lo que ocurre es que "la metafísica piensa al hombre a partir de la *animailitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*" (27), con lo cual lo entiende más como ente natural, como sustancia viva, con unos cauces de actuación y expresión ya delimitados y no examinados, que como libertad que mediante el habla crea mundos.

Pero, superado el modelo onto-teo-lógico, aparece que "la esencia de lo divino nos es más próxima que la extraña esencia de 'los seres con vida'", que tienen como lo propio "el medio". Porque "el lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo, ni tampoco la expresión de un 'ser con vida'", sino que es "advenimiento del ser mismo" (31).

El lenguaje es aproximación y acercamiento al origen, a lo informalizable que permite y obliga a nuevas formalizaciones en las cuales aparecen posibilidades y modalidades inéditas. A eso Heidegger le llama abrir. La esencia del hombre se puede considerar como existencia en la medida en que la existencia es lo que abre y hace aparecer 'mundo' mediante la generación de escenarios, funciones y significados. La existencia humana es lo que hace aparecer esencias, entes, y es lo que permite que se perciba la diferencia entre los entes y el ser, entre lo originado y el origen.

No se trata de que este humanismo posterior a la modernidad ponga al hombre en el lugar de Dios, como frecuentemente se ha interpretado la filosofía moderna. "La última y peor de las confusiones consistiría en querer explicar la esencia ec-sistente del hombre como si fuese la aplicación secularizada y trasladada al hombre de una idea sobre dios expresada por la teología cristiana (*Deus est ipsum esse*)" (33).

Tampoco se trata de que este humanismo venga a refutar los humanismos metafísicos que se han formulado en la historia, pues todos ellos "pertenecen a la historia de la verdad del ser" y "toda refutación en el campo del pensar esencial es absurda" (47). En efecto, ¿qué puede querer decir y qué sentido puede tener el empeño por refutar el latín, la iglesia o las revoluciones modernas?

Se trata de librar al hombre de su encasillamiento en lo ya originado, definido, delimitado, 'circunscrito' según ordenamientos onto-sociológicos de

épocas pasadas, como si eso fuera el origen mismo y lo definitivo, y acercarlo al origen verdadero, a lo 'incircunscriptible', no en tanto que acercamiento a Dios, sino en tanto que acercamiento al ser, donde puede comprenderse a sí mismo como más radicalmente originario.

Este modo de pensar la *humanitas* del *homo humanus*, puede tener "una significación tan decisiva como nunca la pensó ni pensará jamás ninguna metafísica" porque se trata de un "humanismo en sentido extremado", en el que, por pensar "la humanidad del hombre desde la cercanía al ser", ocurre que "está en juego la esencia histórica del hombre" (57-58).

No se trata de dejarse arrastrar por un prurito de originalidad, sino de volver una y otra vez, como se hace al comienzo de cada época, al origen, a buscar su fecundidad, a tratarlo de un modo nuevo, y se trata también de pensar eso, solo que ahora de un modo más radical de lo que se ha hecho antes. Se trata de no encerrar el origen y olvidarse de él dejándolo encauzado en un solo mundo, sino de abrirlo, de liberar su poder. Pensar eso es pensar el ser, y eso es siempre actual, porque "las cosas en las cuales hay algo, aunque no estén determinadas para la eternidad, llegan, aun con retraso, a tiempo" (59).

Todo esto puede verse, desde luego, como una pretensión destructiva, que suscita un interrogante que no es en modo alguno retórico. "¿Se debe llamar todavía 'humanismo' a este 'humanismo' que se pronuncia contra todo humanismo anterior pero que, sin embargo, no aboga en modo alguno por lo inhumano?" (62).

Ciertamente la actitud destructiva se puede experimentar como particularmente atrayente en un mundo racionalizado como el descrito por Weber en el comienzo del siglo o por Lipovetski en el final, en el que puede sentirse la coerción de los modos institucionalizados de hacer política, hacer ciencia, hacer el bien, creer en Dios, ser mujer, pintar, componer música o poetizar, y en el que el ser humano puede experimentar que quien hace todas esas cosas no es él, sino los propios reglamentos y cauces establecidos para hacerlo.

A este respecto, no es ocioso recordar que, en el *Positivismusstreit*, en la polémica alemana de las primeras décadas del siglo sobre la tutela científica de la política, la ética y la historia, Heidegger adoptó la posición de Weber²⁸. No todo podía ser pensado según la ciencia institucionalmente establecida, no todo había de ser 'disciplina', porque los cauces y los patrones mismos eran a su vez algo digno de ser pensado, y sobre todo porque la elección entre unos y otros no podía decidirse y establecerse 'científicamente'.

28 Cfr. R. Safranski, *Un maestro de Alemania*, cit., cap. 6.

La 'interpretación técnica del pensar' como llama Heidegger a esa configuración del mundo propia de la historia de Occidente, o la burocratización creciente de las actividades humanas, como Weber la designa, parece garantizar una seguridad y un acierto en la actividad que puede tranquilizar a cualquier actor de la política o de la ciencia, del arte o de la religión, pero que también puede inquietarlo y levantarle la duda sobre si realmente es él quien actúa y sobre si eso es una actuación 'humana'.

El humanismo que ha definido desde antiguo unos papeles en los que actualmente los actores quedan dispensados de desplegar una actuación 'propia' y en el que la potencia del origen, de los autores, queda cancelada en la inercia, puede ser relevado por un nuevo humanismo que pone en juego la originalidad del autor y del actor y en el cual ambos puedan experimentarse como sí mismos. Un nuevo humanismo que es ciertamente más arriesgado porque requiere suscitar unos papeles todavía desconocidos, lo que justamente implica aprender a existir en lo innominado.

Si hay que encontrar caminos nuevos en los que pueda alcanzarse la reunión y la vinculación del hombre con el origen y, por eso, consigo mismo en el actuar moral, en los derechos que se deben reconocer, en la religión que se vive, en la promesa política creíble, ¿no es eso transgredir toda disciplina? Y si se trata de eso ¿quién se atreve a decirlo?, ¿y a pensarlo?, ¿quién es capaz de encontrar los nuevos modos?, ¿cómo se diferencia al que es un genio del que es un loco o un farsante?, ¿no es esto más difícil que prometer un futuro cuyas formas ya se tenían por escrito en una revolución diseñada científicamente, en una constitución o en un manifiesto? Pero, por otra parte, ¿no es eso lo más necesario?

4.- Humanismos alternativos.

En la *Carta sobre el humanismo* de 1947 Heidegger responde, como Van Gogh, a las objeciones que a un humanismo de ese tipo se podían hacer en cuanto inhumano, irracional, ateo, e inmoral, y despliega así buena parte del campo de la filosofía posterior, de la antropología, la lógica, la ética, la cosmología, la teología y la ontología, planteando también la cuestión de la legitimidad de esas demarcaciones 'regionales' del pensar, es decir, de la institucionalización del pensamiento según 'disciplinas' y de la especialización de las actividades humanas.

Si el hombre actúa y piensa según los cánones establecidos para los diferentes modos de actuación y de pensamiento, lógico, ético, religioso, etc, ¿está

garantizado que así actúe y piense por sí mismo y llegue a ser sí mismo?, ¿está excluido que lo llegue a ser? Y si piensa y actúa por sí mismo y llega a ser sí mismo al margen de esos cauces, ¿está excluido que su actuar y su pensar sea lógico, ético, religioso, etc.?, ¿podría dar lugar a un actuar y un pensar más original y originariamente lógico, ético, religioso, etc.?, ¿cómo podría reconocerse que tiene tal carácter?

Heidegger no tiene desde luego el sentido del humor de Borges o Foucault. Su tono es tan patético como el de Van Gogh y tan oracular como el de Nietzsche, pero su enfoque apunta en la misma dirección que el de Borges al mostrar la inoperancia del sistema de clasificación de animales de la enciclopedia china. Apunta a mostrar la contingencia de cualquier disciplina, y en concreto, a mostrar la contingencia del orden trascendental y el orden categorial articulados en el modelo onto-teo-lógico. La diferencia respecto de otros filósofos estriba en que su planteamiento es de un radicalismo y de una sistematicidad ontológica mayor que el de la mayoría de ellos, incluido Weber.

1. En primer lugar, la palabra y el concepto ‘humanismo’ ya institucionaliza y ‘disciplina’ el pensamiento, y por eso, aunque resulte muy arriesgado, es legítimo examinar el origen del que surgió. “Porque se habla contra el ‘humanismo’ se teme una defensa de lo inhumano y una glorificación de la brutalidad bárbara. Pues, ¿qué más ‘lógico’ que esto: a quien niega el humanismo sólo le resta la afirmación de la inhumanidad?” (63).

Pero proponer una alternativa no significa siempre oponer a lo dado lo que le es contrario, pues puede oponérsele también lo que es diferente. Cabe también humanidad en lo diferente, pues puede haber otro modo de concebir al hombre y de ejercer la existencia que no sea el del modelo del “animal racional”.

2. En segundo lugar, la palabra y el concepto ‘lógica’, determinan el ejercicio del pensamiento de un modo que puede no ser tan único y absoluto como esa misma ‘lógica’ ha hecho creer. “Porque se habla contra la ‘Lógica’, se cree que existe la pretensión de renunciar al rigor del pensar, de entronizar, en lugar de ella, la arbitrariedad de los instintos y sentimientos y de proclamar el ‘irracionalismo’ como verdadero. Pues ¿qué más ‘lógico’ que esto: quien habla contra la Lógica defiende lo alógico?” (63).

En efecto, la única manera posible de ser diferente no es ser contrario, ni la lógica es posible sólo mediante esa reducción de la diferencia a contradicción. Hay más modalidades de la diferencia, y de la lógica, y por eso la identificación no suficientemente pensada de la diferencia y la contradicción

no legitima para “sustraerse a una meditación sobre el *logos* y sobre la esencia de la *ratio* que en él se funda”.

3. En tercer lugar, la palabra y el concepto ‘valor’ condicionan la actividad apreciativa humana y determinan un estado de cosas que tampoco tiene por qué ser único ni absoluto “¿Qué más ‘lógico’ que esto: un pensar que niega los valores tiene por fuerza que declarar todo carente de valor?” (63).

Esa ‘lógica’ lleva a creer que únicamente lo ya tasado y evaluado “como objeto para el aprecio del hombre” es digno de aprecio, como si nada valioso hubiera más allá de lo ya definido como tal, como si el valorar no pudiera ejercerse más que dentro de ese campo, como si no se pudiera valorar el origen mismo, los modos de originación y lo originado, como si valorar de modo diferente fuera lo contrario y opuesto a valorar oficialmente, según la interpretación pública de la realidad, y como si lo valorado no tuviera otras dimensiones que la de ser solamente un valor.

4. En cuarto lugar, la delimitación de las características del hombre, el mundo y Dios dentro del modelo greco-ilustrado impide establecer la relación del hombre con el mundo y del hombre con Dios en unos términos en los que aparezca el mundo como constitutivo del existente, como más inmediato, y a la vez como más originario según su sí mismo propio.

Pero al reformular la relación hombre-mundo surgen nuevamente las sospechas, porque “¿qué más lógico que esto: aquel que sostiene la mundanidad del hombre sólo concede vigencia a lo terrenal, niega el más allá y renuncia a toda ‘trascendencia?’” (64). Como si la mundanidad no pudiera entenderse como una determinación ontológica que no prejuzga nada sobre lo teológico, como si ‘mundo’ no pudiera entenderse como horizonte de comprensión, como el escenario generado por la acción dramática misma, como si la existencia pudiera desplegarse sin interpretar, sin nombrar y valorar los decorados y sin alterarlos, y, otra vez, como si la afirmación de la unidad entre existencia y mundo, en cuanto diferente de la afirmación de la trascendencia, implicara la negación de ella.

5. En quinto lugar, la definición del orden trascendente según el modelo onto-teo-lógico establece un tipo de referencia del hombre a Dios y un modo de concebirlo que resulta impracticable a partir de un determinado momento, y se hace preciso suscitar y concebir otros modos de la relación entre ambos, lo cual se puede percibir como negación de cualquier relación posible.

“Porque se hace referencia a las palabras de Nietzsche sobre la ‘muerte de Dios’, se declara que tal proceder es ateísmo. Pues ¿qué más ‘lógico’ que esto: aquel que ha experimentado la ‘muerte de Dios’ [el que no le encuentra sentido a las formulaciones y a las prácticas derivadas del modelo onto-teo-ló-

gico] es un malvado?" (102). Como si no fuera posible creer en Dios al margen de la teodicea y la teología, al margen de cualquier religión institucionalizada, o, incluso, dentro de ella, al margen de o diferentemente de las fórmulas y las prácticas institucionales, sin que eso signifique oponerse a ellas o atentar contra ellas, como si no fuera posible pensar en Dios sin considerarlo como un ente, sin considerarlo incluso como ser supremo, y como si no pudiera haber piedad religiosa diferente de la definida oficialmente como tal.

6. Finalmente, porque se habla de diferencia entre ser y ente y se pretende prestar atención al ser más que al ente, se califica tal planteamiento de nihilista, porque, "¿qué más 'lógico' que esto: aquel que niega lo verdaderamente 'ente' se coloca del aldo del no-ente, y con ello predica que la simple nada es el sentido de la realidad?" (102).

Los planteamientos alternativos no son nihilismo corrosivo más que desde la perspectiva de una programación del pensamiento que opera a espaldas de él y que, precisamente, es lo que ha de ser pensado si se pretende un nuevo acercamiento al origen. Desde esa cercanía al origen se puede responder a las seis objeciones según el esquema de las *questiones disputatae* de la escolástica medieval, y Heidegger así lo hace.

Ad primum. Situados en esta cercanía, "la oposición al 'humanismo' no implica en modo alguno la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas" (66). En concreto, el existente humano queda tematizado como diferente del ser y referido a él como el que lo 'descubre', lo 'abre', lo 'cuida' y lo 'piensa', consistiendo su esencia en ec-xistencia y siendo la ec-xistencia precisamente toda esa actividad.

A su vez, el ser puede no tener primordialmente el sentido del acto, de la verdad y de la sustancia, ni, correlativamente, sus 'propiedades trascendentales' tienen necesariamente que quedar desglosadas en ámbitos separados a los que correspondan disciplinas como la lógica, la ética, la cosmología, la teología y la metafísica.

Ad secundum. Pensar la lógica desde el ser implica pensar "la original esencia del logos que en Platón y Aristóteles -el fundador de la lógica- ya está encubierta y perdida", lo cual no significa "quebrar lanzas en favor de lo ilógico", sino "repensar el logos y su esencia tal cual apareció en la temprana edad del pensar".

El irracionalismo y lo alógico se encuentran más bien en la negativa a pensar eso. "Si se quisiera contestar con objeciones -lo que desde luego es infructuoso- se podría con mayor razón decir: el irracionalismo como renuncia

a la ratio reina desconocido e indisputado en la defensa de la 'lógica' que cree poder sustraerse a una meditación sobre el logos y sobre la esencia de la *ratio* que en él se funda" (66).

Ad tertium. Replantearse qué es valorar por referencia al ser no significa "que todo aquello que se considera como 'valores' -la 'cultura', la 'ciencia', la 'dignidad humana', el 'mundo' y 'Dios'- carezca de valor". Significa señalar que la pretensión de la filosofía de los valores de establecer el valor como lo otro que el ser y determinar objetivamente su validez implica un estrechamiento de lo evaluado.

Lo definido como valor queda delimitado y 'rebajado' a ser solamente "objeto para el aprecio del hombre", como si el ser y el poder, el poder ser, no pudiera generar valores, como si el origen del valor no fuera también valorable, y, sobre todo, como si la dignidad, el mundo y Dios no fuesen nada más que 'valores'.

"Todo valorar es -aun allí donde valora positivamente- una subjetivación. No deja que el ente *sea*, sino que al valorar deja únicamente que el ente, como objeto de su actuar, valga". En esa perspectiva, decir que Dios es un valor, incluso el valor supremo, significa decir que es simplemente un valor, lo que es por una parte "rebajar la esencia de Dios" y por otra "la más grande blasfemia que se pueda pensar frente al ser" (67).

Ad quartum. En cuarto lugar, pensar la cosmología desde la perspectiva de la comprensión, es decir, pensar el mundo como un existenciario, significa pensarlo como "la apertura del ser", en lugar de pensarlo como ente o como ámbito del ente. Porque "el hombre no es nunca, por lo pronto, aquende el mundo" ni "tampoco es previamente sólo sujeto, que simultáneamente se refiere a un objeto, de suerte que su esencia estuviese en la relación sujeto-objeto" (68).

Esta caracterización de la esencia humana no significa una negación de la trascendencia. No contiene tampoco "una resolución sobre si el hombre es en el sentido teológico-metafísico un ser sólo del aquende o si es un ser del más allá" (68), y desde luego, no permite interpretar que "la referencia de esta esencia a la verdad del ser sea ateísmo" (69).

Ad quintum. Abandonado el modelo onto-teo-lógico, Dios no es pensado como ente supremo, pero tampoco como ser, ni siquiera como ser supremo. Obviamente, tampoco es pensado como existencia, que es como se piensa al hombre, porque en la perspectiva existencial pensar implica comprender.

Comprender es un acontecimiento que pertenece al proyectar la propia vida según posibilidades, para lo cual la demostración metafísica de la existencia de Dios puede ser irrelevante, porque demostrar la existencia de Dios

como ente o como ser supremo no implica que Dios tenga ya por eso, y precisamente por eso, una determinada relevancia en la propia vida.

Ad sextum. Ante esto se puede también objetar: “esta filosofía no se decide por la existencia de Dios ni contra ella. Se detiene en la indiferencia. Luego no le importa la cuestión religiosa. Un tal indiferentismo cae, pues, en el nihilismo”. La objeción sería pertinente si la única posibilidad de interesarse por Dios fuera interesarse por la prueba racional de su existencia como ente supremo, o si ese interés fuera el fundamento y la condición de cualquier otro posible interés.

Pero en la perspectiva existencial lo relevante de Dios no es primordialmente la demostración lógica de su existencia, sino el modo en que Dios está o no está implicado en el propio vivir como misterio, ausencia, interlocutor, etc.

En esta perspectiva lo más relevante es la ‘experiencia’ de Dios, cualquiera que sea el sentido que ese término pueda tener, que no puede no estar vinculada a la ‘experiencia’ del ser en cuanto que la apertura del ‘mundo’ es lo característico de la existencia humana.

Por eso “sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado (lo que posee Gracia). Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que significa la palabra ‘Dios’” (70).

Así pues, establecida la diferencia entre el hombre y el ser por una parte, y Dios y el ser por otra, y con ello el carácter de una antropología y de una teología en la perspectiva de la comprensión, la filosofía aparece también en una nueva perspectiva, a saber, en la del momento anterior a la constitución de las disciplinas filosóficas, es decir, anterior a Platón y Aristóteles.

“Los pensadores anteriores a esa época no conocen ni una ‘lógica’, ni una ‘ética’, ni una ‘física’. Sin embargo, no es su pensar ni ilógico ni inmoral [...] Las tragedias de Sófocles -caso de que tal comparación sea lícita- encierran el *ethos* más originariamente en su decir que las prelecciones de Aristóteles sobre ‘ética’” (74), y por eso se puede creer que “si caducasen tanto la ‘ontología’ como la ‘ética’ junto con todo el pensar según disciplina” no obstante podría hacerse “nuestro pensar más disciplinado” (74).

Antes de la constitución de las disciplinas filosóficas no hay tampoco ‘pensamiento filosófico’, sino simplemente pensamiento, por eso a partir de este momento de su discurso Heidegger reemplaza la palabra ‘filosofía’ por la expresión ‘el pensar’. “El pensar que pregunta por la verdad del ser [...] no es en sí ética ni ontología” (80). Asimismo, “este pensar no es ni teórico ni

práctico. Acontece antes de esa diferenciación" (80), y acontece sobre todo en el habla.

Para saber qué es lo bueno no hay que preguntar siempre a los profesores de ética. Lo justo no es sólo lo que saben los expertos en derecho. Lo bello no es solamente lo que dicen los estetas. Ni pensar es una cosa que solamente hacen los filósofos. Lo nuevo tiene que encontrarlo cada uno en cada caso para ser un buen actor y un buen autor, y también lo justo, lo santo, lo verdadero. Porque las instituciones son insuficientes en el orden de la vida cotidiana y la conciencia personal, y ahí es donde el existente tiene que decir el ser y decirse.

Hablar quiere decir, para el que se acostumbra a existir en lo innominado, encontrar esos colores que nadie sabe nombrar, decir la propia vida, el propio querer y el propio pensar de forma que el ser quede dicho y comprendido, o sea, respetado y asumido en la existencia humana, y de ese modo quede dicho y comprendido el logos, los valores, el mundo, y Dios.

La Carta sobre el humanismo está llena de alusiones y respuestas a las críticas hechas a la obra de Heidegger anterior a 1947, especialmente a las acusaciones de irracionalismo, nihilismo, ateísmo y pragmatismo, que ahora no son del caso. El autor las elude precisamente en la medida en que las considera formuladas desde el supuesto de una identificación entre el intelecto (el *nôus*, el pensar) y el paradigma onto-teo-lógico, y desde la aceptación irreflexiva de la clasificación del pensar según disciplinas administrativas.

El 'humanismo' que propone consiste en un acercamiento al origen que sitúa al pensar en un momento anterior a la constitución de dicho paradigma y de dicha clasificación, y lo instala en la perspectiva del comprender. Esta perspectiva, por lo demás, contiene la estructura de la filosofía comprensiva que inspira la cultura y el pensamiento posterior desde Foucault y Levinas hasta Gadamer, Ricoeur, Derrida, Rorty y Vattimo²⁹.

Weber había puesto de manifiesto la irreductibilidad entre la verdad, que es un valor que aparece en la perspectiva del sentido del ser según lo verdadero y lo falso, y el sentido, que es un valor que aparece en la perspectiva del sentido del ser según la potencia y la acción. La irreductibilidad entre verdad y sentido es también la irreductibilidad entre objetividad y realidad, pero este planteamiento de Weber en 1919, como luego el de Heidegger en 1927, Husserl en 1938, y Adorno y Heidegger en 1947, no tiene nada que ver con el nihilismo.

29 Para una panorámica de la crítica a Heidegger y a la posmodernidad, cfr., Armando Segura, *Heidegger, en el contexto del pensamiento 'debole' de Vattimo*, Universidad de Granada, Granada, 1996.

Semejante enfoque es el comienzo de un modo de filosofar en el que se indaga por la relación de Dios y del mundo con cada existente concreto según lo que puede y hace, y no con el hombre en general según enunciado abstractos.

Weber percibe que la burocratización en el plano político y social se corresponde con la especialización en el plano científico, que ambos fenómenos derivan de la racionalización y concluye que la racionalización tiene como punto de partida el descubrimiento socrático del concepto, de la esencia objetiva y universal, como Nietzsche había señalado de un modo específico³⁰.

Organizar la vida conforme a la razón objetiva (conforme a la razón científica, a la *epistémé*) es organizarla *sub specie intemporalitatis*, porque la objetividad es la intemporalidad, lo inacabable, y por eso el destino de la ciencia es ser superada por otra formulación científica. La ciencia ya tiene un sentido en sí, que es la verdad, y eso puede ser suficiente para algunos. Pero la verdad no es todo, porque no es el único sentido del ser, y por eso no es bastante para todos.

Lo que da sentido a la vida en unos momentos es la belleza, en otros la justicia, en otros los ideales políticos, la felicidad de todos y un mundo mejor para todos, etc. Pero los valores, los sentidos del ser que forman la constelación de puntos de referencia de las vidas de los hombres, son irreconciliables. Eso significa que aquello en virtud de lo cual la vida de los hombres tiene sentido no puede ser unificado en un concepto científico ni, por consiguiente, 'verdadero'.

La noción de ser no es sino "la unidad problemática de una pluralidad irreductible de significaciones"³¹. Pero es impropio la acusación de nihilismo ante unos planteamientos que proponen una idea del hombre o un humanismo que, aunque no permiten una unificación como la que el modelo onto-teo-lógico proporcionaba, abren la posibilidad de una nueva comprensión del hombre por el hombre, del mundo y de Dios, desde un nuevo acercamiento al origen, al ser.

Desde luego el nihilismo es muy perceptible en algunos desarrollos post-heideggerianos, como señalan Vattimo y otros³². La crítica posmoderna a la objetividad (a la *epistémé*) ha ido demasiado lejos. La objetividad no es

30 Cfr. F. Nietzsche, *Sócrates y la tragedia*, en escritos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1981.

31 P. Aubenque, *Le probleme de l'Êtrechez Aristote*, PUF, París, 1962, p. 204, cit. por P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 25.

32 Cfr. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986.

algo tan divino, tan eterno ni, sobre todo, tan 'real' como pretendían Sócrates y Platón, y como de un modo u otro se ha podido creer hasta Kant. Pero tal vez tampoco es algo tan abominable como señalan Horkheimer y Adorno por una parte y Husserl y Heidegger por otra. Si ahora se pone de manifiesto que la objetividad no es la subjetividad, que no es la realidad y que no es la divinidad, la 'culpa' no es de ella.

Desde la formación del plano de la representación abstracta hasta ahora, y especialmente en la modernidad, la objetividad ha tenido unos rendimientos que no son prescindibles, como tampoco lo son las instituciones y la disciplina para la persistencia de una sociedad, aunque ciertamente necesiten flexibilizarse y renovarse. La cultura moderna enetera, como la antigua y la medieval, son irrefutables porque pertenecen a eso que Heidegger llama el pensar esencial.

Por otra parte, tampoco el destronamiento de la ciencia de su posición hegemónica en la cultura moderna ha terminado con su ejecución en la guillotina, sino más bien con su descenso hasta ocupar un modesto pero digno escaño en la cámara de los comunes.

Si es cierto que hay planteamientos y desarrollos nihilistas a partir de Nietzsche y Heidegger, también lo es que la actitud que le llevó a ellos a abrir nuevos caminos para el pensar en el plano de la ontología y la antropología filosófica, les ha llevado a otros a hacer lo mismo en el de la lógica, la ética, la cosmología, y la teología.

La lógica se ha ampliado y flexibilizado abriendo nuevos espacios en las formulaciones de la lógica modal, la lógica deóntica, la lógica borrosa o la lógica polivalente³³.

La ética y la política se han hecho cargo cada vez más de la pluralidad y la irreductibilidad axiológica, como ya se ha señalado. El desarrollo de la moral de situación fue la respuesta que la ética, como disciplina institucional, dio a la nueva situación en la que se encontraba el hombre a partir de la segunda guerra.

La física se ha desarrollado desde paradigmas heterogéneos, como se ha indicado también, aunque no se puede decir que fuera por influjo de ninguna filosofía ni antropología. Con todo los planteamientos relativistas se iniciaron a la vez en la física y en las ciencias sociales y humanas.

33 Cfr. Domínguez Prieto, P., *Indeterminación y verdad. La polivalencia lógica en la escuela de Lvóvn-Varsovia*, Nossa y Jara editores, Madrid, 1995.

La teología ha desplegado igualmente itinerarios originales, empezando por la *nouvelle théologie*, y todo eso en un proceso de estricta contemporaneidad y a veces de influjo recíproco entre disciplinas administrativamente in-comunicadas.

Junto al nihilismo de la posmodernidad, se registran todos esos planteamientos y desarrollos en los demás órdenes, que no derivan de Heidegger pero sí de actitudes intelectuales análogas a la suya, que no pueden ser descalificados sin más como nihilismo.

5.- Modelos dialógicos de realidad.

Un modelo alternativo al onto-teo-lógico, que se desarrolla dentro de la tradición del pensamiento occidental pero con una raíz propia externa a ella, inadvertida para Heidegger, es el pensamiento dialógico. Y así como una física, para poder desarrollarse, necesita de una matemática apropiada, una metafísica, o mejor dicho, una ontología, requiere también una lógica, una ética, una cosmología, una antropología y una teología apropiadas (aunque no se les dé ese nombre), es decir, en correspondencia con ella, y la metafísica dialógica no ha contado con semejante aprovisionamiento conceptual.

La metafísica dialógica se puede desarrollar según la lógica de la metafísica de la sustancia, pero entonces queda asimilada a esta metafísica o en caso contrario sus propias inspiraciones quedan privadas del apoyo instrumental que tendrían si contaran con una 'lógica' propia. Sus intuiciones surgen como poesía o como retórica, en el mejor sentido incluso de tales disciplinas, y frecuentemente resultan improporcionables.

Por lo que se refiere a las representaciones del sí mismo, en la metafísica de la sustancia el sujeto se define como uno y se concibe como uno. La pluralidad se puede llegar a concebir todo lo más como diferencia entre sustancia y sujeto, diferencia que puede y debe ser reducida, o bien como pluralidad de sustancias autónomas e irreductibles entre sí porque cada una queda suficientemente constituida al margen de las otras.

La metafísica dialógica, tal como se desarrolla desde Feuerbach y Buber³⁴ hasta Levinas y Bachtin ofrece un modelo alternativo porque no parte de una concepción unificada del ser en el sentido del acto y de la sustancia, sino de

34 Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE., México, 1973. Cfr. Arroyo Arrayás, Luis M., *Emoción y encuentro. A propósito de la antropología de Feuerbach*, comunicación presentada en el Congreso de Filosofía "Emociones", Universidad de Málaga, Málaga, 14-16 de abril de 1999.

una pluralidad de hablantes, cuya realidad no está determinada *a priori* como una pluralidad de sustancias.

En efecto, si se dice que lo absolutamente primero y radical es la relación interpersonal, la interpelación del otro y su requerimiento, en tales términos que puede ser atendido o no, entonces se puede sostener que la filosofía primera no es la metafísica, sino la ética, como sostiene Levinas, y que lo absolutamente primero es la relación entre hablantes y el habla.

Desde este punto de vista lo primero no es la sustancia porque los hablantes pueden ser sustancias o no, y correlativamente tampoco el primer sentido del ser es el de acto y sustancia, pero sí el del ser como potencia y acción, como poder, y esta perspectiva es más amplia que la de la ética, porque no todas las relaciones entre poderes son requerimientos éticos.

En el planteamiento de Levinas (y también en el de los narrativistas más radicales como Taylor y MacIntyre) la primacía de la ética supone un cierto estrechamiento del horizonte (análogo al que se señala en la *Carta sobre el humanismo* con respecto a la filosofía de los valores), cosa que se evita si la filosofía primera sigue siendo la 'metafísica', la referencia al ser, pero al ser como poder.

¿Por qué habría que decir que Yahweh es sustancia o que Yahweh es acto si esas nociones no son de suyo más aclaratorias ni más originarias que el *hecho* de que Yahweh habla? ¿Es que el *hecho* de que hable implica que es sustancia? Lo implica para el pensamiento griego que ha desarrollado la doctrina del ser y de la sustancia y, a partir del siglo II, como quedó señalado, llega a la formulación de que si alguien habla es sustancia y es persona, términos en los que ciertamente se puede entender a Yahweh. De hecho la filosofía y la teología cristianas lo han pensado así, y con ello han construido modelos teóricos de Dios y de la realidad con los que occidente se ha interpretado y ha vivido largos siglos.

Pero había dimensiones de Dios y la realidad que eran débil o difícilmente concebibles y expresables según las virtualidades de ese modelo, y que al tematizarse empezaron a mostrar sus limitaciones. En concreto, es lo que ocurrió cuando empezó a tematizarse la materia, el poder, el mal, la gracia, la historicidad, la existencia, la democracia, el pluralismo cultural, etc.

Entonces aparecieron recursos lógicos y metodológicos que no correspondían propiamente a la lógica del modelo de la sustancia, como la fenomenología, la hermenéutica, el análisis del lenguaje ordinario y otros, que estaban más en consonancia con la 'metafísica' dialógica.

Entonces pudo empezar a desarrollarse un modelo teórico de las representaciones del sí mismo según el cual lo primero es una pluralidad irreduc-

tible de hablantes, ya sea una pluralidad de hombres o de personas divinas, o de ambas simultáneamente. Una pluralidad absolutamente originaria en el sentido de que no hay una unidad anterior o más primordial desde la que quepa o pueda pensarse la pluralidad, porque la pluralidad es constitutiva de los diversos hablantes en la medida en que el hablar es su ser y eso no puede hacerse como una reflexión completa sobre sí mismo.

La comunidad de hablantes puede tener diversas características, pero de entrada, no la de sustancia: los hablantes lo son en tanto que referidos al otro y no en tanto que cumplen una reflexión completa sobre sí mismos. Lo son en tanto que lo que resulta de su diálogo es creación de mundos, de ámbitos, y a esas creaciones se les puede llamar 'ser', según la sustancia y el accidente (lo que es en sí y lo que es en otro), según el acto y la potencia (lo real y lo posible) y según lo verdadero y lo falso, pero entonces todos esos sentidos entran dentro de la 'categoría' más 'general' del 'evento' o 'acontecimiento'.

El ser es el evento, y se le pueden aplicar las categorías de la lógica, pero más allá de lo categorizable están los poderes que se manifiestan, los hablantes, cada uno con su sí mismo y con el control sobre su propia manifestación, en su pluralidad irreductible. A ellos no les corresponden ninguna de las categorías, y quizá ni siquiera el título de ser o el de seres, si es que el ser y los seres ya se determinan siempre según las categorías, o sea, se determinan según el ámbito de la manifestación.

Si lo absolutamente originario es el habla y los hablantes, lo que se puede decir de ellos es que al hablar se expresan y se representan a sí mismos, y que en cada uno de ellos cabe diferenciar lo que aparece de lo que no aparece, y aquello en virtud de lo cual se controla el propio aparecer. Estas tres dimensiones del hablante, el poder, su manifestación y el control sobre ella, son las que se ilustran con las categorías dramáticas de autor, actor y personaje.

La consideración de la subjetividad humana como hablante asimila al hombre, más que al animal racional, a Dios, como se dice en la *Carta sobre el humanismo*, pero no a Dios como sustancia o como ser, sino como poder, como hablante y creador.

Los hablantes pueden ser personas en sentido metafísico si se representan y determinan en esos términos, pero antes lo son en sentido teatral y gramatical, es decir, como meros pronombres personales, como determinados por la situación de habla.

Desde ese punto de vista, el habla no es sólo veritativa según determinaciones universales del logos argumentativo y demostrativo. Puede serlo, pero también y antes es persuasiva en términos de apelación vocativa, de vocación y convocación, cuyo valor no reside en la universalidad de

lo enunciado sino en la unicidad e irrepitibilidad del requerimiento o de la llamada. Demostrar no es algo que apele a una singularidad irrepitible en cuanto tal, sino a la generalidad de los procesos discursivos.

Por otra parte, no es que el planteamiento del hombre como singular anule todo lo logrado acerca de la dignidad humana a partir del modelo teórico del ser sustancial y la reflexión, a saber, la universalidad de esa dignidad. Porque también hay universalidad en el modelo dialógico, si bien una diferente, en la que también queda patente esa dignidad universal. Hay universalidad, primero en cuanto que absolutamente todos los hablantes son susceptibles de ser interpelados y afectados por el habla, y segundo en cuanto que absolutamente todos los hablantes controlan su manifestación en alguna medida.

Pero la universalidad del ser afectado y del control de la propia manifestación no es la universalidad de la lógica, la ética, la física o la teología tal como se cuestionan en la *Carta sobre el humanismo*. Es la universalidad de la capacidad de pensar, valorar, adorar o sentir en tanto que actos que, además y antes del valor de la universalidad proposicional, tienen el valor de la singularidad irrepitible.

Es ese valor el requerido para sostener la universalidad de la dignidad humana, de la persona humana, no en tanto que ser sustancial y reflexión, no en tanto que absoluto sustantivo y que da cuenta de sí mismo mediante la reflexión, sino en tanto que hablante que puede responder, en tanto que ser relativo a otros hablantes y que, en tanto que tal, depende de ellos para dar cuenta de sí mismo porque ese dar cuenta no se cumple en la reflexión completa sino en una reflexión mediada por la alteridad.

No hace falta determinar el sí mismo como sustancia y reflexión completa para que se pueda establecer proposicionalmente una ética universal, porque la ética universal emerge inmediatamente en los requerimientos de los hablantes como sostiene Levinas, o, en una perspectiva bastante diferente, Rorty.

El modelo de la metafísica dialógica no es radicalmente nuevo, ni se opone al onto-teo-lógico como lógicamente contrario, sino que puede coexistir con él y viene posibilitado por una serie de presupuestos y desarrollos que están operantes en el pensar que a lo largo de la historia ha desarrollado otros modelos.

Estos presupuestos y desarrollos, a los que se ha hecho referencia a lo largo de este estudio, se encuentran, en primer lugar, en el planteamiento gorgiano platónico de la persuasión, del *eros* y de la belleza, en cuanto que apelan al carácter único e irrepitible de la existencia; en el planteamiento

aristotélico de la pluralidad de sentidos del ser y la pluralidad de sustancias irreductibles; en la consideración de Justino y Clemente de Dios Padre como incircunscriptible, y en los planteamientos de toda la teología negativa; en la experiencia interior tal como se perfila en el planteamiento agustiniano; en el modelo plural de autoconciencia de Hobbes; en el modelo kantiano de la irreductibilidad entre fenómeno y noumeno por una parte, y entre razón teórica y razón práctica por otra; en el descubrimiento kierkegaardiano de la existencia; en la crítica filológica de Nietzsche al platonismo; en la primacía de la vida en el modelo de Dilthey y del mundo de la vida en la fenomenología de Husserl; en el modelo dialógico de autoconciencia de George Herbert Mead; en el análisis de la diferencia ontológica desde Heidegger a Derrida, y, ciertamente, en el modelo dialógico de los pensadores judíos desde Rosenzweig y Buber a Levinas.

Todos esos planteamientos, ponen de manifiesto las limitaciones del intelectualismo y del modelo del ser como acto y sustancia en orden a tematizar suficientemente la trascendencia, la alteridad y la existencia en su carácter de única e irrepetible. Y en esa misma medida tienen una cierta afinidad y apelan a un punto de partida diferente del que viene dado por la unidad del ser de Parménides y su correspondencia con el pensar.

Es verdad que la mayoría de esos planteamientos, en la medida en que adoptan una posición crítica respecto del modelo onto-teo-lógico, resultan dialécticamente mediados por él, y no se destacan simplemente como diferentes, sino más frecuentemente como opuestos, con lo que su novedad y sus posibilidades aparecen debilitadas en algunos casos. A veces, y en un primer momento, la posibilidad más inmediata para lo nuevo de abrirse camino es la oposición dialéctica a lo establecido, y es preciso que trascurra tiempo y se haya ampliado el campo para que lo que inicialmente aparecía como oposición se muestre como diferencia de modelos no incompatibles aunque sí irreductibles.

En esa línea, hay que ir más allá de Heidegger y preguntar si en lo que él llama la escucha atenta al ser no hay presencia del modelo de la sustancia como reflexión completa. En efecto, ¿no es el planteamiento heideggeriano, tan centrado en las nociones de 'autenticidad' y 'propiedad', más proclive al solipsismo sustancialista y al solipsismo moderno, como señaló Hanna Arendt, otra judía, que el del modelo dialógico?, ¿es suficientemente dialógico y suficientemente plural el modelo heideggeriano respecto de la ontología clásica? Después de todas las propuestas heideggerianas de pensar el ser y de escucharlo, ¿no aparece como más fecunda la propuesta del modelo dialógico?

Por otra parte, ¿es que el 'ser' de Heidegger es más originario y más radical que el 'otro' de Levinas?, ¿por qué iba a serlo? Desde luego, el ser de Heidegger no es la neutralidad impersonal que Levinas interpreta³⁵, pues la diferencia de poderes, y por tanto la pluralidad como punto de partida, está también clara y nítidamente trazada en el ser y el habla de Heidegger.

El modelo dialógico se agota en seguida si vuelve a operar con los recursos del modelo del ser sustancial que cumple la reflexión completa, pero si se evita la recaída en ese modelo se abren otras posibilidades.

Para empezar, y por lo que se refiere a las relaciones entre Dios y universo físico, Dios puede no ser pensado como el ser supremo, es decir, como un ser sustancial que cumple una reflexión completa, y en cambio ser pensado como una pluralidad de interlocutores irreductibles. Según este modelo, además, el poder del ser y del cosmos (de la materia), que es lo que se muestra en las religiones como el primer atributo de Dios en términos de omnipotencia, no resulta inmediatamente lo opuesto a él, como ocurre cuando se piensa a Dios como espíritu o como intelecto según el modelo de la sustancia-sujeto. Esto permite pensar a Dios, a la vez como más trascendente (más allá del ser), como más pluripersonal y como más implicado en la naturaleza, en el poder cósmico, cosa que la teología del siglo XX ha explotado y lo sigue haciendo la del XXI.

En segundo lugar, y por lo que se refiere a la relación entre Dios y hombre, también la consideración de Dios como hablante pluripersonal, y no como ser supremo subsistente, permite un enfoque de la relación entre Dios y el hombre más existencial, más en términos de gratuidad y contingencia (de gracia y libertad, de poder y posibilidades), que en el modelo de la onto-teo-logía clásica, con su insoluble problema de la relación entre naturaleza (sustancial) y gracia, y con su deriva hacia la necesidad y burocratización de las relaciones entre el hombre y Dios, que en parte viene dada por la necesidad que impone la universalidad de la lógica que le es propia.

También hay universalidad en el modelo dialógico, pero es la de la unicidad e irrepetibilidad de cada caso, de cada 'vocación'. La relación entre Dios y el hombre establecida en términos de razón universal permite e incluso obliga a prescindir de la unicidad e irrepetibilidad personal en esa relación precisamente en nombre de la universalidad de la razón.

35 Cfr. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, cit. p. 204. La interpretación que Levinas hace de Heidegger está condicionada por el hecho de que Levinas leyó *Ser y Tiempo*, y después de la guerra, y debido a las relaciones de Heidegger con el nacionalsocialismo se negó a leer absolutamente nada nuevo de él. Debo esta información a mi colega Juan García González, de la Universidad de Málaga.

Las relaciones dramáticas son parámetros de inteligibilidad más rentables, y en el modelo dialógico el hombre puede dar cuenta aceptable y razonablemente de su relación con Dios, pero ese dar cuenta no disuelve en la necesidad del logos universal a aquel ante quien se da cuenta de dicha relación, ni a aquel que da cuentas. Pues un relato da cuenta de una relación de modo comprensible e incluso persuasivo, pero no de un modo que obliga a aceptar una conclusión a partir de unas premisas, o sea, no con la necesidad de un razonamiento lógico.

En tercer lugar, y por lo que se refiere a las relaciones del hombre con el universo físico y con los demás hombres, también el modelo dialógico permite hacer valer el carácter de hablante libre del hombre en las 'nuevas categorías' de la teoría de juegos, de caos, de drama, de policentrismo, etc., en función de metodologías fenomenológicas, hermenéuticas, analítico lingüísticas y semióticas.

Abrir la consideración de la subjetividad humana no como sustancia sino como estructura triádica de poder, manifestación y control de la manifestación, permite dar cuenta de la relación del hombre consigo mismo y con los demás en unos términos con más virtualidades, con más capacidad para formalizar los fenómenos humanos en su unicidad e irrepetibilidad.

¿Cuántas y cuáles son las representaciones del sí mismo que caben en una pluralidad abierta y no sistematizable, en la que lo definitorio del hombre consista en ser interlocutor, en hablar? El sí mismo se puede determinar en cada caso según los papeles representados, pero esas determinaciones pueden mostrarse siempre, aun considerándolas todo lo esenciales que se quiera, como parciales, y, por eso, como precarias y transitorias sobre un fondo insondable e incircunscriptible del que siempre pueden emerger nuevas representaciones, cuya unificación no compete al pensamiento filosófico, a la memoria personal o la existencia auténticamente ejercida más que en un grado también provisional y precario.

Así se muestra el panorama de la antropología filosófica en cuanto a su presente y su futuro, y así también el de la existencia humana. Pero antes de terminar es conveniente hacer un breve análisis de las características de ese futuro desde un punto de vista más convencional.

Capítulo 10

ONTOLOGÍA DEL SINGULAR Y DIVERSIFICACIÓN DEL FUTURO

1.- Enfoques filosóficos alternativos.

En una situación de suficiente desarrollo institucional, ético, y científico, racional, el ser humano puede ser tratado y considerado según su esencia de animal racional y según corresponde a la dignidad de persona humana, que son las determinaciones universales que la razón moderna ha establecido para el sujeto.

Pero en una situación de desencantamiento y alienación no atribuible a carencias institucionales, es decir éticas, ni a deficiencias científicas racionales, el hombre también se puede experimentar a sí mismo en su singularidad irrepetible como el ser que necesita ser comprendido y comprender.

La comprensión no es el resultado de un proceso lógico científico de carácter universal oponible frente a terceros, ni un imperativo moral universal. Es un acontecimiento erótico estético (en sentido platónico) y prudencial (en sentido aristotélico) que, si puede considerarse como perteneciente a la 'naturaleza', o si se quiere incluso a la 'justicia', tiene más bien el carácter de una 'gracia'.

El tipo de caracterización de Dios, el hombre y el mundo que resulta en función de la 'categoría' de 'comprensión' es diferente del que resulta desde la categoría de ser sustancial y desde la concepción del ser veritativo como ser proposicional. En efecto, si se ha operado la diferenciación entre metafísica, antropología y teología, y se aborda la reconstrucción de la ontología desde esta perspectiva de la 'comprensión' al margen del modelo onto-teo-lógico, la filosofía que emerge tiene al menos tres rasgos distintivos nuevos.

En primer lugar el sentido primordial del ser es ahora el de la potencia (*dýnamis*) y la acción (*práxis*). Correlativamente, en segundo lugar, el punto de partida no es la unidad del ser como sustancia o como reflexión, sino la pluralidad de sí mismos originariamente referidos unos a otros, la pluralidad de seres o mejor de 'poderes', interactivos en el desarrollo de un 'drama', cuya unidad no está dada por la unidad de un ser sustancial supremo que realiza en sí la unidad de los trascendentales.

La unidad del drama y su desenlace se puede postular en términos de juicio final, y ciertamente se puede aceptar como mensaje de una revelación

divina, pero no se puede construir lógicamente, y tampoco se puede representar artísticamente.

En tercer lugar, el método no es una lógica formal ni una lógica dialéctica. Tampoco el resultado es una *episteme*, una filosofía como ciencia estricta, ni una onto-teo-logía. El método es más bien poético y retórico, y el resultado es menos demostrativo y más persuasivo.

Esto no significa que la filosofía 'comprensiva' no sea pensamiento filosófico o que sea pura frivolidad contestataria. Eso es lo que la escolástica posmoderna ha llevado a creer y en no pocos casos ha creído ella misma. Pero el pensamiento posmoderno produce esa impresión porque una de sus tareas ha sido la demolición de la metafísica tradicional.

No obstante, la filosofía del siglo XX se ha desarrollado en el marco de los tres presupuestos señalados y ha suministrado ya suficientes temas, métodos y resultados como para hacerse acreedora del respeto académico y, por supuesto, del aprecio público. Ese aprecio que merece por cumplir con la función de hacer comprender a cada sociedad su tiempo y su misión ética, que es la tarea que Hegel asignaba a la filosofía, y a los profesores de filosofía en tanto que funcionarios, en el prólogo a sus *Principios de la filosofía del derecho*.

En concreto, la fenomenología resultó un método adecuado para una filosofía de la 'comprensión' porque era inoperante para desarrollar una ontología del ser entendido según el sentido de la sustancia, y para desarrollar una filosofía fundada en un 'yo trascendental'. Fue el método que permitió el desarrollo de la filosofía de la existencia y de la filosofía hermenéutica¹.

Por otra parte, la sociología comprensiva, la filosofía de la existencia y la hermenéutica, la filosofía analítica del lenguaje, y la filosofía dialógica, han trabajado concediendo primacía al ser según el sentido de la potencia y de la

1 "Husserl, habiendo logrado realizar la obra de arte de describir el proceso de la conciencia 'antes' de su escisión en yo y mundo, y, por tanto, habiéndolo descrito como 'carente de yo', en el nivel trascendental cae de nuevo en aquella representación que él quería superar, a saber, la de un 'yo' como propietario de sus contenidos de conciencia. El yo que en principio sigue destruido se convierte de nuevo en suprema instancia de certeza, lo mismo que en la tradición cartesiana. Es este giro hacia el yo trascendental, que se insinúa desde 1913, lo que provocará más tarde la crítica de Heidegger. Husserl entiende el yo trascendental como una especie de sustancia en la que pueden cambiar los contenidos, sin que cambie ella misma. Este yo trascendental muestra también una semejanza sospechosa con el espíritu divino, que la tradición pensó siempre como fundamento inmutable de todos los contenidos del mundo. Y así tampoco sorprende que Husserl dijera acerca del descubrimiento del yo trascendental: 'Si hago esto por mí mismo, no soy, en consecuencia, un yo humano'". R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 110. Cfr. M. Berciano, *La revolución filosófica de M. Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

acción, y suponiendo (unas veces implícita y otras explícitamente) que lo originario no es el ser uno sino la pluralidad de poderes interactivos.

Esos enfoques y corrientes han utilizado, más que la lógica tradicional, y según diversas rutas heurísticas, procedimientos poéticos para la invención de nuevos vocabularios filosóficos, y procedimientos retóricos como descripciones y relatos persuasivos más que demostrativos.

Los nuevos procedimientos y enfoques han tenido en el siglo XX un rendimiento no inferior al que la filosofía ha alcanzado en centurias precedentes. Todos esos desarrollos del pensamiento filosófico se han llevado a cabo al margen del modelo onto-teo-lógico, al igual que el pensamiento posmoderno, y si no han despertado la alarma y la resistencia que han acompañado a éste es quizá porque su aspecto iconoclasta era menos perceptible que su aspecto constructivo. Pero su rendimiento está ahí, haciéndose acreedor de los títulos que la filosofía ha pretendido para sí a lo largo de su historia.

Pues bien, esos procedimientos y enfoques establecen como polo de la relación con el mundo y con Dios no al hombre en general, sino a cada singular concreto, lo cual es posible para un pensamiento que toma como punto de partida la 'categoría' del comprender, cuyas peculiaridades es preciso recordar aquí.

2.- La singularidad del comprender. Comprensión y contexto.

El hombre puede experimentarse a sí mismo y definirse como el que necesita ser comprendido y comprender. Las definiciones que se han formulado sobre él como animal racional, imagen de Dios, supuesto individual de naturaleza racional, sujeto autoconsciente y libre, o término de un proceso de liberación, no permiten caracterizarlo según esa necesidad ni proporcionan cauces suficientes para satisfacerla. Por eso se puede intentar otra que abra el horizonte de posibilidades correspondientes a los requerimientos en cuestión. En esta perspectiva el hombre se puede definir como aquello que necesita ser descifrado, y que puede llegar a serlo en un juego de referencias múltiples, es decir, como un signo.

Convencionalmente entendemos por "signo" aquello que remite a algo distinto de él, como por ejemplo "Aeropuerto, 25 Kms", dibujado en una charpa junto a la carretera. El signo significa, remite a algo más allá que sabemos lo que es. Entendemos que 25 Kms. más adelante está el aeropuerto. Si no tuviéramos ninguna noción de lo que es un aeropuerto, no entenderíamos el significado del signo. En tal caso, el cartel "Aeropuerto" se referiría a algo que

yo no entiendo. Puedo comprender que, de todas formas, los carteles tienen una función, un sentido, que es orientar a la gente. Y puedo decir que cuando un cartel no orienta a nadie no tiene significado, y que, entonces, tampoco tiene sentido, que es absurdo.

Una de las caracterizaciones del hombre sugeridas por Heidegger es precisamente esa, que Hölderlin enuncia en uno de sus versos “un signo somos, pues, indescifrado”; el hombre es un signo, que se refiere a algo distinto de él, pero que como no sabemos a dónde apunta es realmente un signo indescifrado².

No es lo mismo un signo indescifrado que un signo absurdo. Un signo indescifrado tiene un sentido, que es orientar, y por eso reclama el esfuerzo de descifrarlo. Un signo absurdo no requiere ser descifrado. A lo mejor ni siquiera es un signo. A lo mejor pertenece a un tipo de lenguaje cuya existencia hemos olvidado. Quizá nos incita a aclararnos de entrada sobre lo que es, o quizá ni siquiera incita a indagar nada.

Este no es el lugar para entrar en matices sobre lo que es significar y tener sentido. Basta con lo sugerido en el ejemplo. Significar y tener sentido es referir algo a algo distinto, de manera que en esa referencia del uno al otro y del otro al uno se va aprendiendo más de uno y de otro, se va comprendiendo mejor a los dos. Así, una palabra es un signo que tiene sentido cuando se refiere a algo que puede ser entendido por quienes la usan según las reglas de la gramática³.

Ahora hay que advertir que en esa referencia de un signo a su significado hay ciertas funciones, actividades o dinamismos (*praxis* y *dynamis*), ciertas alteraciones posibles, y que permiten la comprensión (la comprensión de lo que acontece y, en general, del ser).

Junto al signo de “Aeropuerto, 25 Kms.”, puede haber otro que indique que está prohibido ir a una velocidad superior a 100 Kms/h, o que a cierta distancia hay un hotel. Esos signos tienen sentido para alguien que va a algún sitio por una carretera con un vehículo capaz de cierta velocidad. Si no exis-

2 M. Heidegger, *Qué significa pensar?*, tr. de H. Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1978, p.15. Los versos de Hölderlin citados son: “Ein Zeichen sin wir, deutunglos./ Schmerzlos sind wir und haben fast/ Der Sprache in der Fremde verloren” (“Un signo somos, pues, indescifrado./ Y casi sin dolor hemos perdido/ nuestro lenguaje en una tierra extraña”).

3 En la formulación de Frege, el sentido de un signo es lo que resulta inteligible de él cuando se sitúa en un conjunto de reglas de articulación de signos o sintaxis. Aquí el signo se entiende según el esquema triádico de Peirce más que según el sistema dual de Saussure. Para una exposición monográfica, cfr. Vicente, J., *Acción y sentido en Wittgenstein*, EUNSA, Pamplona, 1984. La exposición sistemática de las funciones y formas posibles de signos es ya la semiótica. Cfr. Eco, U. *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1991.

tierra más que la tracción animal, o nada más que el tractor, el cartel limitando la velocidad no tendría sentido, no se comprendería. Pasaría lo mismo con un cartel advirtiendo que es peligroso dejar los medicamentos al alcance de los niños, o informando sobre la actual cotización de las diferentes monedas. Porque cuando se va en un vehículo por carretera, se está haciendo algo respecto de lo cual esa información no es pertinente. Por eso se podría decir de esa información que es absurda, que carece de sentido o que no se comprende.

Desde este punto de vista puede decirse que comprender es un entramado de algún propósito y la información relevante, que comprender es integrar en el proyecto propio la información pertinente, teniendo en cuenta que uno proyecta siempre según las posibilidades que tiene y, a la vez, que abre posibilidades según el proyectar. Se hace algo según lo que es posible y algo es posible según lo que se hace.

En este juego se va aprendiendo más sobre el hacer y sobre las posibilidades en cuestión, se va comprendiendo, va naciendo y fraguando el sentido de las cosas y de la vida, de las cosas de la vida⁴, y el sentido de los seres cuya existencia consiste en hablar, que, como hemos visto, es la propuesta de humanismo alternativo de Heidegger.

Este juego es fabricar un argumento, construir una historia o también representar un drama. Puede ser la historia del universo, de América, de la redención del género humano, del producto que quiero elaborar y vender.

Si de una de esas historias se tomara un episodio solo, o un fragmento de episodio, y se aislara del contexto, no se comprendería, resultaría absurdo. No del todo absurdo, si pudiera referirse a su contexto, como en el caso de la advertencia sobre los medicamentos y los niños y en el de las cotizaciones de las monedas. Completamente absurdo, si no pudiera referirse a ningún contexto o argumento más amplio.

Si alguien observara al microscopio un centímetro cuadrado de cuero cabelludo, lo reprodujera en un lienzo con óleos, y lo presentara en una exposición bajo el título "cabeza de mujer", los espectadores podrían comentar que es una pintura abstracta, que es una tomadura de pelo, que es absurdo y no se entiende, que tiene inusitada riqueza cromática, etc.

Quizá eso mismo es lo que sucede con los tejidos cancerosos, con el comportamiento de los locos, con algunos cuadros de Kandinsky y Miró, con al-

4 La caracterización de la esencia del lenguaje según el juego dialéctico entre semántica y pragmática, entre el sentido de lo que se dice y el sentido de lo que se hace, ha sido elaborada por K.O. Apel, teniendo en cuenta la obra filosófica de Heidegger y Wittgenstein, y examinando las diversas tradiciones de filosofía del lenguaje.

gunos personajes de Ionesco o de Sartre, con el *Ulises* de Joyce en su conjunto, con volúmenes de Chillida y otros escultores, etc.

Ante todas esas expresiones humanas es posible decir que son absurdas, que no tienen sentido o que no se comprenden, y rechazarlas. En una concepción de lo humano exclusiva y absolutamente narrativa, numerosos trazos de la cultura del nuevo paleolítico y el hombre mismo se pueden describir como absurdos e incomprensibles, con la consiguiente descalificación de la cultura y la época en cuestión⁵.

Pero no es imprescindible aceptar una concepción tan fuertemente narrativista. También es posible decir que a uno le gustan esos fragmentos, que expresan bien los sentimientos de uno, y que uno sintoniza o se identifica bien con ese autor, con ese personaje, ese cuadro, etc. Porque para comprender un drama, o una escena, no hace falta que se pueda inscribir en una historia que contenga unitariamente la vida completa de cada personaje.

Puede comprenderse una escena, o un drama en tanto que episodio de una vida sin comprender la vida completa. O bien puede no comprenderse la escena ni el drama sin que haya desagrado por la falta de comprensión. Porque uno puede comprenderse a sí mismo, su propia biografía, como algo un poco absurdo, como algo compuesto de episodios inconexos, que ha salido así un poco por casualidad, como algo que no es del todo comprensible ni explicable.

Podría pensarse que el sentido de la vida humana consiste en su argumento. Y a su vez, que su argumento tiene sentido en el conjunto de la historia universal. Si el narrativismo fuerte de MacIntyre fuera la única determinación ontológica del hombre, se podría obtener una especie de biografía común, o una estructura biográfica estándar⁶.

Pero es muy problemático que tengamos una concepción de la historia universal comprensible y creíble, y lo mismo cabe decir de una hipotética biografía común o de una plantilla biográfica común. Además, aunque la tu-

5 Ese es el punto de vista de A. MacIntyre en *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1983. Según MacIntyre, los valores éticos tienen sentido solamente en una concepción histórica y narrativa de la vida humana como una unidad que tiene un fin. Dado que en el mundo moderno la vida humana está fragmentada en muchos roles disociados e inarticulables, y ha perdido su unidad narrativa, los valores éticos, y particularmente las virtudes, no pueden ser comprendidos ni vividos propiamente (cfr. cap. 15, *passim*).

6 Ese fue, desde luego, uno de los objetivos del estructuralismo y del funcionalismo en las ciencias sociales en general y en la antropología en particular. Para la propuesta estructuralista de una plantilla o un patrón común a un tipo de relatos biográficos, cfr. V. Propp, *Morfología del cuento*, Fundamentos, Madrid, 1992.

viéramos, habría que ver si eso sirve para hacer la propia vida personal más comprensible, menos extraña o absurda⁷.

Podría suceder que, aun disponiendo de un modelo general, un buen número de personas dijera que no le encuentra sentido a su vida, que le parece absurdo lo que hace o lo que tiene que hacer.

Cuando alguien dice que la vida tiene sentido, suele querer decir que vale la pena hacer lo que hace, y vivir, ya tome como valor máximo la belleza, la verdad, el bien, lo útil para sí y para los demás, etc. También da a entender que se han realizado sus proyectos, sueños e ideales; que está satisfecho de lo que ha hecho, de lo que ha recibido, de cómo han salido las cosas, o que es feliz. Todo eso significa que puede contar su vida, pero no que tenga un argumento unitario.

La novela del siglo XIX no tiene por qué ser el patrón de la existencia humana comprensible y con sentido, como parece creer MacIntyre. Dicha existencia podría constar de episodios débilmente conectados entre sí, como ocurre con la épica primitiva e incluso con el Quijote, o de una serie de dramas y comedias de unidad problemática. Eso basta para que sea comprensible y tenga sentido, si estos términos no se entienden de modo absoluto.

Comprensión y sentido absolutos podría entenderse entonces como reflexión completa sobre sí mismo, ejecución del proyecto inicialmente concebido, realización de la identidad, que es lo que en otros modelos se postulaba para la sustancia y lo que, quizá por influencia de ese modelo, se sigue postulando para la narración.

Pero para encontrarle un sentido o varios a la existencia no es preciso que ese sentido sea absoluto. ¿Acaso saben don Quijote o Sancho cuál es el sentido de su vida y si lo han alcanzado?, ¿acaso pueden decir, *a posteriori*, que sus vidas han sido completamente carentes de sentido? Sus historias o sus vidas tienen argumento, pero no se puede decir que ese argumento corresponda con un determinado sentido ni con una pluralidad de ellos. Tampoco se puede decir que no hayan comprendido sus vidas, o que los espectadores las comprenden mejor, pero no por eso es sostenible que esas vidas sean absurdas.

7 En relación con el sentido que una biografía individual podría cobrar en el contexto de la historia universal, el propio Hegel señala que "la parte que se confía a cada uno en la totalidad despiezada es tan pequeña en relación con el conjunto, que el individuo no tiene por qué conocer esa relación ni tenerla en cuenta", Cfr. Manuel Fontán, *Post-europeos y post-soviéticos*, I Jornadas de *Diálogo Filosófico*, Madrid, 13-15.I.1994. Algo análogo podría decirse en relación con una biografía estándar, definida por la conexión de un conjunto de funciones y papeles según la "sintaxis" de un ordenamiento social dado.

Para que un argumento sea comprensible no hace falta que se dé demasiada congruencia entre propósitos y resultados. A esa congruencia es a lo que se suele llamar “sentido”, tanto desde la perspectiva del que vive su vida como desde la de quienes de un modo u otro se relacionan con ella. Pero cuando esas perspectivas no son unificables tampoco lo es el sentido, ni la comprensión. Y sin embargo hay argumento y hay relato.

Cada vida tiene argumento en el entramado de los proyectos que hacen los demás humanos, y al conjunto de todos esos proyectos se le puede dar el nombre de ‘mundo’, y se puede describir como el ‘horizonte de la comprensión’⁸.

Que el mundo sea el conjunto de los proyectos humanos, y que ese conjunto sea el ‘horizonte de comprensión’, quiere decir que la vida de cada hombre ‘tiene sentido’ y se comprende en el entramado formado por las vidas de los demás seres humanos. Quiere decir que es en la relación con los demás y con las posibilidades abiertas o cerradas por las actividades de los demás, como cada uno puede encontrar para su vida un argumento comprensible. Pero dentro de ese horizonte, puede tener sentidos diferentes para los distintos actores, o incluso si tiene el mismo sentido para una mayoría de ellos, puede ocurrir que un actor implicado no lo comprenda, y no se comprenda a sí mismo, aunque los demás sí lo hagan.

Si ha quedado suficientemente clara la expresión ‘sentido de la vida’ en términos generales, se puede añadir que ‘comprender el sentido’ es algo que ya hace de por sí el cuerpo, precisamente porque es cuerpo humano, como mostró Maurice Merleau-Ponty, y que dicha comprensión es algo que acontece en diversos niveles de la corporalidad y de la conciencia que interactúan entre ellos. La comprensión es un ser afectado por lo relevante que permite un cierto saber de sí y un cierto desciframiento de sí.

3.- Comprensión, afección y comunicación.

Con el término afectividad se designa frecuentemente el conjunto de los fenómenos afectivos: sentimientos, emociones, estados de ánimo, pasiones, etc. No es usual referirse a estos fenómenos como si fuesen proyectos, pro-

8 Cfr. M. Heidegger *El ser y el tiempo*, § 12-13 capítulo II, (F.C.E., México, 1974, pp. 65-75), y capítulo III, “La mundanidad del mundo”. Es característica de la posmodernidad la tesis de que no hay un conjunto unitario de los proyectos humanos, ni, por tanto, un común “horizonte de la comprensión”, lo que a su vez es congruente con que la comprensión sea de la índole de la persuasión (*peitho*) y pertenezca al orden de la retórica.

pósitos, actividades o acciones, sino más bien como pasiones o pasividades, como algo que a uno le pasa. Se trata de fenómenos que hacen saber cómo está uno afectado, cómo se siente. Así, decimos que nos sentimos en plena forma, o en baja forma. Así, se dice que uno se siente molesto, tranquilo, enfermo, feliz, necesitado, etc.,

Se puede sostener que la afectividad, entendida de esta manera, es la primera forma que uno tiene de saber de sí mismo, porque uno empieza a saber algo de sí mismo cuando es afectado por el medio físico y por los demás⁹.

Ser afectado por algo es tomar conciencia de algo y de uno mismo a la vez. Sentir y tomar conciencia es como el primer escenario que se abre para el ser humano, y en el que el ser humano tiene que actuar siendo ya algo y aprendiendo en qué consiste ser eso.

Ser afectado no es proyectar nada, ni implica, de suyo, comprender. Normalmente uno no comprende cómo es ni quién es inmediatamente, según resulta afectado por el medio físico y por los demás. Uno tarda en reaccionar, y reacciona proponiéndose y proyectando sus actividades y su vida según sus posibilidades, y según los resultados de sus proyectos va aprendiendo cómo es en realidad o incluso quién es.

Pero esas posibilidades dependen en alguna medida de cómo sea afectado uno, lo que a su vez depende de cómo sea y qué sea cada uno, según el círculo hermenéutico de la precomprensión y la comprensión. Por ejemplo, uno no es afectado de la misma manera si es un niño, un joven, un adulto, o un anciano. Y tampoco reacciona ni proyecta de la misma manera en cada caso. A su vez, aprende en qué consiste ser niño, adulto y anciano, según el resultado de sus propósitos y acciones. Y, finalmente, no todos entienden de la misma manera en qué consiste ser eso, ni lo entienden igual de correctamente. Quizá hay personas que lo entienden muy mal, o que tardan mucho, etc. En cualquier caso, la corrección y la gama de variación en que cada uno puede comprender y vivir esas etapas de la vida, tiene mucho que ver con el modo en que lo comprendan los demás con quienes conviven.

Si se admite que ser joven y ser viejo se traduce en dos modos de ser afectado, entonces se puede admitir que la afectividad es un modo primario de saber de uno mismo, y que, aunque se distingue de la actividad, la condiciona bastante.

A veces esas etapas de la vida se utilizan para designar estados de ánimo, tonos afectivos y emociones, como ocurre con las palabras jovial y jovialidad, madurez, senil, y otras.

9 Cfr.M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 29.

Puede admitirse que ser hombre consiste en una suma o una síntesis (síntesis pasiva, incluso) de esas etapas, y que una adecuada comprensión del ser humano se logra cuando se han comprendido adecuadamente todas ellas. Eso podría aceptarse así, a pesar de la circunstancia de que no todos los humanos pasan todas las etapas, pues se admite que la conciencia comprensiva y el 'uso de razón' se alcanzan cuando se traspasa el umbral de la infancia.

El caso es un poco diferente si en lugar del binomio niño/adulto se toma el binomio niño/niña. Niño y niña son dos modos de ser afectado, de proyectar, de tener posibilidades y de comprender el mundo y a sí propio. Algo semejante ocurre también en el caso de los binomios autóctono/extranjero, rico/pobre, sano/enfermo y otros que podrían señalarse. El mundo, los demás y 'yo' se comprenden de modo distinto en cada caso porque tienen un sentido distinto. El escenario particular y el horizonte de comprensión común no son el mismo en cada uno de esos supuestos. La gramática de 'yo' varía de uno a otro.

Pero todavía hay que añadir que la afectividad, el ser afectado, de un humano que fuera niña, autóctona, pobre, etc., no permanece constante en el tiempo. Porque el sentimiento de ser mujer, de ser ciudadano y de ser indigente, no es ahora el mismo que hace cuarenta años, y las posibilidades que desde esas situaciones se abren tampoco. Por eso se dice que el mundo ha cambiado mucho en la transición de una época a otra. Cada anciano puede decir que el mundo ha cambiado mucho desde su infancia, y sentir nostalgia por el mundo que él vivió y que ya ha pasado.

Ahora se advierte claramente que mundo quiere decir también 'época', 'estado de cosas', y que no hay una comprensión supra-epocal de la época de uno y de las otras¹⁰. No hay manera de no ser afectado por la propia época. Eso no tiene sentido. Tampoco lo tiene el no ser afectado por la edad, el país, el sexo propio, etc. Si uno no es afectado por algo de eso se debe a que no es algo de eso, y no puede comportarse y comprenderse desde esas situaciones porque no son suyas. Pero alguien así dudosamente es un ser humano. Dudosamente es alguien un ser al que nada le afecta porque no está en ninguna situación.

10 K.O. Apel sostiene que lo que hace posible la comprensión no es una inteligencia en general o un sujeto trascendental, sino el lenguaje ordinario, que cumple las funciones atribuidas por Kant al sujeto trascendental. Pero como el lenguaje no es un sujeto ni un conjunto de esquemas inmutables, y sí hace posible la comprensión, lo puede caracterizar como "un factum trascendental en devenir". Para un análisis de la metamorfosis del sentido de lo "trascendental", cf. *Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 2 vols., 1985.

Este es un uso poco frecuente del término afectividad¹¹, un uso quizá más adecuado para la palabra ‘sensibilidad’, como aparece en la expresión ‘herir la sensibilidad’ de alguien. Con todo, este uso es pertinente. Se puede decir que una niña, autóctona, pobre, etc. es afectada por las cosas y las personas de modo distinto al de otro supuesto porque en otro supuesto las cosas y las personas que les afectan son otras. Por eso también su modo de proyectar su vida, sus posibilidades, y la comprensión que alcanzan de sí mismos es diferente.

Pues bien, lo que ahora cabe indicar es que el sentido (de la acción, de la vida) también se siente afectivamente, y de un modo que es relevante para la acción comunicativa en su arranque, ya sea luego comunicación educativa, comercial, política, laboral o de cualquier otro tipo¹².

Cuando los comerciantes, políticos y profesores hablan en un horizonte de comprensión que no coincide en cierta medida con el de los oyentes, entonces los oyentes sienten que el comerciante, el político y el profesor no les dicen nada. No son afectados por lo que les quieren transmitir. No se trata de infravalorar los conocimientos racionales ni la razón científica. Se trata del análisis de la sensibilidad, de la afectividad, como algo relacionado con el intelecto y determinante de él.

Los políticos, los educadores, los comunicadores que ‘no les dicen nada’ a sus oyentes son los que no captan su atención. Captar la atención no es un asunto de razonamientos, pues los razonamientos se desarrollan después de que la atención se ha captado. Y que la atención se haya captado quiere decir que el oyente ha sido afectado. Cuando los oyentes sienten que alguien les dice algo o no les dice nada, expresan el modo en que su sensibilidad, su afectividad, capta el sentido del discurso y de la situación comunicativa en general.

Esto todavía no tiene que ver con la racionalidad intrínseca del discurso, sino más bien con su valor persuasivo, con la valoración que el oyente puede hacer de él, y que está relacionada con el comportamiento que el oyente va a seguir. Puede prestar atención, puede marcharse, puede quedarse pero sin prestar atención, cambiar de canal, etc.

11 Sigo a E. Tugendhat en su interpretación de lo que Heidegger llama el “encontrarse”, como “afectividad” y como primera “apertura de la conciencia”. Cfr. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, tr. de Rosa Helena Santos-Ilhau, F.C.E., Madrid, 1993, caps. 8-10.

12 La afectividad resulta de cómo sea cada criatura humana, y por eso cada una tiene su esquema “pre-comprensivo” como lo describe Heidegger en el § 31 de *El ser y el tiempo*. Con esto queda indicado ya que la afectividad es originariamente corpórea y la conciencia también, y, por eso, tan única e irrepetibles como la comprensión.

De todo esto no puede deducirse que no exista la verdad, ni la razón, que todo sea relativo, que no haya un contenido universal, un sentido esencial y constante, que no haya ninguna 'esencia', ninguna 'naturaleza', ninguna definición válida de lo que es ser joven y viejo, varón y mujer, autóctono y extranjero, rico y pobre, actual y antiguo.

Para empezar, puede pensarse que el sentido es relativo a la situación, la cual a su vez es relativa al horizonte de comprensión. Eso no significa que 'todo sea relativo' en el sentido de que no haya verdad ni razón. Que los astros y las velocidades de los cuerpos del universo sean relativos a la posición del observador, no significa que no haya cuerpos en movimiento, ni, mucho menos, que no se puedan medir ni saber dónde están. Significa que es muy importante tener en cuenta la posición del observador a la hora de formular la trayectoria y otras características de los cuerpos¹³.

4.- Comprensión y ontología. El poder de hablar.

Ahora, después de todo lo dicho, sí que resulta pertinente la cuestión de cómo se elaboran esas definiciones de niño y niña, de hombre y mujer, autóctono y extranjero, bueno y malo, etc., y cómo se mantiene constante su contenido 'esencial'. Por ejemplo, se puede decir que la concepción de la mujer en la Europa de comienzos de siglo, la definición de su esencia, no tenía en cuenta la posición del observador. No tenía en cuenta que el observador, el que formulaba las definiciones, era varón, adulto, autóctono, etc. Así, el observador tendía a considerar que su punto de vista no era relativo, sino absoluto; que su definición no captaba una perspectiva esencial, sino la esencia; que su saber no tenía como contenido expresiones naturales, sino la naturaleza; que su conocimiento no era verdadero, sino la verdad.

Cuando se trata de realidades inanimadas, que no pueden decir nada de sí mismas, se cambia el punto de vista del observador, y se aprenden nuevas cosas sobre las esencias y las naturalezas. Y como cada época es un cam-

13 "Un profesor difícilmente puede dedicar su esfuerzo a algo mejor que a destruir un temor. El que yo quiero quitar de delante es el del relativismo cultural. No la realidad misma, que supongo simplemente ahí, como Transilvania, sino el miedo mismo, porque lo considero infundado. Es infundado porque las consecuencias intelectuales y morales que comunmente se supone surgen del relativismo -subjetivismo, nihilismo, incoherencia, maquiavelismo, autismo ético, ceguera estética, y otras- no lo hacen en realidad, y porque los beneficios prometidos por escapar de sus lazos, que en su mayoría tienen que ver con un conocimiento incontaminado, son ilusorios". Clifford Geertz, "Anti Anti-relativism" ("American Anthropologist", 86, 1984, pp. 263-278).

bio del punto de vista, puede ocurrir que cada época incrementa un poco en conocimientos.

Cuando se trata de seres vivos, y, más en concreto, de seres humanos, el punto de vista subjetivo tenido en cuenta en cada caso, y la objetividad que se obtiene desde cada situación, puede ser muy enriquecedor.

Bien podría suceder que lo que las mujeres de finales de siglo comprendían de sí mismas fuera una perspectiva esencial sobre la mujer, y que si se añade a las perspectivas esenciales anteriores resulte una ganancia para todos. Y eso tanto si se trata de mujeres autóctonas como extranjeras, jóvenes y ancianas, ricas y pobres¹⁴.

Cuando esa aportación no se acepta porque altera el conjunto determinado por las precedentes perspectivas esenciales, por las clasificaciones de los modos de existencia vigentes, por la determinación burocrática de los modos de vivir y comportarse, puede suceder que esas mujeres se sientan rechazadas, y que las esencias empiecen a resultar moldes antiguos y estrechos.

Y hay motivos 'filosóficos' y socio-políticos para mantener inalteradas las clasificaciones. Cada cosa es lo que es en virtud del principio de identidad por el que se establece la constancia de la sustancia de cada cosa, de cada esencia, y también cada cosa es lo que es en virtud del esfuerzo social y político que ha costado organizar la vida con arreglo a lo que son.

La resistencia al cambio tiene buena apoyatura teórica y práctica, por eso el cambio puede no producirse o ser muy costoso, y por eso puede ser que los términos 'esencia', 'verdad', 'naturaleza', y otros se asocien con los fenómenos de negación de audiencia o de derechos y con delimitaciones administrativas y burocráticas. Puede ocurrir, en fin, que esos términos no nos afecten, que no nos digan nada.

Ser varón o mujer, niño o adulto, hombre o animal, tiene un sentido o muchos, y tiene una verdad. Pero si la verdad es lo más relevante para la ciencia, lo más relevante para la existencia es el sentido, y por eso no se trata solamente de definirlos en general, sino de hacerlos comprensibles, lo que equivale a que cada singular lo haga proyecto propio en su horizonte de posibilidades.

Los seres humanos tienen algo que decir sobre lo que son sus situaciones vitales, algo que decir de sí mismos y de cómo se comprenden. Y eso (su

14 Todavía se puede añadir que "esas versiones epocales son versiones esenciales" y que "los contextos intersubjetivos del sentido son los contextos de comprensión, realización, mostración y aparición de la naturaleza humana, de la esencia" (Higinio Marín, observaciones al texto *pro manu scripto*).

existencia) tiene que ver con la esencia, la naturaleza, la verdad y la razón del ser humano.

A veces el sentido no lo hay hasta que lo crea alguien. Porque el sentido depende de cómo se genere el proyecto, de cómo se introduzca. Quien elabora un proyecto, quien introduce novedades en él o resuelve problemas que se plantean en su realización, crea una fórmula, un modelo, un arquetipo. Y quien crea eso a menudo expresa, nombra, lo que algunos otros que se encontraban en situación análoga estaban sintiendo, pero no sabían cómo expresar. 'Estar sintiendo' aquí equivale a 'ser afectado' por la carencia de cauce expresivo, o también a 'ser afectado' por la existencia de la expresión, por ejemplo, en el modo de recibirla con gozo.

Aquellos que nombran son quienes pueden nombrar, quienes tienen un poder, legítimo o fáctico, para nombrar. Porque nombrar, y en general, expresarse en el lenguaje, es uno de los poderes máximos del hombre. A menudo cuando alguien nombra algo lo descubre, lo inventa, lo delimita, abre posibilidades de algún tipo, pone en escena un sentido, y eso hace posible nuevos proyectos para él mismo y para los demás.

Eso no ocurre solamente con quienes inventan el nombre de América, lo cargan de misterio y de esperanza, y lo ponen en circulación como símbolo de infinitos proyectos posibles. Eso ocurre también con nombres como 'culpa', 'amar', 'crisis', 'ecológico', 'desestabilizar', 'fascismo', y con otros muchos de otro tipo como 'más', 'semana', 'doce'.

El que nombra abre un camino a los demás¹⁵. De algún modo es autor de su aumento. Autoriza su proyección en ese sentido. El creador de sentido es un líder. Por eso tiene autoridad, y por eso se puede decir que quienes nombran son siempre autoridades, se convierten en las autoridades en virtud de su poder de nombrar. Hay autoridades familiares, escolares y municipales. Hay autoridades políticas, religiosas, jurídicas. Hay autoridades económicas, como los empresarios y los vendedores. Autoridades académicas, científicas, estéticas. Son los que inventan los nombres más importantes, o bien les dan un significado importante a nombres que ya existen¹⁶.

15 Cfr. D. Innerarity, *La seducción del lenguaje. Nietzsche y la retórica*, cit.

16 El término inventor tiene aquí el mismo sentido que Kant le da al término "genio" en los §§ 46 a 50 de la *Crítica del Juicio*, y que se puede emplear para dar cuenta de los procesos de producción cultural. Más en concreto, ese concepto de invención y de genialidad se puede usar precisamente como conexión del binomio naturaleza/cultura o naturaleza/arte sin solución de continuidad. Cfr. Javier San Martín, *Teoría de la Cultura*, Síntesis, Madrid, 1999. Cfr. Manuel Fontán, *El significado de lo estético. La 'Crítica del Juicio' y la filosofía de Kant*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Hay también inventores de nombres que no representan a las instituciones. Son autoridades anónimas y se refiere uno a ellas con expresiones como 'la autoridad del lenguaje', 'el sentido común', 'todo el mundo', etc., y con ello se indica una instancia que tiene mucho poder: el poder de la experiencia, de la mayoría, de 'la razón', etc.

La aceptación de los nombres inventados, lo que podría llamarse el éxito de 'ventas', no sólo depende de la 'promoción' que se haga, de lo que se invierte en publicidad, del poder social que se tenga. Tiene que ver también con el modo en que el público es afectado por ellos. Tiene que ver con la afectividad del público, con la 'demanda potencial', con lo que mucha gente estaba sintiendo, pero no sabía cómo expresar.

La persuasión no es primariamente función del poder, sino del *eros*, de la belleza y del carácter (*ethos*). La cifra de lo humano, de cada humano singular, no se descifra mediante el logos de la *episteme*, mediante la razón científica, sino mediante la razón poética y retórica.

Hegel da en el blanco cuando dice que las instituciones son creaciones poéticas que expresan la madurez ética de cada sociedad y el derecho que necesita y puede darse a sí misma. Eso es cierto para una administración pública, una universidad, un servicio sanitario, un transporte ferroviario, un servicio de correos, un derecho de familia y, en general, todos los productos culturales.

Cada una de esas instituciones guarda cierta relación con el conjunto de la sociedad, son la cultura de esa sociedad, si mediante ellas la sociedad se cultiva a sí misma, si abre cauces para la comprensión y expresión de sus individuos, si los 'poetas' autores generan papeles y personajes que pueden ser asumidos por los actores como medios para su desciframiento y autocomprensión. En ese caso no hay crisis de las instituciones ni crisis de la ética, pero en caso contrario sí las hay.

En una cultura de la comunicación y el reconocimiento, del juego de poder y lenguaje, el modelo de la pluralidad personal autor/actor y actor/personaje, por su indeterminación filosófica, tiene aquí su rendimiento filosófico. Básicamente se trata de una variación del modelo oculto/manifiesto, que es el más abierto y el que permite mayor juego de posibilidades.

Entre lo manifestado, el manifestar y lo oculto hay una diferencia, que es el escenario o el umbral de escenificación y el actor. Según lo que se manifiesta y según el modo en que lo hace se le puede llamar a lo oculto 'ser', 'substancia', 'naturaleza', 'fundamento' y con otros nombres, y a lo manifestado se le puede llamar 'esencia', 'ente', 'hecho', y a la acción de manifestar se le puede

llamar 'libertad', 'intimidad', 'reflexión', 'acontecimiento', etc.¹⁷. También a lo oculto se le puede llamar 'persona', 'autor', 'supuesto', a la acción de manifestarse se le puede llamar 'confesión', 'profesión', 'inspiración', y a lo manifestado 'personaje', 'función familiar', 'función social', 'fama', etc.¹⁸.

Por supuesto, el proceso de llegar a ser 'sí mismo', llegar a ser un 'yo' y de comprenderse, cuenta entre sus factores y momentos con las diversas funciones familiares y sociales, pero el que uno asuma los papeles que la sociedad le asigna no quiere decir que alcance a ser sí mismo existencialmente ni a comprenderse.

La persona ejecuta las acciones como actor, y también como autor. El actor y el autor pueden ser o no la misma persona física, pero siempre son algo, alguien, que se encuentra en la divisoria entre la naturaleza y la cultura, entre lo que se gestiona y lo que resulta a partir de la gestión, de manera que lo que es (*¿en realidad?*) llega a conocerse en y mediante esas gestiones¹⁹.

Lo que es resulta conocido por lo que gestiona y por lo que le es atribuido por las gestiones de otros. Así se cualifica. La cualificación y la gestión le dan figura reconocible a un ser singular. Y esa figura visible varía de un contexto a otro, así como sus aspiraciones, necesidades y capacidades. En cada situación tiene unas posibilidades y proyecta su vida según ellas. También, en cada situación se comprende de un modo diferente y tiene exigencias diversas, hace demandas y espera que sean atendidas.

5.- El carácter deíctico de la persona.

En esta perspectiva el término persona se desprende del carácter abstracto y unívoco que adquiere a partir de Boecio, y se inserta en la red de concreciones vitales que tiene antes de Agustín. Las personas reales son siempre personas concretas, son siempre yo tú y él/ella, o bien nosotros/as, vosotros/as, ellos/as. Estos términos, yo, tú, él, son términos singulares, una clase especial de términos singulares llamados términos deícticos.

Los términos deícticos se diferencian de los demás términos singulares porque el objeto que se designa con ellos en cada caso depende de la situación

17 Algunos de estos términos están tomados de M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959 (original, 1936).

18 Un nombre que Heidegger utiliza para agrupar eventos de ese tipo es "vocación", cfr. *El ser y el tiempo*, cit. ' 56.

19 En relación con este tema cfr. D. Innerarity, *Convivir con la inidentidad*, en Jorge V. Arregui, ed., *Identidad personal*, "Anuario filosófico", XXVI/2, 1993.

de habla. A esta clase de términos pertenecen 1) los pronombres demostrativos, 'esto', 'aquello', etc., 2) los pronombres personales, 3) los adverbios de tiempo y lugar 'aquí', 'allá', 'ahora', 'entonces', etc.²⁰.

En la medida en que el número de funciones sociales aumenta y el contenido de las antiguas se reformula, aumenta también la holgura entre 'yo' y el conjunto de funciones sociales que en cada caso le corresponde, con las que se declina y se conjuga, y se acentúa el carácter problemático de la realización y representación del sí mismo.

La perspectiva del análisis del lenguaje es relevante para entender cuándo la identificación de la persona con su función o con su esencia es problemática y en qué sentido, según cómo cambie la gramática de 'yo'. Así, por ejemplo, el análisis lingüístico permite describir cuándo la 'cultura patriarcal' o la 'cultura androcéntrica', constituyen mundos en los que 'yo' y 'nosotros' nombra implícitamente a los varones, y en los que las mujeres siempre son 'ellas'.

'Yo-nosotros', los varones, nombramos, o sea, imponemos y definimos lo que es la naturaleza de lo masculino y lo femenino. Lo que es la esencia. Pero eso es, justamente, y como ya señaló Platón, lo que ha sido, lo pasado.

En efecto, esencia se dice en algunos idiomas con un participio de presente del verbo ser (en latín *essentia*, y en inglés, francés y español con términos derivados del latín), o con un participio pasado (en griego *ousía*, en alemán *Wesen*) como comenta Heidegger²¹, de manera que la esencia menciona lo que las cosas son en el presente y han sido en el pasado, pero no lo que van a ser o pueden ser en el futuro.

Quien puede nombrar nombra el pasado y con ello confirma su, presente, lo reafirma, y con ello define la 'realidad'. Pero hay veces que para afirmar el propio presente, y, sobre todo, el futuro, hay que reformular el pasado, y, con ello, la naturaleza y la esencia²².

Ese es el caso de Margaret Mead y de Simone de Beauvoir, y de casi todas las mujeres que han tomado la palabra en los movimientos feministas. No había espacio lingüístico ni social para decir 'yo' como femenino singular, o bien el que había era muy estrecho, dado que, como lo indica Luce Irigaray

20 E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., México, 1993, pp. 57-60.

21 M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, cit. pp. 115-132.

22 No es que la esencia sea el pasado y ahora ya no haya esencia. Es que lo que conocemos de la esencia es lo que se ha manifestado de ella en el pasado. Con arreglo a esas manifestaciones se han configurado las funciones y las instituciones de la sociedad, incluyendo las jurídicas y políticas, y esa configuración puede impedir nuevas manifestaciones, que pueden ser igualmente esenciales, pero que para expresarlas hay que modificar algunos moldes jurídicos y políticos previos, o bien se modifican y se vacían solos.

en uno de sus títulos, el lenguaje nunca es neutro. Una mujer (en la medida en que el ente se convierte con la esencia y con el bien) podía ser una buena mujer, y entonces era madre y esposa, o era una mala mujer, y entonces era puta. Algunas de ellas querían decir 'yo' sin ser una buena esposa ni una mala mujer, pero eso no estaba previsto en la esencia. Nunca antes había pasado.

Quien vive, actúa y puede, pone nombres. Nombra y lo hace desde una situación personal, en relación con interlocutores válidos. Por eso la conciencia, la afectividad, el 'yo', la persona, es corpórea, y por ser corpórea y hablando, solamente puede constituirse y existir como tal en comunicación con otros sujetos y en el reconocimiento recíproco. El sentido de 'yo' no es disociable de la sintaxis de 'yo', de la singularidad somática, de las instituciones y de su articulación social.

La naturaleza del cuerpo y la identidad sexual, social, nacional, etc., de las personas se han expresado en modelos culturales que en el siglo XXI necesitan ser reformulados, nombrados con nombre nuevos, para dar cabida a nuevos aspectos de las personas y los personajes, aspectos que son nuevas aristas y perfiles.

Olvidarlo es no tener en cuenta la posición del observador, o sea, no escuchar a los que hablan desde otra perspectiva, lo cual, en algunos casos, también puede llamarse marginación y opresión. Tenerlo en cuenta es oír a muchas otras personas singulares, hombres y mujeres, y a muchas instituciones, políticas y religiosas, artísticas y jurídicas. Es atender a lo que pueden aportar desde su singularidad y desde su cultura, para reformular la naturaleza de lo 'masculino' y lo 'femenino', de lo 'personal' y de lo 'humano', del modo más comprensible en cuanto que útil, justo, bello o verdadero, para cuantos ahora vivimos en el nuevo paleolítico.

6.- Unidad de la razón y pluralismo de las culturas.

En el momento en que entra en juego la perspectiva del comprender como una perspectiva más, o como la perspectiva más relevante pero que no impide las otras, se patentiza que no disponemos de un principio de unificación del mundo (de las concepciones del mundo), del hombre (de las acciones y de la existencia de los hombres) ni de Dios (de las propiedades trascendentales del ser o de los modelos institucionales de divinidad), porque tampoco disponemos de un principio de unificación del ser. Eso no quiere decir que el ser sea equívoco, o que no sea uno, sino que, como el ser, la unidad también se dice de muchas maneras.

La razón moderna concibe el pensar (que Parménides y la tradición posterior había concebido en conmensuración con la universalidad del ser), en tanto que fundado en la naturaleza humana asimismo universal. A partir de Kant el ser no queda comprometido en su caracterización por la universalidad de la razón, pero en virtud de esa razón el género humano entero, y más aún, toda persona, sí queda dotada de una libertad que le hace sujeto de un valor infinito, o sea, de dignidad.

El cristianismo había proclamado también la igualdad y la dignidad universal de la persona humana, pero esas cualidades estaban basadas en la fe religiosa y no en la razón, es decir, los hombres eran iguales en dignidad porque habían sido creados por Dios y redimidos por Cristo, por lo cual el modo de realizar efectivamente esa igualdad y dignidad era el bautismo. Llevar a todos los hombres a la máxima cota de la dignidad humana era cristianizar. En la medida en que el humanismo medieval implicaba que humanizar era cristianizar, esa era la legitimación para el despliegue cultural de la Europa cristiana en términos de evangelización.

La razón moderna descubre que todos los hombres son iguales en dignidad porque la naturaleza humana consta de una razón que les hace igualmente libres y capaces de dar cuenta de sí mismos, según una autonomía de la conciencia personal que tiene asegurada la comunicación con las otras conciencias mediante una unidad de la razón que trasciende las diferencias en el espacio y en el tiempo.

Ese es el hallazgo de los filósofos modernos de Hobbes a Kant en el plano teórico y de los protagonistas de las revoluciones liberales en el plano práctico, y lo que legitimaba a la Europa moderna para sacar a los hombres de una "minoría de edad" culpable, o sea, para hacer una declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano. Por eso desde la perspectiva del humanismo moderno humanizar era democratizar.

Las diferencias de edad de una razón que era la misma en todas partes permitía seriar la diversidad de culturas y de grupos sociales, o sea la distancia entre los derechos de los ciudadanos de las distintas sociedades y los derechos del hombre, mediante un proceso histórico según el cual unos pueblos estaban más alejados que otros del descubrimiento y realización de la autonomía propia de la naturaleza humana.

Ese es el hallazgo de los filósofos contemporáneos desde Hegel a la escuela de Frankfurt y de los realizadores de las revoluciones socialistas desde Marx a Mao Tse Tung. Desde la perspectiva del humanismo contemporáneo humanizar era emancipar, lo cual llevaba consigo su propia legitimación moral por cuanto se trataba de sacar a los grupos sociales y culturas "retarda-

dos” de una minoría de edad que ahora ya no era “culpable” sino más bien inocente.

Según el desarrollo del “espíritu objetivo” en occidente, la diferencia entre los derechos del hombre y los del ciudadano queda superada con la declaración universal de derechos humanos de 1948, (superada al menos en términos formales, es decir, en el plano del reconocimiento consciente). Ello significa la homogeneización u homologación en el plano del “espíritu objetivo” occidental de todas las personas humanas, es decir, de todo “sujeto autoconsciente”, pertenecientes a grupos sociales con diferentes edades en cuanto a su “espíritu objetivo”, es decir, con diferentes culturas, y consiguientemente una cierta homologación de todas las culturas, homologación al menos en cuanto que se extiende a sus individuos la proclamación de los derechos humanos.

Este acontecimiento da lugar a una cierta confusión, que Hegel denominó “fin de la historia”, y que por una parte se registra en las ciencias sociales como “polémica del relativismo” (polémica acerca de la supuesta igualdad de todas culturas o sobre su inconmensurabilidad), y por otra en el plano político como “polémica sobre lo políticamente correcto” (polémica sobre si las culturas con menos “derechos históricos” en el espíritu objetivo de occidente pueden tener, a través de sus individuos, los mismos “derechos humanos” que aquellos que tienen más “derechos históricos” en el ámbito de ese mismo espíritu objetivo que ha proclamado la igualdad).

Tanto la polémica del relativismo como la de lo políticamente correcto derivan de la inoperancia del patrón hegeliano para comprender la historia y medir el progreso histórico, que era la unidad y unicidad de la razón, pues al desaparecer el patrón de medida no puede establecerse de un modo comúnmente aceptable lo que es igual o menor, y sólo se perciben unas diferencias que no se sabe cómo conmensurar mientras no se proponga un patrón nuevo.

Por eso mismo tampoco puede proponerse una utopía que, formulada a través de una ideología, congregue a todos los individuos y culturas respecto de unas metas comunes. No hay metas comunes para los individuos porque las que había propuestas de antiguo ya se han alcanzado en la declaración universal de derechos humanos, y no las hay para las culturas porque las diferentes culturas no reconocen un cauce común proseguible a partir del término del cauce del espíritu objetivo occidental al que han accedido y que han aceptado en 1948.

Desde el punto de vista de la razón occidental, la quiebra de la unidad de la razón se ha manifestado, además, en la crítica de los efectos contraproducentes que esa razón ha tenido sobre esos grupos sociales y culturas a los que

pretendía democratizar y emancipar, y sobre el medio urbano y natural, por lo que la razón única se mostraba como razón burocrática, técnica, instrumental, etc. Esta crítica ha revertido en la polémica sobre el relativismo cultural y lo políticamente correcto reforzando su viveza y su confusión.

Paralelamente, el desarrollo de la antropología y de la filosofía del siglo XX, que se encontraba en su propio dominio con la versión ontológica de esos problemas, llevó a considerar que la cultura era más radical que la razón y determinante de ella, y a asignar la universalidad de la dignidad humana al “yo empírico” o a la “libertad subjetiva”, es decir, al ser humano mismo en tanto que inteligente y libre.

Ciertamente la inteligencia del sujeto empírico seguía manteniendo algunos de los atributos descubiertos y designados como “yo trascendental” y como “espíritu”, pero ya no se identificaba con la razón del modelo greco-ilustrado. Dicho de otra manera, lo que ahora se consideraba una y única era la dignidad del ser humano en cuanto hablante y actuante, pero no el paradigma de la razón ilustrada tal como se había desarrollado durante dos milenios y medio.

Ahora se aceptaba junto a él la posibilidad de otros paradigmas, es decir, de otras culturas diferentes de la occidental, que ciertamente no tenían la riqueza y el abolengo de ésta, pero que tampoco adolecían del agotamiento ni de los efectos contraproducentes propios de ella, sino que más bien ofrecían la posibilidad de planteamientos epistémicos con nuevas posibilidades heurísticas y de interpretación de lo real.

La diferenciación entre inteligencia y razón ilustrada llevó consigo una revisión del punto de la historia en que se había fraguado el paradigma ilustrado, es decir, una revisión de la ontología griega tal como había llegado constituirse desde los presocráticos hasta la escuela de Atenas (como fue el caso de Heidegger), una búsqueda de modelos alternativos relacionados con otras culturas (como fue el caso de Schopenhauer y la cultura hindú), o unas propuestas originales desde la crítica del positivismo lógico a la metafísica (como fue el caso de Wittgenstein).

En todos esos casos se planteaba la posibilidad y la necesidad de pensar nuevamente qué significa “unidad de la razón”, e incluso cuáles son los sentidos de la unidad. Pero esa es una tarea que queda para la filosofía posterior, porque la filosofía del siglo XX ha estado ocupada más en la crítica del modelo greco-ilustrado de razón y en la propuesta de modelos alternativos, que son cuestiones previas.

Pensar los diferentes sentidos de la unidad, y en cuál de ellos cabe hablar ahora de unidad de la razón, es algo que solamente puede abordarse a partir de la puesta en circulación de una pluralidad de modelos diferentes.

7.- La diversificación del futuro.

La quiebra del modelo greco-ilustrado de razón no obedece a un desig- nio crítico unilateral ni a un impulso narcisista de originalidad, como ya se ha señalado. Es la expresión, en el plano de la ontología, de una alteración y diversificación de las formas de vida que se fraguaban en el plano de las insti- tuciones y de los sistemas tecnológicos, y que llevaban consigo la cancelación de la infraestructura que permitía hablar de la historia y del futuro en sentido global y unitario, como igualmente se ha dicho.

En el nuevo paleolítico no cabe ningún otro proyecto de emancipación y liberación unitaria y global que no sea la universalización de los derechos humanos, pero una vez conseguida, al menos en términos formales, no cabe un proyecto político universal que se pueda formular en términos de utopía, porque las diferentes sociedades y grupos sociales que dialogan en el ámbito de lo público no son contemporáneas desde el punto de vista de sus peculia- ridades culturales.

En la medida en que las culturas coexistentes en un mismo espacio social no son contemporáneas, la historia no es una, y el futuro tampoco. La situa- ción queda expresada con fuerza poética y retórica en la sentencia de Ray Bradbury anteriormente citada "el futuro ya no es lo que era".

Por eso la filosofía que se propone 'transformar el mundo' puede resul- tar un tanto anacrónica, y en lugar de eso se propone 'resolver problemas', o bien puede mantener propuestas precedentes como la de pensar el propio tiempo o el ejercicio auténtico de la existencia. Pero eso no implica concebir un futuro común, sino centrarse en problemas que, desde el punto de vista histórico y sociológico tienen el carácter de particulares o incluso de privados. Si en la modernidad la filosofía tenía un carácter eminentemente 'público', en el periodo subsiguiente tiene más bien un carácter 'privado'. Esto no quiere decir que no se interese por la vida pública, quiere decir que no la concibe ni la abarca como una porque no es 'una'.

El problema ético y político que con más gravedad y frecuencia se plan- tea como un reto al pensamiento no es la humanización del género humano, su democratización o su emancipación; eso ya lo ha hecho la modernidad y

esa herencia es irrenunciable. El problema es más bien el conflicto entre los sistemas morales 'privados' o 'particulares' y las garantías políticas públicas.

Todavía más en concreto, el problema más vivo de este nudo entre un pasado común y un futuro divergente no es si la comunidad internacional está legitimada para perseguir los crímenes contra la humanidad, la tortura o la explotación laboral y sexual de los menores (en lo cual la moralidad de la razón universal concuerda casi siempre con la de la inteligencia de las sociedades 'particulares'), sino si lo está para actuar en los casos en que no se da esa concordancia.

El problema es si está legitimada para imponer una constitución democrática en Argelia, para prohibir la práctica de la ablación del clítoris en el África islámica, para forzar contratos laborales que asuman las garantías sociales de los derechos humanos en China y el sudeste asiático, para promover el reconocimiento del matrimonio de homosexuales en el occidente europeo, para prohibir la prostitución en Filipinas o para incluirla entre los servicios prestados por la seguridad social en Holanda, etc.

El problema teórico de la legitimidad de esas actuaciones particulares levanta otros problemas prácticos igualmente particulares de relevancia antropológica y ética, en los que se manifiesta el carácter particular de la filosofía posmoderna.

Tales problemas no son el de la viabilidad política de tales medidas, el coste de integración o desintegración social que puedan suponer y el tiempo que pueden tomarse los gobiernos y las sociedades para lograr los objetivos que se propongan, sino la cuestión, ciertamente relacionada con las anteriores, del grado de vulnerabilidad de esa dignidad humana por el conjunto de medidas que se tomen para promoverla y protegerla.

En efecto, las medidas adoptadas para promover y proteger la dignidad humana, tal como se define en el plano político, puede vulnerar esa misma dignidad en el caso de los sujetos particulares que, a resultas de ellas, se vean imposibilitados para reconocerse o representarse a sí mismos en las nuevas circunstancias, como ha ilustrado Peter L. Berger en el caso de algunas comunidades islámicas afectadas por procesos de modernización²³, y otros muchos estudios análogos.

Hegel percibió y describió ese problema en no pocas fases y figuras de la experiencia de la conciencia, desde el caso de Antígona y su negativa a aceptar el tránsito al derecho abstracto de la comunidad política que anulaba el sis-

23 Cfr. P. L. Berger, *The homeless mind*, Random House, New York, 1973.

tema de normas de la religión tribal, hasta el de los españoles que rechazaron a José Bonaparte y la constitución moderna con la que quería emanciparles.

Los cambios históricos y sociales no son algo que pertenezca al orden de la moral y la política, porque no son controlables por la conciencia responsable, pero la política y la moral se ejercen en el seno de esas corrientes, y no al margen de ellas. En efecto, la autoconciencia, el autoconcepto, la autoestima y la autoidentificación no vienen dados sola ni primordialmente en el plano de la ética y de la libertad subjetiva, sino también y antes en el del entendimiento categorizante, que fragua y se despliega como cultura del grupo social. Pero la acción política y moral, y la acción técnica y la producción económica pueden suavizar o agravar la escisión entre el plano público de la dignidad universal y el privado de la cultura y la moral particulares. Ahí es donde emergen buena parte de los problemas de la contemporánea antropología filosófica.

El modo de enfocar esa configuración de lo público y lo privado propia de nuestra situación 'posthistórica' y 'postmetafísica' no es solamente una cuestión intelectual, sino moral y política. En esa situación uno de los problemas que sigue revistiendo la mayor relevancia para una antropología filosófica y para la vida cotidiana es el de cómo se forman las representaciones del sí mismo, y, correlativamente, las del mundo y las de Dios, y el de cómo pueden comunicarse y dialogar las representaciones efectuadas desde modelos diferentes de logos, de razón, sin que se reproduzcan las descalificaciones con que la razón moderna excluyó los planteamientos 'atrasados', 'bárbaros' y 'heterodoxos'.

Los pensadores que han tematizado el ser como logos o como idea, son los que más han contribuido a la definición del modelo greco-ilustrado de realidad, al mantenimiento de su posición hegemónica en la cultura moderna y a la descalificación de las posiciones teóricas alternativas, y a la vez, son los que más han pasado por alto la diferencia ontológica.

En cambio, quienes la han percibido mejor han sido los filósofos que han tematizado el ser como poder o como acción, de entre los cuales, en este estudio nos hemos referido particularmente a Cicerón, Hobbes, Vico, Nietzsche, Dilthey, Weber, Heidegger, Gadamer, Foucault, Levinas y Derrida. Desde la diferencia entre esas dos líneas se puede apreciar que las nociones de materia, fuerza, vida, poder, voluntad, acción y ser se avienen mal con el modelo del ser como acto y sustancia, y que los filósofos centrados en esos temas, frecuentemente aparecen como materialistas, ateos, inmorales o irracionales, o como varias de esas cosas a la vez, y han recibido también las acusaciones que recoge Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*.

Pero cabe la posibilidad de que esos planteamientos y quienes los mantienen (ya se den en las formulaciones reflexivas de los filósofos, ya en las prácticas vitales de diferentes culturas), sean materialistas, ateos, etc., no sólo porque no crean en Dios ni en el hombre, sino también, y acaso principalmente, porque las nociones de Dios y de hombre vigentes en nuestra cultura occidental durante la mayor parte de la historia están elaboradas desde el paradigma de la unidad del ser y el pensar, y ellos desarrollaron su pensamiento al margen de ese paradigma cuando en occidente no había disponibles modelos teóricos de Dios y del hombre elaborados desde otro.

Tampoco puede decirse que ahora los haya y estén suficientemente consolidados, por lo cual quien los proponga o los asuma culturalmente puede recibir los mismos calificativos que recibieron ellos, como es patente en el caso de Heidegger, pero ahora es más viable y en cierto modo más necesaria la innovación.

Más viable porque el pluralismo es algo demasiado presente en nuestro medio cultural, y esto nos familiariza más con mentalidades y modos de ejercer el pensamiento más variados, de manera que el saber oficial (filosófico y teológico) está más avisado para tolerar disidencias. Las democracias liberales se han hecho más tolerantes debido al multiculturalismo efectivo, y en virtud de ese hecho la primitiva propuesta liberal de reducir el ámbito de lo oficial y público para dejar margen más amplio a lo particular y privado ha inhibido en alguna medida las pretensiones de universalismo de la ilustración moderna.

Más necesaria porque si, como creo, hay en algunas formas de vida del presente y en algunos teóricos del pasado, concepciones de Dios, del sí mismo y del mundo que no son formulables desde el paradigma del ser como acto y sustancia, pero sí desde el paradigma del ser como poder, su elaboración teórica tiene la utilidad de hacer más comprensibles intelectualmente esas formas de vida a sus protagonistas, y también a cuantos no lo son, lo que implica ciertos beneficios.

En efecto, las formulaciones en prosa filosófica proporcionan un tipo de comprensión distinta de la que la vida suministra, generalmente más disponible y comunicable en el orden de la 'palabra impotente', y en ese nivel la comprensión mutua entre los sujetos y grupos heterogéneos proporciona un sentido de comunidad y semejanza que es dificultado por una heterogeneidad que se percibe como excesiva.

Las prácticas y las formas de vida de nuestro mundo, especialmente si éste es multicultural, exhiben modos de existencia y de pensamiento previos a la gran división de la actividad intelectual entre teoría y praxis. Por eso lo que

es previo a esa división no solamente se encuentra en el pasado presocrático, como señala Heidegger en su carta, sino también en nuestro presente, en todo presente humano, y en concreto en esas expresiones primordiales del intelecto a las que los pensadores del siglo XX han dedicado tanta atención, como son la risa, el llanto, el pudor, la danza, los ritos, y otras a las que se ha aludido a lo largo de este trabajo.

Se trata de fenómenos que habitualmente se toman como criterio para identificar a los seres humanos, que pertenecen al orden prerreflexivo, y a los que a menudo se les hace más justicia cuando se tematizan en el plano del arte y de la religión que en el de la filosofía.

No parecen reductibles del todo al medio de la reflexión intelectual, y cuando se intenta las reducciones tienen a veces el aspecto de racionalizaciones, aspecto en verdad diferente cuando la reducción se lleva a cabo desde el paradigma del poder y de la pluralidad en vez de hacerlo desde el del ser como logos uno, aunque la diferencia entre las dos reducciones permite una mejor comprensión de lo reducido.

Elaborar modelos teóricos de Dios, el sí mismo y el mundo desde un paradigma dialógico y desde un paradigma de la pluralidad tiene también el sentido de facilitar la comunicación entre mentalidades diferentes, para lo cual se encuentra asimismo ayuda en la historia pasada, especialmente en los análisis de Vico y Hegel sobre las transformaciones de la mente y de la conciencia en secuencias históricas. Ciertamente, si todas las figuras descritas por ellos, más otras inéditas, se encuentran ahora en simultaneidad, algunos de los patrones de inteligibilidad que suministran, singularmente los que vienen dados por una linealidad histórica progresiva, son en gran medida inoperantes para nosotros, pero no en cambio su descripción e interpretación de las transformaciones de la mente y de las figuras de la conciencia, que pueden ser reinterpretadas no desde un tiempo unilineal y unidireccional (a su vez pensado desde el paradigma del ser como logos unitario) sino desde un tiempo pluridimensional.

Desde luego se trata en último término de cuestiones metafísicas, pues aunque el vocablo 'metafísica' se utiliza ahora habitualmente para designar el modelo onto-teo-lógico, la elaboración de las nociones que lo integran mediante conceptos de otro paradigma también podría seguir recibiendo ese nombre a falta de otro mejor.

Con esto queda concluido el presente trabajo. Las representaciones del sí mismo en términos de pluralidad según un paradigma dialógico y según un modelo del ser como poder y como acción, han sido rastreadas en diversos

momentos a lo largo de las épocas en que el paradigma onto-teo-lógica ha tenido vigencia.

El nacimiento y desarrollo de la modernidad comporta una acentuación de la concepción del sujeto según el paradigma de la unidad, acentuación que viene dada por la concepción de la dignidad de la persona como fin en sí misma y tiene en ella su mayor rendimiento.

No obstante, con el desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XIX, y también debido al agotamiento del paradigma racionalista vigente durante casi tres siglos, emergen otra vez concepciones de la subjetividad inspiradas en el poder y la pluralidad, y que hemos examinado siguiendo la concepción del totemismo de Durkheim, la de la autoconciencia plural de Hobbes y la del politeísmo de Weber.

Paralelamente a estas formulaciones en el plano de la reflexión intelectual, se han examinado otras pertenecientes al plano de la producción artística y literaria en las que la representación del sí mismo resulta más perceptible.

Los enfoques teóricos de Heidegger abren explícitamente el campo a los paradigmas alternativos, y ahí se sitúan los desarrollos posmodernos, desde Foucault y Levinas hasta Gadamer, Derrida, Ricoeur y Vattimo, con sus respectivas propuestas.

La posmodernidad ha cometido bastantes excesos, no tantos como la modernidad porque no ha tenido tanto tiempo, pero ya ha recibido suficientes críticas desde el campo de los neomodernos. La polémica tiene un interés desde el punto de vista de los estudios históricos en el plano académico, pero no desde el nuestro, que es el de la construcción de modelos teóricos para el mundo, el sí mismo y Dios, al margen del modelo onto-teo-lógico.

En nuestra perspectiva se toma como marco de referencia la pluralidad más que la unidad, las claves espaciales más que las temporales, la contigüidad de tiempos heterogéneos más que el tiempo unidireccional, y la polifonía agonal más que la razón discursiva e incluso que la razón narrativa.

La construcción de esos modelos es una empresa arriesgada pero interesante, y, en cierto sentido, ineludible. Ineludible porque si no se piensa lo que aún está por pensar, lo único que queda es transmitir lo ya pensado, difundirlo, preservarlo y, en último término, defenderlo.

Y no es que eso no valga la pena, o no sea necesario, que lo es. Pero si la filosofía se limita a eso entonces sí que queda reducida a la condición de pensamiento débil, o, peor incluso, a la de pensamiento muerto. Si la filosofía ha de estar viva ha de prepararse para pensar su tiempo, lo cual tiene pleno sentido justamente porque el tiempo de suyo implica novedad.

Probablemente una tarea así requiere mucho más tiempo, abordar los temas con más detenimiento y abordar muchos más temas. Pero no se puede abordar tanto en un solo trabajo, que también tiene que asumir sus límites.

BIBLIOGRAFÍA

- ABIRACHED, R., *La crisis del personaje en el teatro moderno*, Madrid, Publicaciones de la asociación de directores de escena de España, 1994.
- AGUSTÍN, SAN, *Confesiones*, Madrid, BAC, 1991.
- *De Trinitate*, Madrid, BAC, 1968.
- AMATO, S., *Sessualità e corpoietà. I limiti dell'identificazione guiridica*, Milano, Giuffrè, 1985.
- ANÓNIMO, *Sobre lo sublime*, Barcelona, Bosch, 1977.
- APEL, K.O., *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il Mulino, 1975.
- *Trasformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 vols., 1985.
- APULEYO, *Las Metamorfosis o El asno de oro*, ed. y tr. de José María Royo, Madrid, Cátedra, 1991.
- ARANA, J., *La eternidad de lo efímero. Ensayos sobre Jorge Luis Borges*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, tr. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1978.
- *Ética a Nicómaco*, tr. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1987.
- *Peri hermeneias*, México, Porrúa, 1972.
- *Poética*, Barcelona, Bosch, 1977
- *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- *Retórica*, tr. de A. Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- *Segundos analíticos*, México, Porrúa, 1972.
- ARREGUI, JORGE V. (ED.), *Identidad personal*, "Anuario filosófico", XXVI/2, 1993.
- *Acción y sentido en Wittgenstein*, Pamplona, Eunsa, 1984.
- ARROYO ARRAYÁS, LUIS M., *Emoción y encuentro. A propósito de la antropología de Feuerbach*, Málaga, Congreso de Filosofía "Emociones", Universidad de Málaga, 14-16 de abril de 1999.
- ARSUAGA, J.L. Y MARTÍNEZ, I., *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Madrid, Temas de hoy, 1998.
- ASTORGA, O., *La política como espectáculo y retórica en Thomas Hobbes*, Venezuela, en "Revista de Filosofía", (30), Universidad de Zulia, 1998-3

- ATTALI, J., *Historia de la propiedad*, Barcelona, Planeta, 1989.
- AUERBACH, E., *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, Madrid, FCE, 1993.
- AUERBACH, E., "Baudelaires *Fleurs du Mal* und das Erhahene" en *Vier Untersuchungen zur Ceschicht der französischen Bildung*, Berna, A. Franke, 1951.
- AVALLE-ARCE, JUAN BAUTISTA, *Don Quijote como forma de vida*, Madrid, Castalia, 1976.
- AYMERICH, I., *Identidad individual y personalidad jurídica*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en "Anuario filosófico", XXVI/2, 1993
- *La libertad subjetiva en Hegel y Adorno*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1990.
- BALANDIER, G., *El desorden. Elogio del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*. Madrid, Encuentro, 1985.
- *Gloria. Una estética teológica. 5. Metafísica. Edad Moderna*. Madrid, Encuentro, 1988.
- *Teodramática. 1. Prolegómenos*, Madrid, Encuentro, 1990.
- BARLEY, NIGEL, *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama, 1991.
- Baty, G. y Chavance, R. *El arte teatral*, México, FCE, 1983.
- BAUDELAIRE, CHARLES, *Lo cómico y la caricatura*, Madrid, La balsa de medusa, 1989.
- BELLAH, ROBERT N., *Habitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1991.
- BERCIANO, M., *La revolución filosófica de M. Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- BERGER, P. Y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- BERGER, P., *The homeless mind*, New York, Random House, 1973.
- BERIAIN, JOSETXO, *Configuraciones de sentido : politeísmo funcional y polirteismo arquetipal en la modernidad*, en A. Perez-Agote e I. Sánchez de la Yncera, *Complejidad y teoría social*. Madrid, CIS, 1996.
- BLUMENBERG, H., *El ser, un MacGuffin. Cómo mantener el deseo de pensar*, en "Thémata", 13, 1995.
- BORGES, J.L. *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1996
- *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1981.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, México, FCE., 1973.
- CABEZA DE VACA, ALVAR NUÑEZ, *Naufragios*, Madrid, Cátedra, 1989.
- CALDERÓN DE LA BARCA, *El gran teatro del mundo. El gran mercado del mundo*, Madrid, Cátedra, 1994, ed. de Eugenio Frutos Cortés.

- CALVO, TOMÁS CFR. *El sujeto en el pensamiento clásico griego*, en Vicente Sanfélix, *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1977.
- CARCHIA, GIANNI, *Orfismo e tragedia*, Milano, Celuc, 1979.
- *Retórica de lo sublime*, Madrid, Tecnos, 1994.
- CASTAÑEDA, CARLOS, *Las enseñanzas de Don Juan*, Madrid, F.C.E., 1989.
- CERVANTES, MIGUEL DE, *Don Quijote de la Mancha*, edición de John Jay Allen, Madrid, Cátedra, 1994,
- CESARE SEGRE, *Líneas estructurales del Quijote*, en Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, vol 2, Barcelona, Crítica, 1980
- CHEVALIER, J. Y GHEERBRANT, A., *Dictionaire des symboles*, Paris, Laffont/Jupiter, 1982.
- CHOZA, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, Pamplona, EUNSA, 1991.
- *Los otros humanismos*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 1990.
- *Manual de antropología filosófica*, Madrid, Rialp, 1988.
- *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990.
- *La cultura es más radical que la razón*, en N. Sánchez Durá y J.B. Llinares, *La filosofía de la cultura. Actas del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, Valencia 2000.
- CHOZA, J. Y CHOZA, P., *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Barcelona, Ariel, 1996.
- CHOZA, J. Y MONTES, M.J. (EDS.), *La antropología en el cine*, 2 vols., Madrid, Laberinto, 2001.
- CHUECA GOITIA, F., *Breve historia del urbanismo*, Madrid, Alianza, 1998.
- CICERÓN, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1984, ed. de Alvaro d'Ors.
- CLARK, G., *La prehistoria*, Alianza, Madrid, 1987.
- *La identidad del hombre*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Código de Derecho Canónico (1983)*, Pamplona, Eunsa, 1983.
- Código de Derecho Canónico (1917)*, Madrid, BAC, 1945.
- COLI, G., *Filosofia dell'espressione*, Milano, Adelphi, 1969.
- Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1987
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- *El Neoindividualismo: una ética indolora para unos, dolorosa para los demás, "Diálogo filosófico"*, 27, 1993.
- CRUZ, MANUEL, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999.

- CUYPERS, STEFAAN, *Hacia una concepción no atomista de la identidad personal*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en "Anuario Filosófico", XXVI/2, 1993.
- DANIELOU, J., *La notion de personne chez les pères grecs*, en I. Meyerson, cit. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, ed. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 1988.
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Madrid, Jucar, 1969.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar, 1973.
- *Discurso del método*, Madrid, EDAF, 1970.
- DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
Dictionaire de Theologie Catholique.
- DIDEROT, D., *La paradoja del comediante*, en *Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- DILTHEY, W., *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, tr. de E. Imaz, México, FCE., 1944.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, P., *Indeterminación y verdad. La polivalencia lógica en la escuela de Lvóvn-Varsovia*, Madrid, Nossa y Jara editores, 1995.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.
- *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel, 1996.
- ECO, UMBERTO, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1991.
- ELIADE, M., *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Labor, 1984.
- *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1989.
- *Le Chamanisme et les technique archaïques de l'extase*, Paris, 1951.
- *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza/Emecé, 1972.
- ELIAS, NORBERT, *La sociedad de Corte*, México, F.C.E., 1982.
- *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990.
- *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península, 1994.
- ELÓSEGUI ITXASO, MARÍA, *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la filosofía del derecho*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.
- EPICETETO, *Enquiridión*, ed. de José Manuel García de la Mora, Barcelona, Anthropos, 1991.
- ESTRABÓN, *Geografía*, Madrid, Gredos, 1991.
- FONTÁN, M., *Post-europeos y post-soviéticos*, I Jornadas de *Diálogo Filosófico*, Madrid, 13-15.I.1994.
- *El significado de lo estético. La 'Crítica del Juicio' y la filosofía de Kant*, Pamplona, EUNSA, 1994

- FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1993
 - *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
 - *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- FUBINI, E. *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*, Madrid, Alianza, 1994.
- GABÁS, RAUL, *La verdad filosófica y la verdad cristiana*, en Ildefonso Murillo, ed. *Filosofía contemporánea y cristianismo. Dios, hombre, praxis, Diálogo filosófico*, Madrid, 1998.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2000.
 - Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- GADAMER Y VOGLER, *Nueva Antropología, vol. I*, Barcelona, Omega, 1975.
- GALBRAITH, J.K., *Historia de la economía*, Barcelona, Ariel, 1990.
- GARAY, JESÚS DE, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1987.
- *Diferencia y Libertad*, Madrid, Rialp, 1992.
 - *Algunos presupuestos del principio de no contradicción*, en prensa.
- GARCÍA CALVO, A., *Razón común*, Madrid, 1985.
- GEERTZ, C., "Anti Anti-relativism" en "American Anthropologist", 86, 1984.
- *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
 - *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994.
- GEHLEN, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980.
- GELLNER, ERNST, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.
- GENNEP, ARNOLD VAN, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986 (orig. 1909)
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- GOFFMAN, ERVING, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
- GONZÁLEZ GARCÍA, JOSÉ M^a, *Límites de la racionalidad social: azar, fortuna y riesgo*, en A. Perez-Agote Poveda e Ignacio Sánchez de la Yncera, *Complejidad y teoría social*, Madrid, CIS, 1996.
- GRIMALDI, N., *L'ardent sanglot. Cinq études sur l'art*, Encre marine, La Versanne 1994.
- *Le désir et le temps*, Paris, Vrin, 1992.
 - *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, Paris, PUF, 1993.
 - *L'homme disloqué*, Paris, PUF, 2000.
- HADOT, P. *De Tertullien a Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques*, en Meyerson, I. cit.

- HARRIS, M., *Materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1989.
 - *Nuestra especie*, Madrid, Alianza, 1995.
- HAYES, C. *The Ape in Our House*, Londres, Victor Gollanz Ltd., 1952.
- HEERS, JACQUES, *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península, 1988.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1995.
 - *Fenomenología del espíritu*, México, FCE., 1981.
 - *Filosofía del derecho*, Barcelona, Edahsa, 1988.
 - *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980.
 - *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.
 - *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1974.
 - *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997.
 - *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986.
 - *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
 - *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
 - *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1959.
 - *Qué significa pensar*, Buenos Aires, Nova, 1978.
 - *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *Cristianismo y revolución. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, Madrid, Rialp, 1989.
 - *La conciencia romántica*, Madrid, Tecnos, 1995
 - *Los límites de la razón*, Madrid, Tecnos, 1992.
- HERÓDOTO, *Historias*, I, Madrid, Gredos, 1984.
- HOBBS, T., *Leviatán*, ed. de C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1980
- HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T.W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1990.
 - *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1993.
- INCIARTE, F., *La identidad del sujeto individual según Aristóteles*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en "Anuario filosófico" XXVI/2, 1993.
- INNERARITY, D., *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.
 - *Convivir con la inidentidad*, en Jorge V. Arregui, ed., *Identidad personal*, Anuario Filosófico, XXVI/2, 1993.
 - *La seducción del lenguaje. Nietzsche y la retórica*, Sevilla, en "Contrastes" III (1998)

- ÍNIGUEZ BARRENA, FRANCISCA, *La parodia dramática, naturaleza y técnica*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995.
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 1982.
- JASPERS, KARLS, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.
- JAYNES, J., *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Houghton Mifflin, Boston, 1990. Reseña crítica de T. Bejarano en "Thematata", 11, 1993.
- JUNG, C.G., *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza, 1983.
- KANT, I., *Crítica del juicio*, tr. de M. García Morente, México, Porrúa, 1973.
 - *Crítica de la razón pura*, ed. de P. Rivas, Madrid, Alfaguara, 1978.
 - *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996.
 - *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Buenos Aires, Nova, 1958.
- KELLER, H. *Anne Sullivan Macy*, Buenos Aires, Mirasol, 1962. Versión cinematográfica de Arthur Penn, *El milagro de Ana Sullivan*.
- KUHN, T.S., *La revolución copernicana*, Barcelona, Ariel, 1978
 - *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1975.
- KÜNG, HANS, *Grandes pensadores cristianos*, Madrid, Trotta, 1995.
- LEENHARDT, MAURICE, DO KAMO: *La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós, 1997.
- LEEUW, G. VAN DER *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1975.
- LEROI-GOURHAM, A. *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Madrid, Istmo, 1984.
- LEVINAS, E., *De otro modo que el ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.
 - *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994.
 - *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.
 - *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1995.
- LÉVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, tr. de Eugenio Trías, Barcelona, Península, 1974.
- LÉVY-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1964.
- LEWIS, ROY *Crónica del Pleistoceno, o, Lo que no contó Engels en "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado"*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1994.
- LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1991.
- LIPOVETSKY, GILES, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994.

- LLANO, C., *Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado (analogía, otredad, empatía, epimeleia)*, en "Tópicos", IV, nº 6, 1994.
- LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1988.
- LLINARES, JOAN B., *¿Son verdaderos 'sujetos' los seres humanos de la Grecia arcaica?*, en Vicente Sanfélix ed., *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-textos, 1997.
- LOCKE, J., *An Essay concernig Human Understanding*, Oxford, Oxford U.P., 1990.
- LOMBA, JOAQUÍN, *El oráculo de Narciso (Lectura del Poema de Parménides)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2ª ed. 1992.
- LOZANO, F., *En busca del fuego. La emergencia de lo humano*, en J. Choza y M.J. Montes (eds.), *La antropología en el cine*, 2 vols. Madrid, Laberinto, 2001.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1983.
- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Madrid, Espasa Calpe, 1985.
- Marco Aurelio, Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1994.
- MARÍN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Pamplona, Eunsa, 1993.
- *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Madrid, Iberoamericana, 1997.
- *Concierto de una noche de verano*, pro manu scripto.
- MAROWITZ, CHARLES, *The Act of Being: Toward a Theory of Acting*, New York, Taplinger Pub. Co., 1978.
- MAUS, M., *Introducción a la Etnografía*, Madrid, Istmo, 1971.
- MAUSS, M., *Obras de M. Mauss*, 3 vols. Barcelona, Barral, 1972.
- MEAD, G.H. *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982.
- MEYERSON, I., *Problèmes de la peresonne*, Mouton & Co, Paris, 1973.
- MICHAELSTAEDTER, C., *La persuasione e la retorica*, Milano, M.A. Raschini, 1972.
- MONTES FUENTES, M^a JOSÉ, *La identidad personal en David Hume*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1991.
- MONDOLFO, R., *Heráclito*, México, FCE:, 1973.
- MORENO, CESAR, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- MOREY, M., *El orden de los acontecimientos*, Barcelona, Península, 1988.
- MORRIS, DESMOND, *El mono desnudo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1980.
- *El zoo humano*, Barcelona, Plaza & Janés, 1989.
- MUMFORD, LEWIS, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 1982.
- MURGA, JOSÉ LUIS, *Derecho Romano clásico II. El proceso.*, Secreratariado de Publicaciones, Universidad de Zaragoza, 1983.
- MURILLO, ILDEFONSO, ED., *Filosofía contemporánea y cristianismo. Dios, hombre, praxis*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1998.
- NEGRE, M., *Poiesis y verdad en G.B. Vico*, Sevilla, Serv. Pub. Univ. Sevilla, 1987.

- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1981.
 - *La gaya ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
 - *El libro del filósofo. Retórica y lenguaje*, Madrid, Taurus, 2000.
- ÖFFENBERGER, NIELS, *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. IV, Zürich-New York, Georg Olms ed., 1990.
- OVIDIO, *Las metamorfosis*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- PANIKKAR, RAIMON, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1996.
- PARFIT, DEREK, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- PAVÓN, M., *Objetividad y Juicio en la Crítica de Kant*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.
- PÉREZ-AGOTE, A. E I. SÁNCHEZ DE LA YNCERA, *Complejidad y teoría social*, Madrid, CIS, 1996.
- PÍNDARO, *Obra completa*, edición de E. Suarez de la Torre, Madrid, Cátedra, 1988.
- PIRANDELLO, L., *Seis personajes en busca de autor, Cada cual a su manera y Esta noche se improvisa*, edición de Romano Luperini y Miguel Ángel Cuevas, Madrid, Cátedra, 1995.
- *Enrico IV en Maschere nude*, vol I, Roma, Newton, 1993.
 - *Così è (se vi pare)*, en *Maschere nude*, Vol II.
 - *El humorismo, Teatro y literatura, en Ensayos*, Madrid, Guadarrama, 1968.
- PIULATS, OCTAVI, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, Barcelona, Integral, 1989.
- *Filosofía y medicina natural en el Romanticismo y la Modernidad*, en *Actas de las I Jornadas de Medicina y Filosofía*, Sevilla, Facultad de Filosofía, 1999, pp. 141-157.
- PLACES, EDOUARD DES, *Syngeneia*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964.
- PLATÓN, *La República*, tr. de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969,
- *Timeo*, Madrid, Gredos, 1997.
- POLANYI, KARL *Notes on Primitive Money*, y *The Semantics of Money-Uses*, en AA.VV., *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, New York, Columbia University Press, 1977.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, Pamplona, Eunsa, 1999.
- POPPER, K.R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1977.
- PROPP, V., *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1992.
- RICOEUR, P., *Freud, una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990.

- RITTER, J., *Ueber das Lachen* (1940) en *Subjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, a M., 1974.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid, Alianza, 1983.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Norteamericanismo y pragmatismo*, en "Isegoría", 8, 1993,
- ROSSI, ALDO, *La arquitectura de la ciudad*, Barcelona G. Gili, , 1981.
- ROUSSEAU, J.-J., *Carta a D'Alembert*, Tecnos, Madrid, 1994, ed. de José Rubio Carcedo.
- *Discurso sobre las ciencias y las artes, y Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1985.
- RUIZ RAMÓN, FRANCISCO, *Historia del teatro español. Desde sus orígenes hasta 1900*, Madrid, Cátedra, 1992.
- SAFRANSKI, R., *Un manestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.
- SAHLINS, M., *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- SAINZ GUTIÉRREZ, VICTORIANO, *La cultura urbana de la posmodernidad. Aldo Rossi y su contexto*. Sevilla, Alfar, 1999.
- SAN MARTÍN, JAVIER, *Teoría de la Cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, CELSO, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos, 1999.
- SANFÉLIX VIDARTE, VICENTE, *Pretextos y contextos de la identidad, en Concepciones y narrativas del yo*, Sevilla, "Thémata", nº 22, 1999.
- SANFÉLIX VIDARTE, V. ED., *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-textos, 1997.
- SCHELER, MAX, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1970.
- SCHELLING, F. *La relación del arte con la naturaleza*, Madrid, Sarpe, 1985.
- SCHULTZ, UWE, *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, Madrid, Alianza, 1994.
- SCHUTZ, A., *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- SEGURA, ARMANDO, *Heidegger, en el contexto del pensamiento 'debole' de Vattimo*, Granada, Universidad de Granada, 1996.
- SEGURA MUNGUÍA, S. *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid, 1985.
- SHELL, MARC, *Dinero, lenguaje y pensamiento*, México, FCE., 1985.
- SKINNER, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, CUP, 1996.
- SLOTERDIJK, P., *En el mismo barco. Ensayo de hiperpolítica*, tr. de Manuel Fontán, Madrid, Siruela, 1994.

- SNELL, B., *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia*, Madrid, Razón y Fe, 1965.
- SNODGRASS, J.G. Y THOMPSON, R.L. *The Self across Psychology. Self-recognition, Self-awareness, and the Self Concept*, New York, Annals of The New York Academy of Sciences, vol 818, 1997.
- SOLLBERGER, A., *Investigación biológica de los ritmos, en Gadamer y Vogler, Nueva Antropología, vol. I*, Barcelona, Omega, 1975.
- SOTO BRUNA, M^a J., *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- TASSI, A. *Person as the Mask of Being*, "Philosophy Today", 37/2, 1993,
- TATARKIEWICZ, W., *Historia de seis ideas*, Madrid, Tecnos, 1990.
- TAYLOR, CHARLES, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Madrid, BAC, 1978.
- TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS, *Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento contemporáneo*, en Murillo, Ildefonso, ed. cit.
- TRENDELENBURG, A. *Zur Geschichte des Wortes Person*, "Kantstudien", 13, 1908.
- TRICAUD, F. DE, *Thomas Hobbes. His view of man*, Amsterdam, Rodopi, 1982.
- TUGENDHAT, E. *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, F.C.E., 1993
- TURNER, VICTOR, *Del rito al teatro*, ologna, Il Mulino, B 1986.
- UNAMUNO, MIGUEL DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 172-173.
- VALCÁRCEL, AMELIA, *Sexo y Filosofía. Sobre 'mujer' y 'poder'*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- VAN GOGH, VINCENT *Cartas a Théo*, Barcelona, Labor, 1991.
- VICO, GB., *Scienza Nuova*, edición de 1725, tr. esp. México, F.C.E., 1978.
- *Ciencia Nueva*, ed. de 1744, Barcelona, Orbis, 1985 y Madrid, Tecnos, 1995.
- VIGO, ALEJANDRO G., *Aristóteles y la lógica polivalente. Acerca de la reconstrucción de la asertórica aristotélica por Niels Offenberger*, "Philosophica", 15, 1992.
- *Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal*, en J.V. Arregui, ed. *Identidad personal*, "Anuario Filosófico", XXVI/2, 1993.
- (ed.) *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, "Anuario filosófico" XXXII/1, 1999.
- WEBER, W., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1980.
- WIELAND, W., *Norma y situación en la ética aristotélica*, en Vigo, Alejandro G., ed. cit.

- WIENER N., *Cibernética. O el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona, Tusquets, 1985.
- WIND, J., CHIARELLI, B., BICHAKJIAN, B. Y NOCENTINI, A., *Language Origin: A Multidisciplinary Approach*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, NATO ASI series, 1992.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988
- YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993.

OBRAS DE JACINTO CHOZA

Antropologías positivas y Antropología Filosófica. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. (2) Sevilla: Thémata, 2015.

La Supresión del Pudor y Otros Ensayos. Pamplona. EUNSA. (2) 1990, (3) Sevilla: Thémata, 2019

Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud). Pamplona. EUNSA. (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

Manual de Antropología Filosófica. Madrid. Rialp. 1988. (2) Sevilla: Thémata, 2016.

La Realización del hombre en la cultura. Madrid. Rialp. 1990. (2) Sevilla: Thémata, 2019.

Antropología de la Sexualidad. Madrid. Rialp. 1991. (2) Sevilla: Thémata, 2017.

Amor, Matrimonio y Escarmiento. Barcelona. Tibidabo Ediciones, S.A. 1991. (2) Sevilla: Thémata, 2017.

Al Otro Lado de la Muerte. las Elegías de Rilke. Pamplona. EUNSA. 1991. (2) Sevilla: Thémata, 2019.

Los Otros Humanismos. Pamplona. EUN SA. 1994.

Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana. Barcelona. Ariel. 1996. (2) Sevilla: Thémata, 2019

San Agustín, Maestro de Humanismo. Sevilla. Fundación San Pablo Andalucía, CEU, Servicio de Publicaciones. 1998.

Antropología Filosófica. las Representaciones de sí mismo. Madrid: Biblioteca Nueva. 2002. (2) Sevilla: Thémata, 2019

Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. (2) Sevilla: Thémata, 2018.

Heidegger: 2º Bachillerato. Pozuelo de Alarcón, Madrid. Editex. 2003.

Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica de el Quijote. Madrid, España.
You & US, S.A. 2005.

Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote. Sevilla. Themata. 2006, (2), 2015.

La Danza de los Árboles. Sevilla, España. Themata. 2007.

Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero. Alicante: Caja de Ahorros el Mediterráneo, 2007.

Historia cultural del humanismo. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

Breve historia cultural de los mundos hispánicos. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

Historia de los sentimientos. Sevilla: Thémata, 2011.

Mutadismo. Catálogo exposición de Melero. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011

Filosofía de la cultura. Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.

Filosofía para Irene. Sevilla: Thémata, 2014.

Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz. Sevilla: Thémata, 2015.

El culto originario: la religión paleolítica, Sevilla: Thémata, 2016.

La privatización del sexo. Sevilla: Thémata, 2016.

Philosophie für Irene. Sevilla: Thémata, 2017.

La moral originaria: la religión neolítica. Sevilla: Thémata, 2017.

La revelación originaria: la religión de la edad de los metales. Sevilla: Thémata, 2018.

La oración originaria: la religión de la Antigüedad. Sevilla: Thémata, 2019.

VOLÚMENES EDITADOS POR JACINTO CHOZA

Identidad humana y fin del milenio. Sevilla: Thémata, 1999.

Infieles y barbaros en las Tres Culturas. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 2000.

Orden religioso y orden político en las tres culturas, Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 20010.

La Antropología en el Cine (2 vols.) Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

Sentimientos y Comportamiento. Murcia. Universidad Católica San Antonio. 2003.

Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Sevilla: Thémata, 2004.

Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas. Madrid, Biblioteca Nueva. 2004.

Danza de oriente y danza de occidente. Sevilla: Thémata, 2006.

La Escisión de las Tres Culturas. Sevilla: Thémata, 2008.

Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente. Sevilla-Madrid. Plaza y Valdés. 2009.

La Idea de América en los Pensadores Occidentales. Sevilla-Madrid. Thémata-Plaza y Valdes. 2009.

Pluralismo y Secularización. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

Narrativas fundacionales de américa Latina. Sevilla: Thémata, 2011.

Dios en las tres culturas. Sevilla: Thémata, 2012

La Intelección. Homenaje a Leonardo Polo, Sevilla: Thémata. Revista de filosofía, nº 50, 2014.

Fibromialgia. Un diálogo terapéutico. Sevilla: Thémata, 2016.

Los ideales educativos de América Latina. Sevilla: Thémata, 2019.

COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL THÉMATA, 2019

1.- Colección Pensamiento

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, Francisco Rodríguez Valls

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa.
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza.
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay.
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza.
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz.
9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro.
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez.
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla.
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos.

13. *La ética de Edmund Husserl*. Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón.
14. *Celosías del pensamiento*. Jesús Portillo Fernández.
15. *Historia de los sentimientos*. Jacinto Choza.
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento*. Rosa Muñoz Luna.
17. *Filosofía de la Cultura*. Jacinto Choza.
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Enrique Anrubia.
19. *Filosofía para Irene*. Jacinto Choza.
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka*. Jesús Alonso Burgos.
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Jacinto Choza.
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Francisco Rodríguez Valls.
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*. Jesús de Garay y Jaime Araos (editores).
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Jacinto Choza.
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna*. Jacobo Negueruela.
26. *Ensayo sobre la Ilíada*. Bartolomé Segura.
27. *La privatización del sexo*. Jacinto Choza y José María González del Valle.
28. *Manual de Antropología filosófica*. Jacinto Choza.
29. *Antropología de la sexualidad*. Jacinto Choza.
30. *Philosophie für Irene*. Jacinto Choza.
31. *Amor, matrimonio y escarmiento*. Jacinto Choza.
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano*. Alfredo Esteve.
33. *Sebreli, la Ilustración argentina*. José Manuel Sánchez López.
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Ananí Gutiérrez Aguilar.
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Jacinto Choza y Pilar Choza.
36. *Antropología Filosófica. Las Representaciones del Sí Mismo*. Jacinto Choza.

37. *La supresión del pudor y otros ensayos*. Jacinto Choza.
38. *La realización del hombre en la cultura*. Jacinto Choza.
39. *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Jacinto Choza.
40. *Interés, atención, verdad. Una aproximación fenomenológica a la atención*. Jorge Montesó Ventura.
41. *Palabras ante el suicidio*. Ana López Vega.
42. *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*. Mauricio Beuchot.
43. *Philosophy of culture*. Jacinto Choza.
44. *Philosophy for Irene*. Jacinto Choza.
45. *Los otros humanismos*. Jacinto Choza.

2.- Colección Problemas Culturales

Directores: Marta Betancurt, Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jesús de Garay y Alejandro Colete
6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.
8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial.

9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial.

10. *Humanismo Latinoamericano*. Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.)

11. *Los ideales educativos de América Latina*. J. Choza, K. Rodríguez Puertas, E. Sierra.

3.- Colección Arte y Literatura

Directores: Francisco Rodríguez Valls, Miguel Nieto, Juan Carlos Polo Zambruno, Ernesto Sierra y Alejandro Colete

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza

2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls.

3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls.

4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.).

5. *Cuentos completos*. Oscar Wilde. Edición de Francisco Rodríguez Valls.

6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls.

7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.

8. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Jacinto Choza.

9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.

10. *Museu da Agua*. Miguel Bastante.

11. *Museu da Electricidade*. Miguel Bastante.

12. *El réquiem de Weltschmerz II. Crisálidas de cristal*. Alejandro G. J. Peña.

13. *Por los siglos de los siglos, Amor*. Marisa Tripes.

4.- Colección Obras de Autor

Directores: Juan José Padial y Alberto Ciria

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.* Reinhard Lauth.
2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth.
3. *Metrópolis.* Thea von Harbou.
4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.* Reinhard Lauth.
5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.
6. *La exigencia ética.* K.E.Ch. Logstrup.
7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

En preparación

8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

5.- Colección Sabiduría y Religiones

Directores: José Antonio Antón Pacheco, Jacinto Choza y Jesús de Garay

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza.

2. *La religión de la sociedad secular*. Javier Álvarez Perea.
3. *La moral originaria: La religión neolítica*. Jacinto Choza.
4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Jacinto Choza.
5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*. Jacinto Choza.
6. *Rābi'a de Basora. Maestra mística y poeta del amor*. Ana Salto Sánchez del Corral.
7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo*. José María Garrido Luceño.
8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo*. José María Garrido Luceño.
9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*. Jacinto Choza.

6.- Colección Estudios Thémata

Directores: Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padial.

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos*. Sonia París e Irene Comins (eds).
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género*. Sonia París e Irene Comins (eds).
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico*. Ayme Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.).
4. *Hombre y cultura*. Estudios en homenaje a Jacinto Choza. Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.).
5. *Leibniz en diálogo*. Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.).
6. *Historiografías político-culturales rioplatenses*. Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds.).
7. *Afectividad y subjetividad*. Calisaya L., Choza J., Delgado P., Gutiérrez A., (eds.).
8. *Platón y Aristóteles. Nuevas perspectivas de metafísica, ética y epistemología*. Jaime Araos San Martín (ed.).

9. *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica.* Jacinto Choza.

10. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots.* Jacinto Choza.

7.- Colección Cielo Abierto

Directores: Francisco Rodríguez Valls, José Julio Cabanillas, Jesús Cotta.

Colección de poesía antigua y actual en lengua española.

1. *Lengua en paladar: Poesía en Sevilla 1978-2018.* José Julio Cabanillas y Jesús Cotta (eds.).

8.- Colección GNOMON. En coedición con Apeadero de aforistas

Directores: José Luis Trullo y Manuel Neila.

Textos de creación y análisis en torno al aforismo. Traducciones de clásicos. Reedición de libros descatalogados. Antologías de autores contemporáneos.

1. *El cántaro a la fuente. Aforistas españoles del s. XXI.* José Luis Trullo y Manuel Neila (eds.).

2. *La ignorancia. Las siete bestias, I.* Emilio López Medina.



Este libro se terminó de imprimir
el día 30 de mayo de 2020,
día de San Fernando