

D

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

Octavian Gabor

Taming the Beast: Constantin Noica and Doing
Philosophy in Critical Political Contexts

Silvia Gabriel

Una lectura política de la noción de “crisis” a partir del
programa hermenéutico de Paul Ricoeur

Manuel-Reyes Mate

Tolerancia y diferencia

María del Pilar Montoya

Los usos justos de la mentira y la disimulación según
Platón: ¿dos alternativas contra la decadencia y la crisis
políticas?

Estefanía Losada Nieto

El papel de las metáforas en las experiencias de dolor

Reynaldo Padilla-Teruel

Crisis en cuanto al sentido de ser en el mundo
(o aburrimiento)

Año L

Número 104

Septiembre, 2019

COPYRIGHT 2019

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico.

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Dr. Jorge Haddock Acevedo

Rector del Recinto de Río Piedras
Dr. Luis A. Ferrao Delgado

Decana de la Facultad de Humanidades
Dra. Agnes Bosch Irizarry

Director
Dr. Étienne Helmer

Junta Editora
Dr. Pierre Baumann
Dra. Dialitza Colón
Dr. Étienne Helmer
Dr. Raúl de Pablos
Dra. Anayra Santory Jorge

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SUMARIO

<i>Presentación</i>	7
¿Cómo filosofar en tiempos de crisis?	

Artículos

Octavian Gabor	9
Taming the Beast: Constantin Noica and Doing Philosophy in Critical Political Contexts	

Silvia Gabriel	21
Una lectura política de la noción de “crisis” a partir del programa hermenéutico de Paul Ricoeur	

Manuel-Reyes Mate	33
Tolerancia y diferencia	

María del Pilar Montoya	46
Los usos justos de la mentira y la disimulación según Platón: ¿dos alternativas contra la decadencia y la crisis políticas?	

Estefanía Losada Nieto	63
El papel de las metáforas en las experiencias de dolor	

Reynaldo Padilla-Teruel	78
Crisis en cuanto al sentido de ser en el mundo (o aburrimiento)	

Reseña

Mario Colón Sambolín	94
Rodríguez, Mariano. Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente. Avarigani, 2018, 335 Pp.	

Presentación del número 104: ¿Cómo filosofar en tiempos de crisis?

Étienne Helmer
Universidad de Puerto Rico – Río Piedras
etienne.helmer@upr.edu

Presentación

La noción de crisis parece ser consustancial a la filosofía: sin ser necesariamente un suceso grave, una crisis es una situación que obliga al filósofo a poner a prueba la relevancia de sus criterios de evaluación y de pensamiento, es decir a reformar y profundizar su filosofía. Sin embargo, por la tendencia catastrófica de las crisis de índole económica, social, política y ambiental que afectan y han afectado de manera significativa y diversa a extensas poblaciones en todos los continentes en periodos distintos, cabe interrogarse sobre la capacidad de la filosofía en sobrevivir, adaptarse a y superar esta condición que le es connatural. La pregunta “¿Cómo filosofar en tiempos de crisis?” invita entonces a examinar no solo los límites de la filosofía como disciplina sino también a explorar los caminos inéditos que el pensar humano ha forjado y sigue inventando para entender su propia condición crítica, hasta poner en duda el valor de dicho ejercicio. El presente número de *Diálogos* explora esta interrogante en y con autores tan distintos como Platón, Gotthold Ephraim Lessing, Hans Blumenthal, Paul Ricoeur, Constantin Noica, y Heidegger, y en temas de índole éticos, políticos y metafísicos. Combina miradas al pasado y acercamientos al presente para examinar la relevancia de la filosofía y las maneras en qué ella se mira a sí misma cuando está retada por contextos sumamente críticos.

Este número no hubiera podido ser publicado sin la paciente y valiosa ayuda de Ricardo Rivera Rivera, estudiante del Programa Graduado de Filosofía de la UPR-RP, y del Dr. Carlos Suarez Balseiro, de la Escuela Graduada de Ciencias y Tecnologías de la Información de la UPR-RP. A ambos, mis más sinceros agradecimientos.

Presentation

The notion of crisis seems to be closely connected to philosophy: without necessarily being a serious event, a crisis is a situation that forces the philosopher to test the relevance of his standards of judgment and thought, that is, to reform and deepen his philosophy. However, due to the catastrophic tendency of the economic, social, political and environmental crises that affect and have affected in significant and diverse ways large populations in all the continents in different periods of the history, it is necessary to wonder about the ability of philosophy to survive, adapt itself to or overcome its own inherent “critical” dimension. The question “How to philosophize in times of crisis?” then invites us not

only to examine the limits of philosophy as a discipline but also to explore the unprecedented paths that human thought has forged and continues inventing to understand its own critical condition and call into question the value of such an exercise. The present issue of *Diálogos* explores this question in and with such different authors as Plato, Gotthold Ephraim Lessing, Hans Blumenberg, Paul Ricoeur, Constantin Noica, and Heidegger, and on issues of an ethical, political and metaphysical nature. It combines looks at the past and approaches to the present to examine the relevance of philosophy and the ways it looks at itself when challenged by highly critical contexts.

This issue of *Diálogos* could not have been published without the patient and valuable help of Ricardo Rivera Rivera, student of the Graduate Program in Philosophy at the UPR-RP, and Dr. Carlos Suarez Balseiro, from the Graduate School of Information Sciences and Technology at the UPR-RP. To both of them, my most sincere and grateful thanks.

Taming the Beast: Constantin Noica and Doing Philosophy in Critical Political Contexts

Octavian Gabor
Methodist College, Peoria, Illinois (USA)
ogabor@methodistcol.edu

Resumen: Constantin Noica es un filósofo rumano del siglo XX quien vivió en una sociedad comunista-totalitaria durante la mayor parte de su vida. Él muestra en su trabajo, directa o indirectamente, varias maneras de hacer filosofía en un contexto absurdo. Su solución final surge de la creencia que todas las cosas son buenas o podrían serlo. Para él, hacer filosofía es conducir vuestro mundo hacia el mundo del espíritu.

Palabras clave: Filosofía rumana, teatro del absurdo, clausura que se abre a sí misma, filosofía en crisis

Abstract: Constantin Noica is a Romanian philosopher of the 20th century, who lived for most of his life in a communist totalitarian society. Directly or indirectly, he shows in his work various ways of doing philosophy in an absurd context. His final answer stems from his belief that all things are either good or can become good. For him, doing philosophy is directing your world toward the world of the spirit.

Keywords: Romanian philosophy; theater of the absurd; closure that opens itself; philosophy in crisis

Ahoretia. This is one of the six maladies that Constantin Noica, a Romanian philosopher of the 20th century,¹ discusses in his book, *Six Maladies of the Contemporary Spirit*. Ahoretia, he says, “denotes the rejection, respectively the renunciation, be it attenuated, be it categorical, of *horoi*,² the refusal to possess Determinations” (*Six Maladies* 94)³. This malady is paradigmatic of an absurd world, in which nothing makes sense due to humans’ inability to find meaning in what surrounds them. It is a meaningless, irrational universe. Noica begins explaining it with Samuel Beckett’s *Waiting for Godot*: a world in which “there are no longer *Determinations*, and men no longer even want to give themselves any *Determinations*” (*Six Maladies* 43). It is a universe marked by one thought, expressed in the opening of the play: “Nothing to be done.” Noica lived in such an absurd world, with the only difference that the absence of determinations was imposed from above and did not stem from a human’s personal disease. In a totalitarian communist society, such as the one in which Noica lived, all possible determinations were taken from people with the purpose of creating a new world, one in which only one determination is possible: that of a consenting subject to an ideology and to the organization that prophesied it.

The intellectual and moral crisis in which Noica spent the majority of his philosophical career was not singular to his native Romania. At the end of World War II, the majority of East European countries experienced radical changes at all levels of the society. In order to impose the communist ideology, the new power persecuted those who used to think freely. Considered a dangerous person because of his ideas, Noica was placed under house arrest in 1949 and then imprisoned in 1959, after the trial of a group that came to be known as the “Noica group”.⁴ Noica was accused of plotting against the state order by, among other things, sharing “hostile” manuscripts: Goethe or Hegel, for example.

Constantin Noica recounts his experience in prison in his *Pray for Brother Alexander*—a book in which one finds plenty of examples of people suffering from ahoretia.⁵ Written in the style of a diary, the text also offers a possible answer to the question of how one can philosophize in times of crisis. In this particular case, the crisis is the expression of an absurd world, in which rationality is absent. How can then one reintroduce philosophy, rational thought in such a world? The question seems to have no answer because the most important characteristic of an absurd society is that there is no rationality. In fact, within an absurd world, everything that is according to the *logos* no longer sounds rational. In the Romanian communist society, values were overturned to the point in which the norm was constituted by lies. People lived their lives as if they had two heads, one for the public life, in which they were subservient pawns, and

¹ For Noica’s life and philosophy, see Octavian Gabor, “Noica’s Becoming within Being and *Meno’s* Paradox” in *Companion to Classical Reception in Eastern and Central Europe*. Eds. Zara Torlone & Dana Munteanu. (Blackwell, 2017), p. 300-311.

² Greek for “limits,” “determinations.”

³ The diseases that Noica discusses are neither physical nor psychological, but rather explain a deficiency or a refusal in the order of Being. The first three maladies “reflect in man the potential deficiency of the terms of Being: the General, the Individual and Determinations” (p. 32). The names Noica designates for each of them are based on Greek philosophical terminology: *catbolitic*, *totetitis*, and *boretitis*. The other three maladies are due to a human’s rejection of and “inaptitude for one of the other of the terms of Being” (p. 33), so the names are *acatholia*, *atodetia*, and *aboteria*.

⁴ See *Prigoana: Documente ale procesului C. Noica, C. Pillat, S. Lăzărescu, A. Acterian, Vl. Streinu, Al. Paleologu, N. Steinhardt, T. Enescu, S. Al-George, Al. O. Teodoreanu și alții* (București: Vremea, 2010). According to the files of his trial, his writings on Hegel’s *Phenomenology of the Spirit* were considered anti-revolutionary. All translations from the Romanian editions mentioned in this paper belong to me.

⁵ Constantin Noica, *Pray for Brother Alexander*, translated by Octavian Gabor (Punctum Books, 2018).

a private life, in their own homes or even in their own minds. The communist power forbade books that contained western values, and students in philosophy studied almost exclusively Marxist ideas. In this context, we can understand why Gabriel Liiceanu, who became Noica's disciple in the 1970s, after the imprisonment, writes, "This intellectual from the East will tell you how for him the culture of Europe was not, as it was for you, the normal rhythm of the mind's breathing, but rather a sort of stolen oxygen, assimilated and stored clandestinely. It was one way of surviving in a world asphyxiated by lies, ideology and vulgarity" (25-6).

Liiceanu's thoughts suggest a way of doing philosophy in a time of crisis: clandestinely, stealing the possibility of rational thought from those who still have the opportunity to engage in it. Even if intellectual life in communist Romania was the experience of clandestinity, Noica's work and life suggest that responding to the absurd may take other paths, more or less philosophical. On the one hand, you could fight against the irrational enemy with the hope of defeating it. I propose that this first stage ends in the malady I mentioned above, *ahoretia*, because the fruitlessness of your fight and the loneliness that this entails may create disillusion. The world to which this first path leads is similar to the one described in the theater of the absurd. On the other hand, another path is the seduction of the enemy and the attempt to take it into a territory in which it can no longer be irrational. For Noica, this was the realm of the spirit.

Fighting against the absurd and losing oneself in the process

There are various moments of irrationality described by Noica in his *Pray for Brother Alexander*. I mention two of them here. The first one reminds of the beginning of Beckett's *Waiting for Godot*, "Nothing to be done" (2). Noica says, "It is of no importance" (*Pray for Brother* 23). He is in a cell together with a young athlete, who does not understand why he was imprisoned. The young man had crossed to Western Germany with the occasion of a tournament in East Germany, but he returned to the East on his own accord. A few days later, he was thrown into prison without any trial. His punishment has no meaning to him, and Noica confirms it: "It is of no importance." When a political power acts irrationally, one cannot make sense of events in a rational way, so it is better to avoid making sense of them at all. Later that day, when Noica returns after a session of senseless beatings, the same answer is given, "it is of no importance".

The idea that one cannot do anything when faced with irrationality suggests that there is no place for philosophy in crisis situations. This is because there is no dialogue with the one with whom the dialogue is supposed to take place. Since the philosopher—or anyone who is persecuted—has no means of communication with the torturer—and this can be understood in a larger sense, as a real torturer or, let's say, a metaphorical one, which demolishes any rational framework of discussion—the only way in which philosophy can still take place is with oneself, in an assumed solitary position of a human being outside of times. Perhaps the most surprising aspect of such situations is that human beings are placed in

environments where that which that does not make sense is the norm. For Noica, being beaten without reason is the reality of his world. For the young athlete in his cell, this is not only scary, but it is also a world in which he cannot function because he cannot understand how to position himself within it. You can be beaten without reasons, you can be thrown into prison without reasons, which also means that, after all, you cannot do anything to prevent it: events take place around you out of nothing, so to say. Still, there may be a possible particular explanation, “I was beaten because I did not want to take a cigarette” (*Pray for Brother* 24), Noica says. The phrase makes no sense. Why would someone be punished because he refuses a gift? In an absurd context, though, it is just an expression of a reality deprived of sense.

The absurd that took place in prison mirrored only more intensively the lack of meaning that the entire society exhibited. Perhaps the most pernicious aspect was the attitude toward truth. Since the only accepted reality was the one preached by the ideologues of the communist party, people learned to live two different lives, one at home, and the other in public. The two realms were supposed to not interfere. In fact, if there was any influence, this always was in one sense, from the outside toward the inside. In such situations, one has thus to make a decision to behave authentically or not every moment of his life. After a while, living this divided life becomes something natural. The lack of determinations that is characteristic to ahoretia seems to take away all elements to which one can cling one’s life.

The dialogue between Alec, the young athlete, and Noica shows that Alec has not yet fallen into the habit of the absurd. It exhibits the first and the final stage of someone who fights the absurd directly. At the beginning, you do not accept its irrationality and attempt to make it see its own faults, not accepting the idea that one can be blind to truth. Then, when you realize that the absurd cannot see anything other than itself and that there is no means of rational communication with someone in that state, you fall into the despair of “it is of no importance.” It may seem as if this state is similar to the indifference of the Stoics, but the context is different. In an absurd situation, nothing has value due to the fact that nothing makes sense. Attempting to make sense of things, as Alec does in his conversation with Noica, leads you nowhere. It would be as traveling to a destination that does not exist, but you continue to pursue it stubbornly. In the context of persecution, the destination is taken from you. Its lack of existence is due to the fact that it has been stolen, and thus you fall into a state of despair.⁶

In *Pray for Brother Alexander*, Noica recollects one other moment that shows that we cannot fight irrationality by opposing it. Noica had been transferred to another prison, in a larger cell, holding 25-30 people. He no longer knows anything about Alec, and his daily routine changes according to this other prison’s rules. During a “search day”—a ritual done periodically, rather with the purpose of maintaining stress and fear among those imprisoned—all inmates are taken out of the cell and placed in line on the

⁶ In *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness* (New York: Schocken Books, 1997), Simon Wiesenthal describes life in Nazi concentration camps emphasizing the hopelessness manifested in absurd contexts: “The prisoner in the camp was driven, and he had to learn to let himself be driven without a will of his own. In our world, nothing any longer obeyed the laws of normal everyday life, here everything had its own logic. What laws were still valid in captivity? The only law that was left as a reliable basis for judgment was the law of death. That law alone was logical, certain and irrefutable. All other laws paled into insignificance, the result was a general passivity. We constantly reminded ourselves that this was the one law that was inevitable, that one could do nothing to change it. The effect on us as a mental paralysis, and the inconsolable attitude in which we were enveloped was the clear expression of the hopelessness of our lot” (p. 68).

hallway, their faces to the wall. Noica says, “This scene, with the face to the wall, in the corridor, reminds me of something from a book. It’s just impossible to remember which one exactly; only after a quarter of hour, when we are back in the cell, I remember the book, and I smile” (*Pray for Brother* 67). It was *Darkness at Noon*, by Arthur Koestler.⁷

The smile, however does not match the atmosphere, and a guard yells at him, asking him why he laughed. After an absurd exchange, in which Noica wants to clarify that he only smiled, while the guard insists that he laughed, the philosopher explains the reason for his smile: he remembered a similar scene from Koestler’s book. “So? What’s to laugh about this?” (*Pray for Brother* 68). The guard’s question makes sense: why would someone laugh at such a scene, which rather provokes tears or despair? The unfolding of the events is, once again, absurd: Noica gets bored with “this idiot’s insistence” and decides to “tell him the truth and be done with it” (*Pray for Brother* 68). In Koestler’s book, “the prisoners get a pistol in the back of their necks” (*Pray for Brother* 68).

The entire room froze. The inmates’ reaction shows that everyone understands that truth has no place in an absurd context, and that truth has unfortunate consequences for the one who utters it. All know it, regardless of whether they are persecuted or designated persecutors, because all know that the absurdity of the world, its lack of meaning, has been imposed from above. For Noica, the reasonable answer should have been any absurd story that could have been accepted by a proponent of the absurd. One can even say that being honest is not even a virtue in this context, especially because it places you and your peers in danger.

This particular moment leads to more suffering for Noica, who is taken to isolation, “a dark cell, which has some sort of table or stone bed and a hole for a wc” (*Pray for Brother* 68). The main problems stem from the cold—Noica is thrown in the room wearing only a shirt—and from the lack of nourishment, already inadequate in prison. Noica recollects, “When you are in isolation, one day you do not get food, but only a bowl with warm water at noon, and one day you get half of the portion” (*Pray for Brother* 68).. Nevertheless, the moment also gives the occasion to an encounter with another inmate, who was thrown into the cell after Noica, who claimed that he could still find joy in prison. This man, however, was not interested in truth, but enjoyed laughing at the absurd situations in which he was.

There is a striking difference between the “laughters” that bring Noica and this man, Ernest, to the isolation. The philosopher had smiled at a memory about a book, but he gets to be punished because he answered with the truth after being bored by the guard’s insistence. The other man was punished because he was making fun of the situation. Both men laugh, but one focuses on the events, while the other does it light-heartedly. Both of them reject the absurdity of their surroundings, but one suffers because of it, while the other is able to maintain his serenity. Noica’s fellow inmate recollects how, prior to being caught and thrown into prison, he traveled by trains from one station to another, assuming a freedom of going nowhere and living without a plan, other than the one of not being caught. After two

⁷ See Arthur Koestler, *Darkness at Noon* (New York: Scribner, 1968).

years, he started to miss “chairs, carpets and people” (*Pray for Brother 73*), so he gave himself in. In prison, where he could not find a magic carpet, as Noica points out sarcastically, he “kept a magic carpet, the taste for flying. Even here, among people so heavy with so many troubles, I feel like a light being. I try to make people talk, dream. Haven’t you sensed how much and how well one can dream here?” (*Pray for Brother 73*).

Humor and irony seem to be the weapons one has against a totalitarian regime when one realizes the fight cannot be won. If an open fight can only lead to the isolation room and defeat, laughter, while not granting justification to the regime, continues to oppose it. The ironical and light-hearted attitude reminds of the Socrates of Plato’s dialogues, where we find a similar laughter that opposes the tyranny of senselessness. I take it that Socratic irony is a sort of laughter in the face of a false conception of truth. As Bakhtin says in the *Dialogical Imagination*, “it is precisely laughter that destroys the epic, and in general destroys any hierarchical (distancing and valorized) distance” (23).⁸ Used primarily in the *elenchus*, the method of questioning that refutes the claimed knowledge of his interlocutors, laughter has a cleansing function: it rejects all opinions that one has. As it appears in Plato’s dialogues, the *elenchus* does not attack the truth of Socrates’ interlocutors’ opinions, but their justification. Forcing the others to fall into contradictions while answering his questions, Socrates can show that people’s beliefs are not justified, and he can do so without having to claim any knowledge. His method was supposed to help others to better themselves. In Plato’s *Sophist*, the Eleatic Stranger says that those who practice dialectic⁹ collect the opinions of the one examined

together during the discussion, put them side by side, and show that they conflict with each other at the same time on the same subjects in relation to the same thing and in the same respects. The people who are being examined see this, get angry at themselves, and become calmer towards others. They lose their inflated and rigid beliefs about themselves that way, and no loss is pleasanter to hear or has a more lasting effect on them. (230b-c)

As we know, the method rarely, if ever, succeeded in helping Socrates’ interlocutors cleanse their own souls. The main material consequence is for Socrates, who ends up in prison after he had upset the socially important people of his world. While in prison, his attitude is as light as Ernest’s, Noica’s fellow inmate, and we know that Ernest’s irony did not help others either. Nevertheless, both Socrates and Ernest seem to be placed in the service of truth without clinging to it forcefully. Socratic irony allows us to witness to the fact that things are not right, that the society around us is not set up on correct, rational principles.

While there was no possible way to use the *elenchus* in a communist prison—after all, an impossibility characteristic to all totalitarian societies—the connection between it and irony is their apparent lack of focus on truth while serving it. Both of them do not propose a theory that can replace the faulty one, but rather destabilize it. While using verbal (the *elenchus*) and non-verbal (laughter) speech, they are logos-less. Still, they stem out of logos and serve it implicitly.

⁸Bakhtin calls Socrates also the “bewildered fool.” Vlastos in *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) questions whether or not the Socratic dialogues’ “protagonist allows himself deceit as a debating tactic” (p. 42). He also mentions here Kierkegaard for whom “Socrates is the anti-sophist who by ironies of sophistry tricks sophist into truth” (p. 45).

⁹It is not my intent to equate the practice of the *elenchus* and dialectic. Here, I am interested in what they have in common, the attempt to produce in others anger toward their own lack of understanding.

Even if laughter saves you from falling into despair, it is still dangerous, and Noica describes it toward the end of his *Pray for Brother Alexander*. After coming out of prison, he looks for Ernest, and he finds him working at the City Hall. He had become the head of a project which, like everything else, made no sense. At the beginning, Ernest found a hygienist doctor who had been hired to take care of the pollution of the city. “He did not know where to begin, and so I gave him a few ideas. I told him he had to begin from odors. Since I have sharp senses, I offered my help, and we became friends. Anytime I smelled a pestilential odor, we both got into a City Hall car and went in the direction of the odor” (*Pray for Brother* 145). An absurd situation, of course. Most of the time, they could not find it. “But why is that important? I liked to look for the not-found, just as I told you ‘there’ that I liked to go nowhere by train” (*Pray for Brother* 145). Using his intelligence and subtle irony, he convinced the leaders of the party organization that the problem is serious, and they hired him to take care of it. Realizing that buying various devices to detect pollution would diminish his job and would not allow him to have an entire department, he further convinced them that these devices were too expensive and that they did not produce the expected results. He was, in fact, congratulated for the “savings” he had obtained and given the power to put together a scientific group. Ernest had become part of the world of the absurd and functioned properly in it, while maintaining a (false?) sense of freedom: he acted absurdly knowing it. The following paragraph is perhaps the best description of the victory of the system:

Just like an ancient soothsayer, who told the army commander whether to begin the battle or not, I keep some square-heads and their decisions in suspension. In this world, the one who counts is the one who knows or seems to know what others ignore. I would never exchange this life here for the one from the ‘free’ world. This is not because imposture would not be possible there — in fact, I don’t feel at all that I’m an impostor; I’m telling you again: I may accomplish something. But I say this because there, with their system of measuring everything in terms of ‘advantageousness,’ there is no longer place for a sweet irresponsibility, like here. I am grateful to these regimes for making gratuity possible for man. (*Pray for Brother* 148)

Ernest accepts the system and assumes it without any purpose other than enjoying life. If nothing makes sense, people are no longer under any obligations. It is as if freedom to do anything had been granted to man, a freedom without responsibility. Ernest is not blind to the evilness of the regime, but he chooses to ignore it and to profit from it on a personal level. As we will see in the next section, Noica ends up also assuming the system, but he does so responsibly, with the purpose of transcending it.

Taming the beast: the seduction of the irrational to the realm of the spirit

After 1989, when the dictatorial regime was overthrown in Romania, Noica’s philosophy came to the forefront of the Romanian cultural life. His disciples, especially Gabriel Liiceanu and Andrei Plesu, became public figures and important voices of the civil society. Noica’s figure became iconic. *The Păltiniș*

Diary, which recounts the cultural experience he occasioned for his disciples in one of the small towns in the mountains where he retired toward the end of his life, was republished. Noica's retractors also came to the surface, accusing him of collaboration with the secret police. The accusations were refueled when the files of the *Securitate*, the communist secret police, were open. Noica appeared to have collaborated with the *Securitate*, and this did not seem to be the result of some pressure from which he could not escape. He gave information about his friends, including those who formed the Romanian intellectual diaspora, many of them opposing openly the regime. In his *Scholars, Dissidents, and Documents: The Manipulation of the Securitate Archive*,¹⁰ Gabriel Andreescu paints a grim picture of Noica. After acknowledging that he spent ten years under forced residence and then six others in political prisons, the author claims that "the documents suggest a submissive behavior, regardless of the period of time" (Andreescu 63). In other words, Andreescu believes that before prison, during prison, and after prison, Noica had the same kind of submissive attitude toward the political power, without fighting against it.

Andreescu is not mistaken in describing how Noica was portrayed in the documents, and this is certainly not the image of a hero, and much less of a person who professes any kind of love for truth. If we consider what the archives say only, we may find another reason to believe that it is impossible to do philosophy in a time of crisis, and that the philosopher, even if he may try to oppose the persecution that the absence of rationality entails, will inevitably fall into one or another "malady" of the spirit.

Interpreting Noica's life according to the files is, however, problematic. First, one needs to remember the general conditions of terror in which these declarations to the *Securitate* were given. Second, even if Noica's dialogue with the workers of the secret police was often in friendly terms, the preparation and human quality of these officers were often doubtful. They tended to interpret all things through their accusatory lenses, and they had to justify their own work with various reports even if there was nothing to be investigated.

Be that as it may, it would also be wrong to deny a certain openness that Noica had in these declarations. In fact, it is in the explanation of this attitude that we find another possible way to "philosophize" in a time of crisis. Gabriel Liiceanu describes it in these terms: "

Noica believed that the authorities could be manipulated, domesticated, tamed, and placed in the service of his own ideas. In fact, in a moment when the world had fallen in the hands of the devil, he had the vanity and the naivety to believe that he could convert the devil to God's work. All of this while giving to the devil the sensation that you are at his disposal. ("Noica" 15)

To an observer's eye, this attitude could be easily dismissed as being equal to any collaboration with the *Securitate* that people were doing out of cowardice, fear, or interest. For Noica, however, things were very clear. The same Liiceanu reminds of Noica's statement to one of the *Securitate* officers: "I work with you *so that you help me* to do something in culture" (Liiceanu, "Noica" 15).¹¹ His interest was not to help the *Securitate* in anyway, but rather to use anything around him to his higher purpose of establishing

¹⁰ The volume has been publishing in Romanian. Gabriel Andreescu, *Cărturari opozițanti și documente: Manipularea Arhivei Securității*. (Iași: Polirom, 2013).

¹¹ Liiceanu's underline.

something in the Romanian humanistic culture. In his mind, the collaboration was transferred from the Securitate's territory to his own realm. Liiceanu continues,

Noica specifies here the only field on which he is willing to encounter 'the prince of this world' and talk with him. This field is culture. Satan is thus brought *on the only field on which he is not at home: the field of the spirit*. The only one. And this is the only field on which Noica accepts to encounter him. Any attempt of the *Securitate* to move him from this field is stopped from the beginning with suddenly straightening his spine and with a previously unsuspected vehemence. ("Noica" 15-16)

In his mind, then, Noica seemed to have made a distinction between two ways of collaborating with the *Securitate*. One of them was despicable, and no one could force him to do it, being ready, as Liiceanu notes, to return anytime in prison. The other one was not collaboration in his eyes, but rather a taming of the beast so that Noica could achieve his cultural purposes.¹² From the outside, however, the actions are identical and may have the same consequences for those implied.

My purpose is not to analyze whether Noica was naïve or not. The fact remains that he was faithful to his approach throughout his life, behaving at all moments as if he had nothing to hide and encouraging others to do the same thing (Liiceanu, "Noica" 17). His attitude raises the question of how we should understand the role of a philosopher in the city in time of crisis.

On the one hand, collaboration with a murderous regime, such as communism, seems to provide legitimation for it. After the years of radical persecution, one of the purposes of the Securitate was, indeed, to legitimize its government by connecting it with the work of intellectuals recognized by the international community. As Liiceanu points out, through Noica, the agents of the secret police wanted to convince someone like Mircea Eliade, who had left Romania and had a successful career in the United States, to come back and thus give some legitimacy to the regime. They also hoped that this would "discredit the aggressive emigrants such as those working at Radio Free Europe" (Liiceanu, "Noica" 13).

On the other hand, Noica's ability to consider himself free while dealing with the corrupt political power at the time is bewildering. In his self-assumed freedom, Noica believes that you can live in the world without being touched by it, that the dealings you have with the misery of daily life cannot affect your being as long as you situate yourself rightly in the space of the spirit. His attitude has Biblical overtones, and it reminds of Jesus' saying, "Render to Caesar the things that are Caesar's, and to God the things that are God's" (*The Orthodox Study Bible*, Mark 12:17). But just as Jesus does not require his followers to be divided within themselves, to have two heads, Noica does not consider that his attitude stems from a separation between the public man and the private man, but rather that you should have continuity and remain the same in all the aspects of your life. Since public life presupposes an interaction with evil, you must somehow include evil within your world.

¹² One of these purposes was to find 22 young people who could do performance in culture. These 22 people were supposed to be credited throughout their lives by the government, since the performances of culture, Noica believed, decide the affirmation and the survival of nations. According to *Pray for Brother Alexander*, Noica discussed this possibility even in prison, and the proposal created many reactions among the inmates (see p. 88-94). The population of Romania was 22 million people at that time. Noica believed that one person in a million could achieve performance in culture.

Noica's attitude does not stem from a consequentialist perspective. He does not believe that you should collaborate with the secret police because this is how you can maximize yours and others' benefits. If it were just about the consequences of an action, then he would not have made the distinction between collaborating with the *Securitate* on his field and on the secret police's field. At the same time, he does not collaborate with the 'enemy' because he needs to somehow live his life in the context that is given to him, as Ernest seems to do. Rather, his actions stem from his, perhaps naïve, honesty and his belief that anything has the potential of being transformed into something good. This approach is certainly bewildering, and many of his friends were appalled at Noica's defense of the possibility of "doing culture" in communist Romania.¹³ For him, however, it was his consistent belief that the world of the spirit transcends our world and, at the same time, can be manifested in it. His notion of "closure that opens itself"¹⁴ explains this attitude. For him, any act can be a closure, and as such it can die in its finitude, without giving being to anything else beyond it. Left on its own, an absurd society is a closure that no longer opens itself, and so it dies together with all of its members. If it is, however, appropriated, seduced somehow to collaborate for your own purposes, it may open itself into something else. Noica does not believe that a communist society can become an open society. His perspective is different—that any society, any embodied thing, can give fruit in the realm of the spirit if, instead of fighting it on its own terms, you seduce it to work for the cultural world even if it is not aware of it. For him, life should function just how mathematics does. In his *Becoming within Being*, he says, "While in the history of other exact sciences, new knowledge contradicts the old [...], the new does not contradict the old in history: it integrates it" (9). For him, even if communism denies your being, you are not called to respond in the same way. The theory of unilateral contradiction that he develops in *Becoming within Being* explains in these terms his attitude toward the regime.¹⁵ "Only evil contradicts good, but not the other way around" (Noica, *Becoming within* 10), he says. Becoming contradicts beings; being, however, can assume becoming instead of opposing it. Noica's point here is that everything that participates in becoming is not yet that toward which it moves. Evil may not move toward the good by itself, but it has the potential to do so as long as it does not receive a definition, and so, being. Opposing that which is of the order of becoming means treating it as if it were something, as if it had being. Noica does not think that the difference between evil and good is blurry; it was quite the opposite. Good and evil belong to two clearly different realms.

Of course, as I mentioned above, this attitude sounds naïve. I think, however, that Noica did not act out of naivety, but rather out of love. Noica is the prototype of the lover who no longer sees any darkness around him because he is overtaken by the beauty of the beloved. One of his books, *Simple Introductions to the Goodness of Our Time*,¹⁶ testifies to this approach. Noica writes texts as introductions to the thought of various philosophers, not only to intermediate between their readers and their philosophies, but rather to also show that, regardless of the context, everything can also be good. As the editors of the

¹³ See Liiceanu's "Noica și Securitatea."

¹⁴ See a development of this notion in his *Becoming within Being*, translated by Alistair Ian Blyth (Milwaukee: Marquette University Press, 2009).

¹⁵ See also G. Liiceanu's commentary in "Noica și Securitatea."

¹⁶ Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru* (București: Humanitas, 1992).

volume say in the introduction, “every page of this volume is written under the sign of the confidence that, after all, everything is or can become *good*” (Noica, *Simple introduceri* 8).

Claiming that anything is good or can become good does not mean that Noica repainted evil in positive colors, as some of his contemporaries¹⁷ or later detractors accused him. Evil remains evil. If we stay in the context of justice, then we can claim that evil should be punished as it deserves, and that choosing any collaboration with the agents of evil is morally indefensible. Noica, however, transcends this realm. For him, the question of whether we should fight evil and show its ugliness is not to be asked. One could even say that, for him, it is an irrelevant question, something that has “no importance.” The real issue is whether one can assume evil in one’s world and thus open it toward something else.

This is why accusing Noica that he chose to cooperate with the secret police is non-sense, and this is not because he did not cooperate, but rather because the action does not seem to be a choice between collaborating or not. In his love for Romanian culture, Noica pursued all possible means to contribute to it, remaining, perhaps, blind, to the political consequences of his actions.

To be sure, from a political perspective, this attitude is useless, and it proved to be so in communist Romania. The political regime did not improve because of Noica’s efforts to use it for cultural purposes, nor did it fall because of these attempts. In fact, it continued to have its terrible consequences on people’s lives despite Noica’s actions. On the plan of the spirit, though, so in Noica’s own world, Godot may have finally arrived.

In the context of political persecution, claiming that there is “nothing to be done” or that things have “no importance” may just be the despair into which one falls when realizing that fighting the regime is to no avail.¹⁸ But if we return to Beckett’s absurd theater, *Waiting for Godot*, a slight change in the scenario can make Godot appear. At the end of the play, Estragon asks Vladimir a simple question, “And if we dropped him?” (Beckett 107). Estragon’s question cannot, after all, have an answer because any time we fight Godot or try to run from him we seem to remain in the same place. Leaving “here” is never possible because we arrive always still “here,” in a world that is determined by Godot and which makes no sense. Vladimir replies to Estragon’s question: “Well? Shall we go? / Estragon: Yes, let’s go. / They do not move” (Beckett 109).

Imagine Vladimir and Estragon bursting in laughter and falling into each other’s arms... They have already left—they would have been cured of ahoretia.

Noica’s attitude toward a world that makes no sense rests on such an embrace, suggested also in his few lines about the day of liberation from prison: “With the coat on my arm and with a small bundle of laundry, I come before the commander, who hands me a banknote, the equivalent of around ten bus tickets. I look at the prison commander before I come out of the door. We are both caught in a smile, and I remember William Blake’s verses:

There is a smile of Love

¹⁷ See G. Liiceanu, “Noica și Securitatea,” p. 19.

¹⁸ This statement does not imply that the fight against dictatorship is fruitless. On the contrary, I believe that the examples of people who responded to terror with dignity have contributed to the erosion of the regime, even if these singular events may have been perceived as fruitless at the moment in which they took place.

*And there is a smile of Deceit,
And there is a smile of smiles
In which these two smiles meet. (Pray for Brother 126)*

Perhaps it is difficult to say whether the assumption of evil and the attempt to transform it is a justifiable theory. I propose, however, that doing so Noica did nothing else than living his life authentically, in accordance with his own philosophy, in a context in which the only freedom one can have is that of the spirit.

Works Cited

- Andreescu, Gabriel. *Cărturari, opozați și documente: Manipularea Arhivei Securității*. Iași, Polirom, 2013.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. University of Texas Press, 1981.
- Beckett, Samuel. *Waiting for Godot*. Grove Press, 1982.
- Gabor, Octavian. "Noica's Becoming within Being and Meno's Paradox," *Companion to Classical Reception in Eastern and Central Europe*. Zara Torlone and Dana Munteanu (eds.). Blackwell, 2017, p. 300-311.
- Koestler, Arthur. *Darkness at Noon*. Scribner, 1968.
- Liiceanu, Gabriel. "Noica și Securitatea", *Constantin Noica în arhiva Securității*. Edited by Dora Mezdrea, București, Humanitas, 2009.
- , *The Păltiniș Diary*. CEU Press, 2000.
- Noica, Constantin. *Becoming within Being*, translated by Alistair Ian Blyth. Marquette University Press, 2009.
- , *Pray for Brother Alexander*, translated by Octavian Gabor. Punctum Books, 2018.
- , *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*. București: Humanitas, 1992.
- , *Six Maladies of the Contemporary Spirit*, translated by Alistair Ian Blyth. University of Plymouth Press, 2009.
- Plato. "The Sophist", *Complete Works*, John Cooper (ed.). Hackett Publishing Company, 1997.
- Prigoana: Documente ale procesului C. Noica, C. Pillat, S. Lăzărescu, A. Acterian, Vl. Streinu, Al. Paleologu, N. Steinhardt, T. Enescu, S. Al-George, Al. O. Teodoreanu și alții*. București: Vremea, 2010.
- Vlastos, Gregory. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, 1991.
- Wiesenthal, Simon. *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, Schocken Books, 1997.

Una lectura política de la noción de “crisis” a partir del programa hermenéutico de Paul Ricoeur

Silvia Gabriel

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

gabriel.silvia@gmail.com

Resumen: Nos proponemos en primer lugar pasar revista al recorrido que hace Paul Ricoeur en torno a la extrema polisemia del término “crisis” en su artículo titulado “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?” A continuación, nuestra intención es rastrear las nociones de “cri-sis”, “acontecimiento” y “sentido” tal como las presenta Ricoeur en su programa hermenéuti-co. El desafío consistirá en ensayar una lectura política de esos conceptos hermenéuticos cla-ves. Nuestra hipótesis es que mientras el locus del “sentido” o de la “estructura” razonable sirve para definir lo político como tal, los conceptos de “crisis” y de “acontecimiento” quedan confinados al ámbito de la política, entendida como el conjunto de las actividades cuyo objeto es la conquista, el ejercicio, la conservación y el reparto del poder. Por último, presentaremos en la conclusión el resultado de nuestra empresa orientada a leer en clave política el programa hermenéutico de Ricoeur sin por ello imponer una correspondencia mecánica entre sus refle-xiones políticas y su propuesta hermenéutica.

Palabras clave: acontecimiento, sentido, lo político, la política, sedimentación-innovación

Abstract: First, we propose reviewing Paul Ricoeur’s journey around the extreme polysemy of the term “crisis” in his article entitled: “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?” Secondly, we aim to trace the notions of “crisis”, “event” and “sense” as presented by Ricoeur in his hermeneutical program. The challenge will be to develop a political reading of those key her-meneutical concepts. Our hypothesis is that while the locus of reasonable “sense” or “struc-ture” serves to define the political as such, the concepts of “crisis” and “event” are confined to the field of politics, understood as the set of activities whose object is the conquest, the exer-cise, the conservation and the distribution of power. Finally, we will present in the conclusion the result of our enterprise oriented to a reading of Ricoeur’s hermeneutical program in politi-cal terms, without imposing a mechanical correspondence between his political reflections and his hermeneutical proposal.

Keywords: event, sense, the political, politics, sedimentation-innovation

En su diario como oficial prisionero durante la II Guerra Mundial, Paul Ricoeur (1913-2005) escribió en 1942: “[v]eo el tiempo, los años que me hacen falta para integrar los contrarios en metafísica (es incluso toda mi vida); ahora bien, no soy capaz de *crear* esta unidad en política” (Ricoeur, 1942). Eso no obsta a que su principal biógrafo, François Dosse, sostenga que “sus trabajos siempre se nutrieron de la filosofía política” (Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, 2013: 561). Sirva la observación de Dosse al solo efecto de mostrar que si bien Ricoeur no elaboró una filosofía política metódica, que su investigación se detuvo en el umbral de *lo político* en el sentido preciso de una teoría del Estado y que existe escasísima bibliografía secundaria sobre el tema, su interés por la filosofía política no estuvo ausente en su obra. De aquí que ensayar una lectura política del concepto de “crisis” a partir de la vasta obra de quien no sólo fue testigo, sino también partícipe de los grandes acontecimientos que han marcado el siglo XX, se presenta un verdadero desafío.

Luego de pasar revista al recorrido admirable que hace Ricoeur en torno a la extrema polisemia del término “crisis” en su artículo titulado “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”¹, nuestra empresa consistirá en rastrear las nociones de “crisis”, “acontecimiento” y “sentido” tal como se presentan en su programa hermenéutico. Para esta tarea nos concentraremos básicamente en su obra acaso capital, *Temps et récit* (Ricoeur, 1983-1985) sin dejar de hacer alguna que otra alusión a ciertos escritos previos y posteriores. Su noción de “crisis” se liga a las de “acontecimiento” y de “sentido”, ambas tributarias de la noción aristotélica de *mythos* (construcción de la trama) revisitada por Ricoeur al modo de una “*concordancia-discordante*”. El imperio de la concordancia sobre la discordancia propia del *mythos*, ya presente en Aristóteles, nos lleva a la hipótesis que la noción de “crisis”, más latente que patente en la obra de Ricoeur, se yuxtapone con la noción de “discordancia” entendida como “cambio” (*metabolè*), subordinada siempre a la “integración” que supone el primer término del binomio: la “concordancia” (sección II). A continuación nos proponemos el reto de ensayar, como anticipamos, una lectura política de esos conceptos hermenéuticos claves. Desde que ese ensayo partirá de su célebre artículo “La paradoja política” (Ricoeur, 1990: 229-250) hasta llegar a *La critique et la conviction* (Ricoeur, 1995), pasando por *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique I* (Ricoeur, 2003), *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II* (Ricoeur, 2000) y *Soi-même comme un autre* (Ricoeur, 1990), el soporte textual de esta sección será más profuso y extendido en el tiempo. Aquí la hipótesis es que mientras el *locus* del “sentido” o de la “estructura” razonable sirve para definir *lo político* como tal, los conceptos de “crisis” y de “acontecimiento” quedan confinados al ámbito de *la política*, entendida como el conjunto de las actividades cuyo objeto es la conquista, el ejercicio, la conservación y el reparto del poder (sección III). En efecto, en “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté” (Ricoeur, 1969: 46-76), Ricoeur explícitamente resemantiza las categorías esenciales de lo político que en *L’essence du politique* Julien Freund (Freund, 1965) retoma de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt (Schmitt, 2009) donde “*lo político*” quedaba definido por la lógica amigo-enemigo, mientras “*la política*”, a excepción de períodos de guerra civil, era confinada al interior de las fronteras del Estado teorizada como una lógica supresora de aquel conflicto que constituía el núcleo de *lo político* y así entraba

¹ Véase Ricour, Paul. “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”, *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, Lausanne, La Concorde, 1988, pp. 1-19. (Sección I)

en ecuación con el poder de policía cuya meta es moldear una unidad política cerrada, pacificada y purificada en lo interno. Por último, y sin imponer una correspondencia demasiado mecánica, presentaremos en la conclusión el resultado de nuestra empresa: por un lado, que la dialéctica de la *concordancia-discordante* propia del *mythos* –donde el primer término prevalece claramente sobre el segundo– se deja acercar a la dialéctica de *lo* político y de *la* política, en la que la continuidad, la permanencia y la estabilidad de la “forma” imperaría sobre la irrupción de la “fuerza”. Por otro lado, sugeriremos que la relación tan enigmática como irresuelta que Ricoeur presenta entre “*fundación e innovación*” se deja aproximar a lo que él da en llamar “la tragedia insuperable de la acción” (sección IV).²

I. Hacia un concepto comprensivo de “crisis”

Ricoeur presenta en “La crise...” una fórmula pluralista sobre el concepto de “crisis” a partir de dos enfoques que considera unilaterales. Por un lado, el camino analítico o fragmentario que le servirá para dar cuenta de los modelos “regionales” de la crisis siempre en busca de una “generalización”. Por el otro, la perspectiva directamente holista ligada a las filosofías existenciales (Ricoeur, “La crise” 1).

Los hitos del enfoque analítico parten del origen médico de la “crisis”, para continuar con el modelo psicofisiológico o evolutivo de Erik Erikson, el cosmopolita de Immanuel Kant, el epistemológico ejemplificado por Thomas Kuhn –supuestamente elevado por Edmund Husserl al rango de transcendental– y finalmente el de la economía y el de la ideología del liberalismo económico. En esta vía, Ricoeur concluye que, sin recubrirse totalmente, el criterio médico es el que reviste mayor “generalidad” para caracterizar la crisis de la sociedad en su conjunto, como un “fenómeno social total” (Ricoeur: “La crise” 15-16). Al tiempo que el diagnóstico da cuenta de un “cambio” brusco o súbito en el desarrollo de un organismo, el pronóstico implica una salida salvífica o inevitable, pero siempre una “salida” de la crisis y un “tiempo” después de la crisis. En este sentido, entre los modelos “regionales”, aunque indirectos e incompletos, el ejemplo médico es el que mejor satisfaría, por un lado, el carácter “transitorio” de toda crisis y, por el otro, su inserción en una “estructura” temporal.

La imperfección del enfoque analítico conduce a Ricoeur a recorrer el extremo opuesto que abre la tradición existencialista de Max Scheler, Paul Landsberg y Emmanuel Mounier para la cual la “crisis” sería una disposición permanente de la condición humana. La ganancia del concepto existencialista de “crisis” es ligarla a la travesía de una vida propiamente *humana*, siendo su núcleo o nudo “la confrontación del futuro con el pasado en el proceso de personalización” (Ricoeur, “La crise” 14). La desventaja consistiría, sin embargo, en la disgregación de la crisis en una antropología filosófica ahistóricamente válida. “Si todo es crisis, nada es crisis” (14), sentencia Ricoeur.

Más allá de las conclusiones que el pensador presenta en “La crise...”, y haciendo una suerte de filosofía “negativa”, podría pensarse a esta altura que la crisis *es* crisis en tanto no quede suprimida en la ahistoricidad del programa existencialista, ni unilateralmente reducida a los enfoques “regionales” que

²Agradecemos los aportes eruditos del director del proyecto UBACyT titulado “El sentido de la política en el horizonte ‘posthistórico’. Perspectivas de la teoría social y la filosofía”, Prof. Dr. Francisco Naishtat, así como de los miembros integrantes del citado proyecto, por haber enriquecido gracias al diálogo la versión original de este trabajo.

guardan entre sí tan solo semejanzas de familia. Y desde una filosofía “positiva” y pluralista, simplemente adelantar lo que desarrollaremos en el apartado siguiente: que toda crisis nace al modo de un “acontecimiento” que por estar vinculado al “tiempo” y al “cambio” se liga al existente humano, operando la trama (*mythos*) aristotélica como aquella instancia encargada de integrar estos ingredientes heterogéneos en una “estructura” inteligible susceptible de ser narrada.

II. La “crisis” en la hermenéutica de Ricoeur: “acontecimiento” y “sentido”

A riesgo de haber avanzado demasiado rápido y demasiado lejos, nuestra hipótesis, tal como anticipamos, es que la noción de *mythos*, tal como Ricoeur la elabora a partir de su reinterpretación de la *Poética* de Aristóteles (véase Aristóteles, *Poética*), es decir, como “construcción de la trama”, es un instrumento indispensable –aunque curiosamente dispensado en su artículo de 1988– a la hora de dar cuenta del concepto de “crisis”. En efecto, tanto como el autor nos recuerda en *Temps et récit I* que la definición aristotélica de *mythos* subraya, en primer lugar, la *concordancia* caracterizada por los rasgos de plenitud, totalidad (principio, medio y fin) y extensión apropiadas, en segundo lugar, el *mythos* alude también a la *discordancia*. El corazón de esta discordancia lo constituye precisamente el “cambio” (*metabolè*) característico de la trama compleja bajo la triple modalidad de la peripecia (*peripéteia*), la agnición (*anagnórisis*) y el lance patético (*pathos*). En síntesis, repitiendo el gesto de Aristóteles, el arte de componer consiste para Ricoeur en mostrar *concordante* la *discordancia* que provoca el “cambio” (Ricoeur, 1987a 94 y ss). La razón de esto es que además de integrar factores heterogéneos para lograr la concordancia (entendida básicamente como una “integración” sobre la que no creemos necesario abundar aquí), la construcción de la trama transforma el conjunto de incidentes *en* una historia una y completa. O dicho de otro modo, extrae una *historia sensata* de “acontecimientos” organizándolos en una totalidad inteligible o configuración.

De lo dicho hasta aquí surge que la noción de “crisis” que trabaja Ricoeur se liga a la *discordancia* cuyo núcleo es el “cambio” –explícito, como vimos, en el uso médico del vocablo “crisis”– y que este “cambio” se vincula a su vez al concepto de “acontecimiento”. A lo que hay que agregar que, inspirándose en Paul Veyne, Ricoeur propone hablar de “acontecimiento-estructurado-en-trama” (Ricoeur, *Tiempo y narración I* 342) es decir, de “acontecimientos [...] que reciben una inteligibilidad derivada de la progresión de la trama” (341) o del *mythos* aristotélico.

Al volverse la trama única medida del acontecimiento, nuestro pensador persigue, por un lado, esa suerte de “superación” (pensamos que en el sentido hegeliano de *Aufhebung* donde superar es al mismo tiempo conservar y elevar) del *acontecimiento* en una “estructura” significativa que adopta el nombre de disposición configurante o directamente de *configuración*,³ tal como que se había propuesto varios años antes en su conocido artículo “Événement et sens” al decir: “No es el acontecimiento en tanto que fugitivo lo que nosotros queremos comprender sino su sentido en tanto durable [...] De esta manera la

³ Hay que recordar que para Ricoeur la “estructura [...] es a la obra compleja lo que el sentido es al enunciado simple”, Ricoeur, 1977, p. 331.

hermenéutica procede básicamente de este ir más allá del acontecimiento hacia el sentido” (Ricoeur, *Política* 154-155).

Por otro lado, y precisamente gracias a esa “superación” del acontecimiento en el sentido, la *discordancia* que el “cambio” acontecitivo introduce en el paradigma de la trama no haría peligrar la exigencia de *concordancia* sobre la que teorizara Aristóteles, y en particular, no negaría el rasgo de totalidad característico del *mythos*: principio, medio y fin. Tanto es así que en *Temps et récit II*, tras suscribir los trabajos de Frank Kermode a fin de justificar su tesis sobre la capacidad de “metamorfosis” de la trama frente a los críticos literarios que defienden su desaparición del horizonte literario, Ricoeur vuelve sobre su visión de la “crisis” al sostener lo siguiente:

[...] la “crisis” no señala la ausencia de todo fin, sino la conversión del fin inminente en fin inmanente [...] De este modo, los golpes más audaces asestados a las expectativas paradigmáticas no salen del juego de “deformación regulada”, gracias al cual la innovación ha replicado continuamente a la sedimentación. Un salto absoluto fuera de cualquier expectativa paradigmática es imposible [...] Es inimaginable que la narración pueda prescindir de toda configuración. (*Tiempo y narración II* 50-51)

Ricoeur piensa que uno de los rasgos epistemológicos que la historiografía francesa le había otorgado acaso acriticamente a la noción de “acontecimiento”, el de “desviación” o de “innovación”, lo haría insignificante –en el sentido propio de la palabra– o incapaz de ser aprehendido, si los acontecimientos no fueran tributarios del paradigma de la trama sobre el cual ejercen precisamente ese fenómeno de desviación o de innovación. A lo que añade:

O el discurso coherente o la violencia [...] Dicho esto, siempre es posible rechazar el discurso coherente [...] Aplicado a la esfera de la narración, este rechazo significa la muerte de todo paradigma narrativo, la muerte de la narración. Es esta posibilidad lo que Walter Benjamin evocaba con pavor en su famoso ensayo *Der Erzähler* [...] Y sin embargo...Y sin embargo. Quizá sea preciso, pese a todo, confiar en la exigencia de concordancia [...] y creer que nuevas formas narrativas [...] están naciendo ya, que atestiguarán que la función narrativa puede metamorfosearse, pero no morir. Ignoramos totalmente lo que sería una cultura en la que ya no se supiera lo que significa *narrar*. (Ricoeur, *Tiempo y narración II* 47-48)

Ahora bien, por un lado, si tomamos en serio aquel “paso decisivo en el trayecto de la poética a la política” (Ricoeur, *Fe y filosofía* 120) del que el autor hablara en 1977, o dicho en otras palabras, su pretensión de “preservar la preciosa dialéctica de la poética y lo político” (*ibid.* 120), el desafío que se nos presenta es cómo leer en clave política la reapropiación ricoeuriana de la *Poética* de Aristóteles.

III. Una lectura política de la “concordancia-discordante” ricoeuriana

El texto fundacional del pensamiento político de Ricoeur es sin lugar a dudas “Le paradoxe politique” (escrito en 1957). Nacido en ocasión de la represión por parte de las fuerzas soviéticas a la revolución húngara de 1956 mediante la cual el pueblo húngaro pretendía elegir su propia vía al socialismo,

el autor distingue claramente *lo* político de *la* política. Es en este contexto histórico que sostiene lo siguiente:

Si *lo* político existe sin intermitencias, puede decirse en cierto sentido que *la* política no existe más que en los grandes momentos, en las “crisis”, en los “torbellinos”, en las encrucijadas de la historia [...] De *lo* político a *la* política se pasa del advenimiento [de un sentido] a los acontecimientos [...] de la Razón histórica al Poder. (Ricoeur, “La paradoja” 236)

Tanto como en este pasaje la ligazón entre “crisis” y “acontecimientos” resulta explícita y confinada al ámbito de *la* política, presa a su vez del *mal* político que hunde sus raíces en las pasiones humanas al servicio de la conquista, el ejercicio, la conservación y el reparto del poder, el vínculo entre *lo* político, el “sentido” y la “estructuración” significante de la realidad humana surge con igual claridad de su libro *La critique et la conviction* (Ricoeur, 1995). Ahí afirma que “*la* política, entendida como maniobra del poder, está dentro de *lo* político, entendido como estructuración de la realidad humana.” (Ricoeur, *Crítica y convicción* 141).

Insistimos, de querer dar aquel paso decisivo de la poética a la política y al mismo tiempo tomar en serio la afirmación que hace en *Sí mismo como otro* sobre que “ninguna acción es sólo *poiésis* o sólo *praxis*. Debe ser *poiésis* con miras a ser *praxis*” (Ricoeur, 1996: 181), nuestra hipótesis es que mientras la *concordancia*, vista aquí como organización o estructuración razonable, es el ideal regulativo de *lo* político, *la* política es el *locus* de la *discordancia* que bajo el rostro del *mal* político remite a las pasiones humanas como la gloria, el orgullo de poder, la mentira, etc. Ahora bien, por un lado, y del mismo modo que en Aristóteles el *mythos* hace hincapié en la concordancia pero también en el juego de discordancia dentro de la concordancia, Ricoeur sostiene que la razonabilidad de “*lo* político no se da sin *la* política” (Ricoeur, “La paradoja política” 236). Por otro lado, al igual que en Aristóteles la *concordancia* prevalece sobre la *discordancia* en la configuración de la trama, Ricoeur define el sistema democrático como aquel en que la inteligibilidad de *lo* político prevalece sobre la “fuerza” propia de *la* política. Para decirlo con sus palabras:

Podría [...] definirse el proyecto democrático como el conjunto de disposiciones tomadas para que lo racional prevalezca sobre lo irracional, pero simultáneamente para que el vínculo horizontal del deseo de vivir en comunidad [*lo* político] prevalezca por lo general sobre la relación irreductiblemente jerárquica propia del gobierno y la autoridad [*la* política]. (Ricoeur, *Crítica y convicción* 139)

Con la prevalencia de la estructuración razonable de *lo* político –enraizado en el “*aspirar a la vida verdadera con y para el otro en instituciones justas*” (Ricoeur, *Sí mismo* 186)–, sobre la fuerza característica de *la* política, Ricoeur persigue, primero, esa suerte de “superación” o de “asimilación” de la “fuerza” en una estructura significante que aquí adopta el nombre de “forma”. Dice el autor en “*Éthique et politique*” (1985):

[...] el análisis se bifurca en dos direcciones que definen dos estilos diferentes de la filosofía política, según se ponga el acento en la *forma* o en la *fuerza*. Las filosofías racionalistas, como todas las del siglo XVIII, como también las de Hannah Arendt y Eric Weil [a las que claramente se dirigen sus preferencias filosóficas] ponen el acento más decisivamente sobre la *forma* que sobre la fuerza, los marxistas y los pensadores del totalitarismo, sobre la fuerza [...] No vacilo en decir que

la paradoja política [entre *lo* político y *la* política] consiste precisamente en esta confrontación entre la forma y la fuerza [...]. (Ricoeur, “Ética y política” 367-368)

Segundo, Ricoeur se apresura a decir que precisamente merced a la conservación de esta dialéctica de la “forma” y de la “fuerza” —o dicho en términos hermenéuticos, de la dialéctica de la *concordancia* y de la *discordancia* característica del *mythos* aristotélico—, si efectivamente la “fuerza” que *la* política introduce en la organización de una comunidad histórica fuera completamente absorbida por la “forma” en una suerte “de impulso autogestionario [...] tal vez esto supondría al mismo tiempo el final de lo político” (Ricoeur, *Crítica y convicción* 139). Afirmación que reformulada en términos hermenéuticos implicaría sostener que si el acontecimiento inductor del “cambio” y, en última instancia, productor de la “crisis” fuera totalmente asimilado por la trama, esto supondría al mismo tiempo el fin de la narración evocado por Benjamin, porque el *mythos* mismo es, insistimos una vez más, concordancia-discordante.

Sea como fuere, de querer aplicar, por un lado, esta misma hipótesis al campo de la historia, vemos que ella se corrobora en *Temps et récit III* cuando frente al privilegio asignado por Michel Foucault a la *discontinuidad* (que entraría en ecuación con la “discordancia”) de la historia asociada a su arqueología del saber, Ricoeur replica que:

[...] la discontinuidad correspondería al momento de la innovación, y la continuidad al de la sedimentación. Fuera de esta dialéctica, el concepto de transformación, totalmente pensado en términos de *corte*, corre el riesgo de conducir de nuevo a la concepción eleática del tiempo que, en Zenón, desemboca en la composición del tiempo de los *minima* indivisibles. Es preciso decir que *La arqueología del saber* asume este riesgo como elección de método. (*Tiempo y narración I* 957)

Por otro lado, la hipótesis también queda ilustrada cuando en el campo antropológico. Después de afirmar en su artículo “Una interpretación filosófica de Freud” (1966) que “La lectura de Freud es al mismo tiempo la crisis de la filosofía del sujeto” (Ricoeur, 2003: 150), Ricoeur no trata esta “crisis” como la “desaparición” del “sujeto”, a la manera que acaso profetiza Foucault en *Les Mots et les choses* cuando advierte, por ejemplo, que “el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1969: 375). Por el contrario, Bernhard Waldenfels resume la intención de *Soi-même comme un autre* diciendo que con su propuesta de un *Cogito* militante y herido —en la que si bien debido a los límites que impone la brevedad de este artículo no podemos examinar aquí, remitimos el estudio pormenorizado de Begué, 2002— se condensa la intención de la “hermenéutica del sí” que nuestro autor despliega en *Soi-même*. Según Waldenfels, Ricoeur “intenta salvar de la filosofía del *cogito*, inclusive de la teoría del sujeto de Husserl, tanto cuanto sea posible y el mínimo que sea necesario [...] dirigiéndose hacia una adscripción práctica y finalmente hacia un testimonio ético” (80).

Tercero, y en razón de que en su hermenéutica vimos a los “acontecimientos” recibir una inteligibilidad derivada de la progresión de la trama, la irrupción de la “fuerza” acontecitiva siempre transgresora de la organicidad de la “forma” no haría peligrar, piensa Ricoeur apoyándose en Hans-Georg Gadamer, la “*preservación (Bewährung)* de una herencia cultural” (“Hermenéutica y crítica” 318), aún cuando esta tradición cultural quede inexorablemente sujeta a la labor creadora de la reinterpretación a fin de revelarla “como tradición *viva*” (Ricoeur, *Tiempo y narración III* 953). De aquí que nos resulte en principio

plausible la lectura propuesta por Johann Michel cuando advierte que Ricoeur “prefiere la reforma a la revolución. Toda experiencia de cambio político y social debe poder legitimarse a partir de fundamentos previos” (Michel, 2007). Estos fundamentos de los que habla Michel están dados por la “autoridad de la tradición” defendida por Gadamer, a condición de que el *reconocimiento* (*Anerkennung*) de esta autoridad – exigido por el filósofo alemán– esté mediado por cierto momento crítico, ausente en Gadamer pero reivindicado por Ricoeur a fin de posibilitar la articulación de la “autoridad de la tradición” con el interés emancipatorio proveniente de la crítica de las ideologías de Jürgen Habermas.

Por último, esta “autoridad de la tradición” que, insistimos, tendría que ser aprehendida, asumida y mantenida mediante un acto de razón crítica y que Ricoeur aproxima de modo explícito al costado razonable o sensato propio de *lo político* ya presente en la filosofía de Eric Weil (Ricoeur, 2000a: 319). tiene un costado sombrío: la “tradición de la autoridad” propia de *la política*. “La tradición de la autoridad, más que la autoridad de la tradición, [es] lo que constituye el lado oscuro de la soberanía” (Ricoeur, *Crítica y convicción* 137), advierte el autor.

Con la “tradición de la autoridad” Ricoeur quiere significar, por un lado, la preservación de un régimen cuya legitimidad depende de la repetición de fundaciones siempre anteriores: “...detrás de Roma estaba Troya, figurada por Eneas llevando a sus espaldas a su padre Anquises. Y debajo de Troya, ¿cuántas fundaciones enterradas?” (Ricoeur, *Lectures* 42).

Por otro lado, esta precedencia de la política respecto de sí misma remite, en última instancia, a la anterioridad de lo “*inmemorial*” teorizado por Emmanuel Levinas en *Humanisme de l'autre homme*⁴ o a lo olvidado radical del pensamiento occidental del que habla Jean-François Lyotard en su libro *Heidegger et “les juifs”*⁵ (Lyotard, *Heidegger et “les juifs”* 1988). Es este carácter a la vez intempestivo y misterioso de las fundaciones enterradas lo que termina por reorientar la atención de Ricoeur desde la dialéctica de la forma y de la fuerza, que vinimos tratando hasta ahora, en dirección a la relación entre “*fundación e innovación*” (Ricoeur, *Lectures* 42) a la que, de cara a la conmemoración de la Revolución Francesa, le termina por adjudicar el carácter de enigma irresuelto.

IV. A modo de conclusiones

Más allá de su reflexión sobre la “crisis” y el recorrido magistral que vierte en su artículo “La crise...”, pensamos, por un lado, que la “autoridad de la tradición” propia de *lo político* representa una “auto-estructuración transhistórica” –“transhistórica” en el sentido ricoeuriano de que recorre la historia más de un modo acumulativo que simplemente aditivo y aunque implique rupturas, cambios repentinos de paradigmas, estos mismos cortes forman parte del fenómeno de la tradición y de su estilo acumulativo (véase Ricoeur, 1987b: 34)– en la que los “cambios súbitos”, con lo cuales se significa usualmente la

⁴ Lo “inmemorial” es un término técnico utilizado por Levinas para dar cuenta de una experiencia de la que no es posible hacerse contemporáneo.

⁵ Lo olvidado para Lyotard encierra la forma de un “pasado radical”, anterior a la representación, que tiene diferentes nombres, aunque algunos parecen ser los más apropiados, lo informe, lo carente de forma, lo indeterminado.

“crisis”, tienen que leerse como “innovaciones” o “desviaciones reguladas” que forman parte del curso acumulativo de la tradición en cuestión. Expresa Ricoeur:

[...] ni la noción de paradigma, según Kuhn, ni la de corte epistemológico, según Foucault, contradicen de modo radical el análisis de las tradiciones de Gadamer. Los cortes epistemológicos se harían insignificantes [...] si no caracterizasen por el estilo mismo de la tradicionalidad el modo único con que esta se auto-estructuró (Ricoeur, 1987b, *ibíd.*)

Para variar los términos, los cambios repentinos ligados al concepto corriente de “crisis”, las reformas radicales, las rupturas o las discontinuidades revolucionarias de orden social y político, no podrían siquiera establecerse en un vacío paradigmático. Lo que equivaldría a decir que sólo serían pensables como *discordancias* o innovaciones siempre tributarias del paradigma de la *concordancia* propio de la auto-estructuración de la “autoridad de la tradición”.

Por otro lado, lejos de pretender zanjar el misterio de la “tradición de la autoridad” y si bien es cierto que algunos estudios de Ricoeur toman la dirección atribuida por Johann Michel sobre que nuestro pensador prefiere el cambio o la reforma política a la revolución,⁶ creemos que no por ello invalida *in limine* la guerra civil y las revoluciones inevitables a condición de que estén mediadas por una instancia *crítica*, una *phronesis* crítica, que ante la opresión tenga el valor de reivindicar el interés emancipatorio. Enseña Ricoeur:

Al penetrar en la esfera política, la crisis dramatiza la crítica; aporta con ella su connotación médica: su poder revelador al respeto de un mal profundo y sobre todo su efecto de decisión entre la agravación o la mejora [...] La amenaza de la guerra civil reviste entonces el carácter de una acción punitiva ejercida por la instancia crítica creada en un tribunal para los tiranos. La utopía del progreso [enarbolada por la Ilustración] se cambia en justicia inmanente. (Ricoeur, “La crise” 5)

En el plano colectivo, esta acción punitiva se liga, entendemos, a la categoría de “iniciativa”⁷ que Ricoeur asocia a la responsabilidad ética y política de una comunidad histórica, y cuando el espíritu de un pueblo se ha pervertido, la “iniciativa” se liga a “un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción” (Ricoeur, *Sí mismo* 278) para hacer imposible el abuso del poder a fin de impedir la alienación política en manos de quienes detentan la autoridad, o mejor, la dominación. En otras palabras, en manos de quienes en ejercicio de *la* política contradicen los fines del “buen” gobierno produciendo básicamente un desequilibrio pernicioso entre las ideas de justicia, libertad e igualdad (véase Ricoeur, 1991: 161-175). Pero aún en estas hipótesis, Ricoeur es consecuente con su reivindicación de la *continuidad* o la sedimentación sobre la que opera el momento de la *innovación* en el marco de la tradicionalidad ya que no duda en sostener que:

Solamente tienen una chance de tener éxito, es decir, de instituir un régimen *durable*, las revoluciones que logran autorizarse desde fundaciones anteriores, y todas las revoluciones autorizándose así mutuamente, aumentan la ambición fundadora de las otras. Es en este sentido que hay una tradición de la autoridad (*Lectures* 42).

⁶ En este sentido, Ricoeur advierte que es imposible “pensar en una anomia radical, sino únicamente en un juego con reglas” (Ricoeur, “Narratividad, fenomenología” 485).

⁷ Agradecemos la invitación de Marie-France Begué de incluir la “iniciativa” en nuestro planteo en ocasión de la lectura de un esbozo preliminar de este trabajo.

Ahora bien, esta posición que vemos asumir al autor en el campo de la filosofía de la historia se mantendría aun al precio del desconsuelo que deja entrever en la arena que nos ocupa, la específicamente política. Y ello porque la propia legitimidad de la "autoridad", ligada de un modo u otro a la "tradicición", repetiría o recogería, insistimos, "el residuo de una violencia fundacional" (Ricoeur, *Crítica y convicción* 137), aquella que bien podría ser vista como "la tragedia insuperable de la acción" (Ricoeur, *Sí mismo* 278) sepultada bajo el estatuto de lo indeterminado, de lo informe, de lo olvidado radical. Violencia fundacional que operaría incluso como subsuelo de los regímenes democráticos.⁸

En efecto, lejos de Claude Lefort para quien la democracia consiste básicamente en una dinámica constante de autoinstitución, algo que surge frente al vacío de una instancia trascendente y cuya condición de posibilidad está dada por la disociación moderna entre el ámbito de lo teológico y el ámbito de lo político (véase Lefort, 1990), Ricoeur reniega de esta autofundamentación o de esta fundamentación de la democracia en el vacío cuando advierte que "en lo referente a su fundación las democracias recogen la herencia del pasado. La herencia de los regímenes de estructura jerárquica o, dicho de otro modo, de los teológico-políticos." (*Crítica y convicción* 147).

Y si esta afirmación no le impide sostener a continuación, sin autocontradicción alguna, que "La democracia se ha constituido primero como ruptura con esta tradición autoritaria, afirmándose inmediatamente después en contraposición con el totalitarismo" (Ricoeur, *Crítica y convicción* 149), es porque la noción misma de "ruptura" debe ser entendida a la manera de una "deformación regulada" que se limita a operar a modo de réplica al paradigma de la tradición y a su estilo acumulativo siempre en el marco del "fenómeno fundamental, el de la alternancia entre innovación y sedimentación; [...] fenómeno [que] es constitutivo de lo que llamamos una tradición." (Ricoeur, "Narratividad, fenomenología" 484) Para terminar, en lo que respecta a la equívocidad de nuestro presente, el diagnóstico de Ricoeur es, para emplear su lenguaje y expresado sintéticamente, que

[...] lo que mejor parece caracterizar la crisis de nuestro tiempo, es, por un lado, la ausencia de consenso en una sociedad dividida [...] entre tradición, modernidad y postmodernidad; a continuación, y más seriamente, está el retroceso general de las convicciones y de la capacidad de compromiso que este retroceso implica. ("La crise" 19)

Su pronóstico esperanzado y optimista en materia política queda plasmado, no obstante, en la siguiente apuesta: "está abierta una oportunidad inédita a la renovación de las herencias del pasado: una doble oportunidad de recurso y de reinterpretación" (Ricoeur, "La crise" 19). Recurso a, y reinterpretación de, pensamos, la tabla de virtudes, las figuras de excelencia clásicas de nuestra tradición cultural occidental cuyo potencial inagotable de sentido pugna por erguirse por debajo de los fenómenos de la modernidad y la postmodernidad (véase Ricoeur, 2001: 55-68).

⁸ Nuestro agradecimiento a Gabriela Rebok por su aporte sobre "lo trágico de la acción" durante la discusión del *paper* preparatorio de este artículo.

Obras citadas

- Aranzueque, Gabriel, editor. *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Traducido por G. Aranzueque, Madrid, Cuaderno Gris, 1997.
- Aristóteles. *Poética*. Traducido por Eilhard Schlesinger, Buenos Aires, Emecé Editores, 1947.
- Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires, Biblos, 2002.
- Dosse, François. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Traducido por Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Foucault, Michael. *Las palabras y las cosas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1969.
- Freund, Julien. *L'essence du politique*. Paris, Éditions Sirey, 1965.
- Lefort, Claude. *La invención democrática*. Traducido por Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo de otro hombre*. Traducido por Daniel Enrique Guillot, México, Siglo XXI, 1974.
- Lyotard, Jean-François. *Heidegger et "les juifs"*, Paris, Galilée, 1988.
- Michel, Johann. "Ricoeur, Paul." *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*. Dirigido por V. Bourdeau y R. Merrill. 2007. Recuperado el 9 de julio de 2007 en www.dicopo.org/spip.php?article46
- Ricoeur, Paul. (1942) "Diario del 12 de julio de 1942", archivos del Fondo Paul Ricoeur, IPT.
- . "Una interpretación filosófica de Freud", *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Traducido por Alejandrina Falcón, México D.F., FCE, 2003, pp. 149-164.
- . "Le philosophe et le politique devant la question de la liberté". *La liberté et l'ordre social*, Genève, Promenade du Pin 1, 1969, pp. 46-76.
- . *La metáfora viva*. Traducido por Graziella Baravalle, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1977.
- . *Política, sociedad e historicidad*. Traducido por N. Corona, R. García y M. Prelooker, Buenos Aires, Docencia, 1986.
- . *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Traducido por Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987a.
- . *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Traducido por Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987b.
- . "La crise: un phénomène spécifiquement moderne?" *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, Lausanne, La Concorde, 1988, pp. 1-19.
- . "La paradoja política." *Historia y verdad*. Traducido por Alfonso Ortiz García, Madrid, Encuentro Ediciones, 1990, pp. 229-250.
- . *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Traducido por Juan Carlos Gorlier, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1990.
- . *Lectures 1. Autour du politique*. Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- . *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*. Traducido por Javier Palacio Tauste, Madrid, Síntesis, 1995.
- . *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo, Madrid, Siglo XXI, 1996a.

—. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducido por Agustín Neira, México, Siglo XXI Editores, 1996b.

—. "Narratividad, fenomenología y hermenéutica." *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, editado por Gabriel Aranzueque, VV.AA. Traducido por Gabriel Aranzueque, Madrid, UAM, Cuaderno Gris, 1997, pp. 479-495.

—. "Ética y política" *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducido por Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000a, pp. 361-373.

—. "Hermenéutica y crítica de las ideologías", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducido por Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000b, pp. 307-347.

—. "De la morale à l'éthique et aux éthiques", en *Le Juste 2*, Paris, Esprit (Philosophie), 2001, pp. 55-68.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducido por Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2009.

Waldenfels, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Traducido por Wolfgang Wegscheider, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

*Tolerancia y diferencia*¹

Manuel-Reyes Mate
reyes.mate@cchs.csic.es

Resumen: Lo que trato de señalar es la singularidad de la concepción ilustrada de la tolerancia. Se inspira ciertamente en la experiencia medieval española de convivencia entre las tres culturas, pero dándole una nueva explicación, a saber, que antes que diferentes somos iguales. Señalo que, aunque sea innegable el avance que este planteamiento supuso para la historia de Occidente, sin embargo no pudo resistir la embestida de los nacionalismos del siglo XIX. Ahí se puso de manifiesto es carácter abstracto del planteamiento ilustrado que minusvaloró el peso de la diferencia. Esta dolorosa experiencia dio paso a un nuevo planteamiento de la tolerancia, bien representado por Franz Rosenzweig, cuando decía que “todos tenemos una casa, pero todos somos más que la casa”.

Palabras clave: tolerancia, religión, modernidad, igualdad, diferencia, Lessing, Voltaire, Locke, Rosenzweig, nacionalismo, universalidad

Abstract: This paper deals with the uniqueness of the enlightened conception of tolerance. It is inspired by the Spanish medieval experience of the coexistence between the three cultures, but aims at giving account of it in a new way: that is, we are first and foremost equal, before we are different. Despite the undeniable progress this approach has represented for the history of the West, it was not able to withstand the onslaught of nineteenth-century nationalisms. This made clear that the enlightened approach had underestimated the weight of the differences. Such a painful experience gave way to a new approach to tolerance, as represented by Franz Rosenzweig, when he said that “we all have a house, but we are all more than the house”.

Keywords: tolerance, religion, modernity, equality, difference, Lessing, Voltaire, Locke, Rosenzweig, nationalism, universality

¹ Este trabajo se inserta en el Proyecto de I+D “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia”.

² Una primera aproximación al tema fue publicada como anexo en Reyes Mate (1998) *Heidegger y el Judaísmo*, Anthropos, Barcelona, pp. 115-137. Una versión completa de *Natán el Sabio*, a cargo de Juan Mayorga, en Jiménez Lozano y otros, 2003, *Religión y tolerancia*, Anthropos, Barcelona, pp. 75-121.

1. La historia del concepto de tolerancia está íntimamente ligado al de religión. De ello dan fe los tres tratados modernos clásicos sobre este asunto: el *Ensayo sobre la tolerancia*, de Locke (1677) cuyo tema es la fundamentación de la libertad de conciencia; el *Tratado sobre la tolerancia*, de Voltaire (1763), un alegato en favor de la tolerancia, escrito en defensa del hugonote Jean Carles, ejecutado bajo la falsa acusación de haberse opuesto a la conversión al catolicismo de su hijo que apareció muerto. Menos frecuentado por el lector hispanohablante es la obra de Lessing² *Natán el sabio* (1778), por más que su influencia histórica haya sido comparable, si no mayor, a la de los otros dos filósofos. De esta obra vamos a ocuparnos ahora. Tiene por escenario a la Jerusalén en tiempos de Las Cruzadas y sus protagonistas son Saladino, el sultán musulmán, Natán, el sabio judío, y El Templario, un guerrero cristiano. Las tres “fes” están enfrentadas y en guerra declarada. Saladino, el político, quisiera acabar con ella pero se da cuenta de que la paz poco tiene que ver con una victoria militar. La raíz es cultural o, mejor aún, religiosa: cada una de esas tres poderosas religiones pretende poseer la verdad en exclusiva. Mientras las cosas de Dios se planteen así, la guerra entre los hombres está servida.

Pero ¿cómo pueden pretender tres religiones diferentes tener la verdad en exclusiva? Saladino debió pensar que si alguien tuviera argumentos con los que demostrar la verdad de su pretensión, entonces podría acabarse el conflicto.

De ahí la pregunta de Saladino a Natán. Tú eres sabio, le viene a decir, y, como tal, tienes que haber pensado un poco más que el cristiano, que es un guerrero, y el musulmán, que es un político, por qué eres judío, por qué tu religión es la verdadera. Entonces le dice al hombre que se presume con más conocimiento: “hazme oír las razones en las que yo no he podido hurgar por falta de tiempo”, puesto que si esas tales te convencen a tí, también podrían convencerlos a nosotros.

Natán responde con la parábola de los tres anillos. De ese relato así como del resto de la obra se desprenden las líneas argumentales del ilustrado Natán sobre la razón de ser de la tolerancia:

a) “Imposible demostrar cuál es el verdadero anillo -casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera”, reconoce Natán. Propio del hombre es buscar la verdad, no poseerla. Precisamente por eso, porque nadie está en posesión de la verdad y porque su existencia depende de que quien crea en ella la puede hacer verdadera, es por lo que la relación del hombre, también de ilustrado, con la verdad, es de búsqueda. Nadie la tiene en propiedad. Lessing ha ilustrado esta idea con una fuerte imagen:

“Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: ‘¡elige!’, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocara siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: ‘¡dámela, Padre! ¡La verdad pura es únicamente para tí!’” (Lessing, 321);

b) el criterio de verdad no es una certeza del estilo de las verdades científicas. El criterio de verdad es el reconocimiento que nos conceden los demás (de ahí la invitación a ser bienquistos). Dicho en términos filosóficos: Saladino pide criterios de verdad propios de la razón teórica (o razón pura, o razón científica) y

Natán le responde con unos criterios propios de la razón práctica (de la razón que opera en el orden moral o político). Para Natán “el tribunal de la razón teórica no es competente”. Ese es, por el contrario, un asunto de la razón práctica.

c) Antes que judíos, musulmanes o cristianos somos hombres. Es la tercera razón y la más concluyente. El fundamento de la convivencia es la pertenencia a una humanidad común. Dice Natán al Templario: “Porque ¿qué quiere decir pueblo? El cristiano y el judío ¿son cristiano y judío antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!”

Con esta teoría hemos construido la tolerancia moderna que se expresa políticamente bajo la figura de la laicidad o el *republicanismo*. El Estado laico moderno está basado en la idea de que todos somos iguales antes que diferentes y que la condición humana lo que nos permite es buscar la verdad sin garantía de poseerla.

2. Esta postura, que resuelve muchos problemas, ha planteado otros que son los nuestros. Para aclararlo habría que dar un paso atrás.

Conviene fijarse en el desdoblamiento de Natán. Lessing, para exponer una teoría ilustrada sobre la tolerancia, rescata un momento de la Edad Media, o más exactamente, decide inspirarse en la experiencia de convivencia de las tres culturas que tuvo lugar en la España bizantina del medioevo. ¿Por qué, para explicar lo que es la tolerancia ilustrada, Lessing acude a un modelo medieval? Es algo extraño y hasta paradójico porque los dos modelos son diametralmente opuestos en su estructura.

La convivencia de las tres culturas en la España medieval, por ejemplo, era una forma de multiculturalismo *avant la lettre*, mientras que el modelo ilustrado apuntaría, también *avant la lettre*, a la figura rival de la igualdad ciudadana. Es decir, la convivencia medieval española no hacía abstracción de la religión sino que partía de cada una de ellas: el judaísmo apelaba a su idea del otro o a su experiencia de la diáspora; el cristianismo se inspiraba en su idea de fraternidad (Pablo, *Gal. 3, 28*, cuando dice: “ni griegos ni judío; ni esclavo ni libre, [...] todos uno”); el Islam, en su idea de hospitalidad. Jiménez Lozano, en su escrito “Convivir en otro tiempo”, deja bien sentado que la tolerancia medieval partía del reconocimiento de la diferencia, esto es, del hecho de ser judíos, musulmanes o cristianos, de pertenecer a comunidades diferentes, que vivían en lugares diferenciados y que tenían normas distintas, mientras que la tolerancia moderna centra su fuerza argumental en la abstracción de las diferencias y en el señalamiento de la humanidad común, previa y superior a cualquier diferenciación racial o religiosa (Jiménez et al. 1-13).

¿Por qué entonces el ilustrado Lessing recurre al modelo medieval? Seguramente porque uno y otro modelo persiguen la convivencia aunque sea a través de argumentaciones diferentes. Podríamos preguntarnos por su solvencia: si el modelo antiguo fracasó porque la modernidad era alérgica a la diferencia, ¿podemos decir que el segundo modelo tuvo éxito? Se impuso ciertamente durante un tiempo. Natán es el signo del hombre moderno, abierto al mundo, de ese tipo de hombre que llamamos humanista. Schiller, la Revolución Francesa, Goethe o la Novena Sinfonía de Beethoven son expresiones de esa mentalidad. A esa cultura centrada en el ideal de Natán se la llamará *Bildung* que bien podríamos traducir por “alta cultura”. Pero su estrella palidece cuando surge el nacionalismo. Para un nacionalista la

vocación universal es señal de un grave debilitamiento del patriotismo. Natán empieza a ser sospechoso. Ernst Moritz, combatiente antifrancés, no se engaña al ver en la guerra franco-prusiana a muchos judíos combatiendo a su lado. Les mira con desprecio, pese a estar en la misma trinchera, porque considera que hay mucho Natán debajo de su patriotismo y eso debilita la causa. Con tanto amor a la humanidad no se podía desarrollar el odio suficiente para combatir eficazmente al francés, que además de enemigo sería hermano. Fichte llega por su parte a sustituir claramente “humanidad” por “nacionalismo”.

Nada ilustra mejor este cambio como el hecho, narrado por Rosenzweig, de un Hermann Cohen que ha amado la lengua y cultura alemana como ningún otro ciudadano alemán, pero que llega un momento en el que no puede hablar en clase de su Schiller porque los estudiantes no acepten que hable de él un judío (Rosenzweig, “Introducción a los escritos” 40).

Pero el golpe de gracias de Natán va a venir de las propias filas judías, del pensador judío más influyente del siglo veinte: Franz Rosenzweig. Cuando lee a Lessing exclama “Natán no es judío” (Rosenzweig, “El Natán” 121). Es imposible, en efecto, que un judío haga abstracción de lo que todo aquello que más le caracteriza, a saber, sus raíces, su tradición. Ahí está, por ejemplo, el caso de Mahler que se bautiza para poder dirigir la Opera de Viena pero fecunda de judaísmo su música sin que se prive de visitar las sinagogas de las ciudades que visita o en las que actúa.

¿Qué diría un Natán judío? Dos cosas: primero, que todos tenemos una casa, una historia, una tradición. El hombre “no es un sin techo”. No es verdad que seamos hombres antes que judío o cristiano. Nacemos en una casa. Ese es el punto de partida. La verdad del hombre es “como moneda antigua”, sólida, garantizada por el uso, recibida y no inventada para la ocasión. Hay que partir, pues, de ese hecho recibido. Pero enseguida añade -y esta es la segunda consideración- que “el hombre es más que su casa”. No se agota en lo recibido. El hombre judío puede devenir hombre universal si supera la figura del Estado, libera a la ley y vivifica una lengua muerta. Cada hombre es un proyecto de vida que trasciende su tradición, abierto a la convivencia y capaz de superar todo lo recibido, incluidas las heridas.

Desde estos supuestos aborda Rosenzweig una nueva concepción de la tolerancia que nace del respeto que merece todo ser humano, pero no en abstracto, sino en cuanto diferente. “Sólo porque tu eres EDOM soy yo Jacob”, dice Rosenzweig. Sólo si tu eres tu y yo te acepto como eres, diferente de mí, puedo ser yo mismo. No se trata de un mero reconocimiento de la diferencia, sino que se da un paso adelante en el sentido de que yo sólo puedo ser yo si me dejo interpelar por ti. Estamos ante un reconocimiento del otro en su diferencia que se transforma en interpelación de mí mismo, de suerte que mi identidad es de hecho una respuesta o responsabilidad respecto al otro.

Tenemos, pues, tres concepciones de la tolerancia, representada cada una de ellas por un tipo de Natán muy diferente. Por un lado, el Natán de la Corte de Saladino o, mejor, la convivencia en la España de las tres culturas. Si a eso queremos llamar tolerancia hay que entenderla como convivencia de unas comunidades que se sabían y querían distintas, que eran conscientes de que esa coexistencia podía generar conflictos pero fiaban su solución a la espontaneidad de la vida. Luego vino el Natán de Lessing que subraya la humanidad común y rebaja las diferencias a circunstancias de “vestido, comida y bebida”. Aquí el filósofo ilustrado pierde el norte al reducir las diferencias de lengua, creencia y costumbres a variantes

gastronómicas o a gustos en el vestir. Confundir las diferencias étnicas al comer o vestir es una peligrosa simplificación. Pero Lessing es consecuente. Porque en la modernidad lo que manda es la igualdad. Somos iguales.

Esta tolerancia sólo se explica en relación al Estado moderno y a su ambigua utopía de igualdad (que significa tanto “nadie pinta nada” frente al poder del soberano, como “nadie es más que nadie”). La tolerancia es sobre todo contigüidad, esto es, derecho a tener un lugar bajo el sol. Pero no deberíamos olvidar que sólo en este contexto podía aparecer algo así como “la cuestión judía” y eso testimonia de su fragilidad: no hay sitio para el diferente, no supera el problema que plantea la diferencia en la convivencia.

Finalmente, el Natán judío, plantea la convivencia humana desde dos supuestos: que cada ser humano tiene una casa, entendiendo por ello no sólo una tradición propia sino, lo que es mucho más importante, una lectura propia de la historia común. Y, también, que el hombre es más que su casa. Por muy señalado a sangre y fuego que esté su historia, el hombre puede sobreponerse, puede convivir con los demás pues tiene la tarea de construir una humanidad común con los demás hombres. La tolerancia que nazca de aquí tiene que reconocer la diferencia existente entre los hombres: diferencias de cultura, lengua y gustos (diferencias que hay que respetar), pero también desigualdades e injusticias causadas por el hombre con el que nos planteamos la convivencia (diferencias que no hay que respetar pero sí tener en cuenta para luchar contra ellas). Vistas así las cosas, hablar de tolerancia es hablar de responsabilidad, de respuestas a viejas preguntas que siguen vigentes porque las hemos heredado como formas de vida.

¿Nos vale el modelo de Rosenzweig: convivir desde la diferencia? O, dicho de otra manera: ¿nosotros, modernos, podemos cambiar sin más el modelo de la igualdad por el de las diferencias, el del republicanismo por la multiculturalidad? Las cosas son más complicadas: no se cambia de modelo de convivencia como de lavadora o de móvil (porque llegan unos nuevos que son mejores). Ese tipo de lógica aquí no funciona. Fijémonos en lo que está pasando en Europa. Durante siglos la intelectualidad adoptó el modelo de *Natán el Sabio* de Lessing. Pero como murió a manos del nacionalismo, el modelo de convivencia actual no puede consistir en volver al modelo ilustrado. Ese modelo, si fue desbancado por el nacionalismo, lo fue porque la igualdad ilustrada se mostró impotente frente a la particularidad del nacionalismo. El nuevo modelo pasa necesariamente por hacer frente al nacionalismo sin olvidar la fragilidad del modelo ilustrado. Así nació el proyecto europeo que combina igualdad con diferencia.

3. Nosotros los españoles lo tenemos más complicado porque accedimos a la igualdad, a la tolerancia moderna, no movidos por nobles ideales revolucionarios (*liberté, égalité, fraternité*) como otros pueblos, sino empujados por el odio y la negación física y metafísica del diferente. Nuestra igualdad consistió en eliminar al otro y no en descubrir que teníamos algo en común con el diferente, por eso sólo podemos plantearnos la tolerancia desde la diferencia si nos enfrentamos a la experiencia histórica de negación del otro.

Ahora bien hablar de la negación del otro significa en este contexto remitirnos a la expulsión de judíos y moriscos. Tenemos, pues, que hablar de la expulsión de judíos y moriscos si de verdad queremos plantearnos la convivencia en una sociedad compleja donde el pluralismo está servido porque nosotros

somos los herederos de esa violencia pasada. No herederos de la tolerancia sino de la intolerancia.

Grave fue la expulsión de los conversos. Podemos calibrarlo analizando lo que ellos propiciaron metabolizando ese desastre. En primer lugar, el marranismo, origen de la modernidad. De eso nos privamos al considerar ese fermento de modernidad un producto extraño o, peor, aún, enemigo de lo nuestro. Gran ironía de la historia. Habría que tener en cuenta, en segundo lugar, la calidad de lo que “produjeron” los que se quedaron: Santa Teresa, San Juan, Fray Luis de León, Cervantes... Finalmente, la fecundidad de esa experiencia desgraciada. Aunque resulte paradójico, esa catástrofe animó una reflexión en el mundo judío que ha sido clave para el futuro de Europa. Como dice Scholem, el judaísmo, en efecto, tuvo que revisar su idea de mesianismo, sobretudo el sentido en él de lo político. Alumbraron entonces una cultura mesiánica -“le messianique sans Messie”, que dirá Derrida- que alimenta, por ejemplo, la *Teoría Crítica* del siglo XX .

Lo que en definitiva conseguimos con este gesto de intolerancia fue despilfarrar una rica herencia cultural; cerrarnos el paso a la modernidad que representaba el marranismo; y obstruir la posibilidad de un pensar propio, condenándonos a un pensar dependiente que todavía dura (¿por qué Maimónides y Averroes no figuran como filósofos españoles?)

Más grave, si cabe, fue la expulsión de los moriscos. Francisco Márquez Villanueva defiende en *El problema morisco (desde otras laderas)* que lo que allí se estaba decidiendo era o una Modernidad que tuviera en cuenta las diferencias o una modernidad totalitaria basada en una unidad uniformista. O una modernidad incluyente u otra excluyente. Dice literalmente: “Lo que allí se ventilaba era, en último término, si una sociedad *cristiana* iba o no a guiarse por sus únicas reglas de juego y si estaba dispuesta a pagar por el concepto de un casticismo radical y de unos estilos de vida polémicamente anti-modernos” (Márquez 2). El Duque de Lerma lo tenía claro: “o *acabarlos* o dexar a estos en *libertad* de consciencia” (Márquez 237). Había que elegir entre crimen o tolerancia. Contra lo que pudiera parecer la opción no iba a caer del lado humanitario. El arzobispo Juan de Ribera, el autor intelectual de aquella locura (¡hoy elevado a los altares!) lo tenía claro. En esto de la libertad de conciencia ni él, ni el Rey, ni el Papa, nada podían hacer: “era cosa tan prohibida por la ley divina, aunque aprobada por la secta pestilencial de los políticos” (Márquez 282). La tolerancia se oponía a la ley divina y dejaban la defensa de la libertad en manos de unos políticos pestilentes.

Visto desde la expulsión de los moriscos fue antecedente del exterminio judío. Hay muchos paralelismos. Entonces se barajaron alternativas que recuerdan a las de Eichmann con los judíos: deportarlos a una isla remota o exterminarlos o expulsarlos (Márquez 214). Se desecha el exterminio pues “el degollar tanta gente, causaría general horror y lástima” decía el Patriarca y Virrey de Valencia Ribera (Márquez 225). Por la misma razón se pasó del fusilamiento por los *Einsatzgruppen* que acompañaban al ejército alemán a la discreción de los campos de exterminio.

La expulsión supuso un suicidio económico: el fanatismo ideológico acarrió la ruina del país. Muchos lo vieron y se opusieron como los nobles castellanos. Los valencianos y aragoneses, más presionados, piden al Rey que al menos les compense, es decir, que “pudiesen conquistar de nuevo, para vivir conforma a su condición en haciendo o morir peleando que era harto más honroso que no a manos

de la pobreza” (Márquez 251). En el famoso sermón de Juan de Ribera (27 de septiembre de 1609) que bendice la expulsión se hace cargo de esa cuita de sus nobles pero les anima a interpretar el descalabro económico como un *gesto* grandioso a favor de la causa. Un sacrificio, empero, que tendrá su recompensa porque si se riega la tierra con la sangre de estos herejes, será más fértil.

También significó un desastre cultural. Los moriscos no eran solo artesanos. Perdimos una lengua y hay que ver el desparpajo de monseñor Ribera cargando contra la lengua en su célebre sermón: “*olvidad, os ruego, la lengua destes malvados, si hay algunos que la sepan*” (Márquez 367). La negación de la lengua, de una lengua hablada por españoles durante siglos, es una de las formas más radicales de negación del otro. Cuando alguien preguntó al famoso Ribera por el futuro de los moriscos, respondió con gran desprecio: “hermano, no le dé molestia porque se desharán como la sal en el agua.” Como la sal en el agua.

Fue un auténtico genocidio. Lo del término genocidio no es un exceso retórico. Es lo que nos viene a decir Calderón de la Barca en su obra *El Tuzañí de la Alpujarra* en la que lleva a escena los sucesos de la Guerra de la Alpujarra. Para los historiadores esos sucesos determinaron la expulsión de los moriscos, en 1609. El dramaturgo, sin embargo, se centra en un caso de exterminio local. Tienen que morir porque se rebelan contra un poder político que no respeta los acuerdos. Hay un personaje menor, el morisco Alcuizcuz, el gracioso, que merece atención. Este morisco se salva porque en el momento oportuno enmudece. El precio de su vida es el silencio. Se le perdona la vida porque renuncia a hablar. Pero ¿qué vida le espera, se pregunta el dramaturgo Juan Mayorga que ha rescatado la obra, si para vivir tiene que renunciar a “tener fiestas, hacer zambras, vestir sedas, verse en baños, juntarse en ninguna casa, ni hablar en su algarabía” como había decretado Felipe II? Se produjo ese genocidio invocando razones falsas: su apostasía, su incapacidad de asimilación (de ahí el gesto de Cervantes), su traición... Se dice de ellos que no son de fiar porque están siempre dispuestos a venderse al turco. Cervantes responde por boca del morisco Ricote (*El Quijote* II, 54) a esta acusación de antipatriotismo: “doquiera que estamos, lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea...ahora conozco y experimento lo que suele decirse que es dulce el amor de la patria!³”

Frente a quienes minimizan las consecuencias económicas y dan por buena la pérdida en nombre de su fanatismo ideológico, Cervantes les sirve esta ironía en Persiles:

“Ven ya, ¡oh venturoso mozo y rey prudente, y pon en ejecución el gallardo decreto deste destierro, sin que se te oponga el temor que ha de quedar esta tierra desierta y sin gente, y el de que no será bien desterrar la que en efecto está en ella bautizada; que aunque sean estos temores de consideración, el efecto de tan grande obra los hará vanos, mostrando la experiencia dentro de poco tiempo, que con los nuevos viejos cristianos que esta tierra se poblare, se volverá a fertilizar y a poner en mucho mejor punto que ahora tienen.” (Castro 270)

Y comenta socarrón Américo Castro:

³ *El Quijote* II, 54. En la edición de Andrés Trapiello -*Don Quijote de la Mancha* de Miguel Cervantes- p. 882.

“¿Pensaba Cervantes de veras que llevando cristianos viejos de una región a otra se evitaba con ventaja el inconveniente de que la tierra quedara ‘desierta y sin gente’?...En resolución, veamos claramente cómo se presentaba el asunto: los moriscos son españoles, están en su patria natural, están bautizados, son la base de la riqueza agraria...”. (Castro 271)

¿Y qué decir sobre su incapacidad para asimilar los valores nacionales? Pues que la España de los Austria no respetó Las Capitulaciones de Granada que reconocían a los moriscos el derecho a quedarse, utilizar su lengua y practicar sus costumbres; que la identificación de lo nacional con el mundo de los cristianos viejos es una impostura; que es un tópico, que dura hasta hoy, que no tiene en cuenta ni la falsa universalidad de la modernidad ni la capacidad asimiladora del Islam como bien prueba la figura medieval del mudejarismo. A ello apuntaba Cervantes cuando deletreaba al autor del prototexto de *El Quijote* con el nombre de Hamete Benengelli: “benengelli” significa “hijo del evangelio” y “hamete”, comedor de berenjenas, apodo jocoso con que en Toledo designaban a los moros convertidos. El autor del texto castellano sería un moro que lee el evangelio.

La expulsión se escondió tras falsas razones para no confesar lo inconfesable, a saber, la opción por un modelo nacional cerrado, sectario y excluyente.

Hay quien sostiene la teoría de que España fue pionera en la construcción del Estado. Lo sitúan en los tiempos de Isabel y Fernando, momento en el que se produce la unión política de España y la uniformidad cultural con la expulsión de los judíos y moriscos. Si esto fuera así, estaríamos ante una profunda paradoja porque si resulta que un momento fundante del Estado moderno es la igualdad, tendríamos dos sentidos de igualdad antagónicos: por un lado, la igualdad “a la española” que consistió en extirpar o exterminar al diferente; por otro, la igualdad “a la francesa” que elevó a marbete de la revolución el principio de igualdad y fraternidad. En lugar de reducir el todo a una parte (la cristiana), convertir cada parte en un momento del todo (la republicana). De esta excluyente y anti-ilustrada concepción de la igualdad no nos hemos curado. Decía Marx, en su *Ideología Alemana*, que los alemanes sólo se encontraban con la libertad en el día de su entierro, una constante que obligaba a quienes, como él, apostaban por la libertad a ser muy exigentes con las condiciones materiales que la hacían posible. Otro tanto cabría decir de los españoles sobre la igualdad: la hemos entendido de una forma tan perversa, que ahora sólo la podemos invocar si no nos permitimos un solo planteamiento político excluyente. Todo reivindicación identitaria debería estar bajo sospecha porque no lleva a ninguna parte como bien recuerda *El Roto*⁴ en una de sus geniales viñetas: dibuja una masa de gente mirando con expectación hacia un punto fijo del que sale una voz que dice: “Moisés nos llevará al desierto y luego nos traerá de vuelta a casa”. Y alguien replica “oye ¿y si nos ahorramos el viaje?” Pues eso.

4. ¿Qué significa entonces una tolerancia basada en la diferencia? Podemos responder a esa pregunta de una manera teórica o práctica. En el primer caso se trataría de comparar este modelo de

⁴ Andrés Rabago García, “El Roto” (Madrid, 1947), es humorista gráfico, pintor y dibujante. Desde la década de 1990 publica sus dibujos en EL PAÍS (*nota del editor*).

tolerancia con los otros, que ya hemos visto, para valorar la solidez teórica de cada uno de ellos. En el segundo caso, el objetivo de la respuesta no sería otro que sopesar cual de ellos nos convendría hoy.

Desde un punto de vista teórico, hay que señalar las debilidades tanto del modelo medieval como del moderno. Sobre el respeto a las diferencias, en el mundo medieval, hay que decir dos cosas: la primera, tan bien vista por el Saladino de *Natán el Sabio*, es que su concepción absolutista (cada religión pretende tener la verdad en exclusiva) lleva al a guerra; la segunda, que es más lo que nos une que lo que nos separa, algo que no tienen presente esas diferencias medievales. Entre ese tiempo y el nuestro están los derechos humanos, una conquista civilizatoria de alcance mundial, cuyo primer artículo afirma que todos nacemos iguales y libres. Frente a esta conquista el modelo medieval nos resulta ingenuo. Pero tampoco el modelo ilustrado o moderno es convincente. Es verdad que éste bebe en las mismas fuentes que el primer artículo de los derechos humanos, pero algo falla en ese principio cuando el modelo fue derrotado con tanta facilidad cuando apareció esa forma moderna de diferencia que es el nacionalismo. Al insistir unilateralmente en la igualdad se corría el riesgo de banalizar las diferencias (reducirlas “a comida y vestido”), una grave equivocación porque son mucho más que eso, de ahí que cuando aparecen las diferencias de verdad se llevan por delante la igualdad. Frente a estos dos modelos, el de Franz Rosenzweig (“todos tenemos una casa, pero todos somos más que la casa”) parece mucho más solvente. Al decir que “todos tenemos una casa” estamos reconociendo singularidades muy hondas pues afectan a la lengua, a la religión, a la cultura y a las costumbres, es decir, son algo más que variantes “en el comer o en el vestir”. Pero al añadir que “somos más que la casa” estamos relativizando esas singularidades y apuntando en una dirección que las trascienden. Podemos ser más que lo que recibimos.

Queda por ver lo que esa pregunta significa desde un punto de vista práctico: ¿cuál de esos modelos nos convendría hoy? No podemos responder sin tenerles en cuenta. No nos encontramos frente a ellos como el caminante que se para ante un cruce de caminos que nunca ha transitado y que le ofrecen tres direcciones distintas. Nos preguntamos como Descartes “*quod vitae sectabor iter?*” (“¿qué camino seguir?”) después de haberles recorrido. Ese es el trabajo del historiador que nos cuenta de donde venimos. Damos por supuesto que el conocimiento del pasado nos ayuda a comprender el presente, más aún, a evitar que en el presente repitamos errores del pasado. Cuando el historiador se remonta a la historia medieval de Llerena quiere, por supuesto, informarnos de cómo eran estos pueblos en aquellos tiempos, pero también pretende algo más. Lo que pretende, aunque no lo explicita siempre, lo cuenta muy bien Juan Goytisolo en la presentación de un libro de historia, que habla de un asunto muy antiguo, como la expulsión de los moriscos. Me refiero a la Presentación que escribe para el texto de Márquez Villanueva, *El problema morisco*. Dice ahí que la lectura de este libro “no es, como pudiera creerse a estas alturas, un simple ejercicio de nostalgia: ofrece, al revés, en el conflictivo y cruel año 1991 que vivimos, una candente actualidad.” Él se está refiriendo a la guerra de Irak y establece una relación entre el pasado (la expulsión de los moriscos) y el presente (la destrucción de Irak) repitiendo en un caso y otro las mismas “falaces razones”.

Pero ¿puede la historia hacer valer el pasado en ayuda del presente? ¿Podemos aprender del pasado? ¿Puede servir de algo saber que tuvimos un pasado de tolerancia y que lo destruimos? Depende de

cómo relacionemos el presente con el pasado porque podemos utilizar el presente para afianzar el presente o mirar el presente con los ojos del pasado. Son dos actitudes intelectuales opuestas. Como bien sabemos ese fue el asunto que ocupó al filósofo Walter Benjamin de por vida. Se trataba, según sus propios términos, en entender bien la diferencia entre historia y memoria. Propio de la historia es considerar el presente, tiempo del pasado; propio de la memoria, por el contrario, es considerar el pasado, el tiempo del presente. Lo de menos es que apellide a la primera actitud de “historia” y a la segunda de “memoria”. Lo importante es reconocer la diferencia entre esas dos miradas sobre el pasado.

La historia que Benjamin critica es la del historicismo que pretende conocer los hechos tal y como han sucedido (o casi). Ya Hegel advirtió del peligro de la historia que piensa que lo suyo es conocer el pasado como realmente ha sido. La historia no fotografía el pasado (en el discutible supuesto de que la fotografía refleje la realidad como es) sino que lo cuenta, por eso distingue él entre *res gestae* (los hechos tal y como ocurrieron) y la *historia rerum gestarum* (el relato de lo acontecido), que es de lo que se trata. Tomemos la historia de España o de las Españas. Ese campo de estudio admite muchos enfoques. A uno le puede interesar el estudio desde el punto de vista del armamento utilizado a lo largo del tiempo; otro, la evolución del sistema económico o el papel de las lenguas o de la religión. Eso supone una primera selección al tomar en consideración unos hechos y dejar otros. Luego está el punto de vista del propio historiador tan ligado a su presente. El presente se va a convertir en el centro interpretativo del pasado en el sentido de que lo que queremos ver en el pasado son aspectos que nos interesan a nosotros y no necesariamente a los actores de aquel tiempo. Después de Hegel la historia debería entrecomillar su devoción por los hechos y por la ciencia.

Aunque la historia viene de lejos, es recientemente, en el siglo XIX, cuando cobra el papel angular que tiene hoy en día. Su desarrollo espectacular y su importancia social están ligados a la creación de los Estados-nación en Europa. Para crear una conciencia o identidad colectiva hay que hacer con el material del pasado un relato que sirviera a los objetivos de la nación. El historiador Eric Hobsbawm suele repetir un dicho de Renan que pone en evidencia el carácter de ese tipo de construcción histórica: “no hay nación posible sin falsificación de la propia historia.” No hay historia nacional que se precie que no falsifique su pasado.

Ahora bien, si los relatos identitarios suelen forzar el pasado, cabe pensar que podría haber relatos que no los violentaran (sobre esto volveré más tarde). Lo que de momento no está claro es que eso esté en las manos de esta historia que es promovida por la política a actor social. Un historiador americano, Emil Funkenheim, expresa en pocas palabras el papel social de la historia, pero también la hipoteca en veracidad que eso comporta, al escribir que “cuando los Estados modernos se convierten en los sustitutos de la religión (y esto ocurre en el siglo XIX), los historiadores quedan investidos como sumos sacerdotes” (Funkenstein, 30). La historia sustituye a la religión en la decisiva tarea social de conformar una identidad colectiva. Los poderes políticos van a mimar la historia pero a condición de que esta cumpla la tarea encomendada.

España no ha sido una excepción. También aquí la historia que nos han contado ha estado al servicio de una determinada visión política. Si repasamos la enseñanza de la historia en la escuela veremos

que está al servicio de la nación, subrayando factores como la pertinencia a un mismo territorio, la posesión de rasgos caracteriológicos comunes y la profesión de la misma fe. Con estos materiales pueden hacerse combinados tradicionalistas, liberales y hasta institucionistas, pero sin que esos relatos diferenciados cambien lo substancial, a saber, contar una historia en función de los intereses políticos dominantes. Habría que recordar a Santiago Ramón y Cajal pidiendo con urgencia acabar con relatos épicos que de tanto exagerados parecen truculentos.

Frente a esa lectura instrumental del pasado, Walter Benjamin desarrolla una poderosa visión de la memoria (que sería la nueva forma de entender la historia) según la cual el pasado ausente del presente sería la piedra angular sobre la que levantar una nueva concepción del mundo. Adorno concretaba esta idea benjaminiana al decir que esta forma anamnética de pensar se traduce en el *dictum*: “dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad.” Esa mirada, que sería la de las víctimas, es la que inconscientemente anima nuestros discursos cuando nos referimos al pasado medieval de Llerena o Fregenal: aquí hubo una convivencia y fue sacrificada en nombre de unas ideologías genocidas que nos han marcado. Al rescatar por la memoria ese pasado estamos haciendo un juicio moral a la historia que nos ha conformado. No hablamos sólo de lo que fue sino de lo que debería ser hoy.

Hay que reconocer que no es fácil escuchar los silencios porque vivimos en una cultura del olvido. Podemos aplicar a la palabra lo que Platón decía de la escritura. Contaba éste que en Egipto vivía un viejo dios, llamado Theuth, que tuvo el acierto de descubrir un fármaco milagroso pues hacía sabio a quien lo consumiera. Era la escritura. Le faltó tiempo para ofrecérselo al rey del lugar quien, tras oír la entusiasta defensa que hizo Theuth de su invento, declinó la oferta porque el fármaco del viejo dios tenía fuertes contraindicaciones. Podía, sí, fijar hechos y salvarlos del olvido, como una memoria perenne, pero condenaba al olvido a lo que no quedara escrito. La escritura arruinaba la tradición oral. Privilegiaba la visión pero condenaba el oído. Ante una droga que sana y mata, el prudente rey Thamus optó por desoír al genial dios. Occidente sí compró el invento. Lo que el rey no vio es que la palabra tampoco escapa del olvido.

Para explicitar este aserto, remito al penetrante análisis que hace Jacques Derrida en su texto “*El monolingüismo del otro*”, un título paradójico pues da a entender que la lengua que uno habla es de otro. Derrida ahí analiza su relación con el francés, pero con la intención de aclarar la relación de cualquier hablante con su lengua “materna” o “natural”.

Para entender esa relación de Derrida con su lengua, el francés, hay que tener presente que él es un “*pied noir*” judío, es decir, alguien que, al ser judío, es francés por decreto (Decreto Crémieux, 1870) y no por nacimiento. Un decreto que fue luego revocado por el Gobierno antisemita de Vichy (desde 1940 a 1943). Tengamos igualmente en cuenta que Derrida nace y crece en Argelia (no saldrá de allí hasta los diecinueve años), una colonia francesa en el África de habla árabe. Si tenemos en cuenta, como decía Max Aub, que “uno es de donde hace el bachillerato”, tendremos claro que Derrida tenía conciencia de ser un francés que no ha nacido precisamente en París sino en los márgenes.

Estas circunstancias condicionan su relación con el francés caracterizada, según él, por un triple “*interdit*” (prohibición, restricción, exclusión). El primer “*interdit*” afecta al hebreo que debería ser la lengua

de sus ancestros pero que sus padres desconocen; el segundo se refiere al árabe, la lengua del lugar pero que el ocupante francés ha declarado lengua extranjera; el tercero afecta al francés que él habla, como sus padres, pero que es un francés impuro, con acento, que suena extraño al francés de la metrópoli.

Eso le lleva a la conclusión de que el francés que habla es una lengua impuesta, violentamente impuesta, pues él la habla al precio de una triple negación lingüística: no puede hablar el hebreo, la lengua de la madre; tampoco el árabe, la lengua nativa; y tampoco le es accesible el buen francés de l'Île de France.⁵ Su lengua no es, en definitiva, ni *natural* ni *materna*.

Esa relación de Derrida con la lengua podría ser interpretada como la propia de un colono, experiencia tantas veces repetida por los pueblos conquistadores. Derrida, sin embargo, no se refugia en esa cómoda explicación sino que tiene la osadía de universalizar su caso, es decir, eleva su experiencia singular a categoría. Lo que nos quiere decir es que sólo podemos decir que poseemos una lengua -y que esa lengua es la *materna* o *natural*- si media un gesto de imposición, de apropiación violenta y de negación de otras lenguas.

La violencia, en efecto, acompaña tanto el gesto de imposición violenta de una lengua -evidente en el caso del colono o del conquistador que imponen su lengua y persiguen la autóctona- como en la transmisión en España de una lengua como el castellano (o el catalán) que se ha impuesto porque en su momento se proscribió el árabe y el hebreo. Recurrir a la autoridad de la lengua propia para construir sobre ella una identidad colectiva sólo puede hacerse al precio de ignorar la violencia que acompaña a esa lengua sobreviviente.

Para recordar debidamente -para escuchar los silencios, para dejar hablar al sufrimiento- hay que tener en cuenta las lenguas silenciadas por la lengua que hablamos. Es lo que hace Cervantes, en un gesto intelectual verdaderamente genial, ya evocado. Me refiero al momento en el que el autor de *El Quijote* reconoce que lo que está ofreciendo al lector en romance castellano es traducción de un palimpsesto escrito originariamente en árabe por el moro Cide Hamete Benegelli.

5. “Herederos de la intolerancia”, así podría sonar el título de este texto. No somos herederos de una grandiosa historia de tolerancia entre las tres culturas, sino de su negación. Esa herencia pesa mucho y explica en buena parte el cainismo de nuestra historia. Es como un trauma originario, nunca debidamente elaborado, que se repite una y otra vez aunque de forma diferente. Si queremos superarlo y construir una convivencia en paz no podemos “comprar” un modelo vistoso que se nos pudiera ofrecer en el mercado mundial de las ideas. Una sólida convivencia en paz tiene que tener en cuenta ese pasado, de ahí la importancia de la memoria y no sólo de la historia. Y eso significa apostar por espacios de libertad, que no sean excluyentes. Así definía el filósofo Edmund Husserl a Europa en una conferencia, titulada “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, pronunciada en Viena, en 1935, que hizo época. La nueva forma de tolerancia tiene que ser transnacional, es decir, europea. Europa es nuestro futuro, decía Semprún: y ese proyecto es el resultado de experiencias históricas muy dolorosas: para los europeos los

⁵ Región francesa del centro-norte, que incluye París (*nota del editor*).

campos de exterminio; para los españoles, la expulsión de unos españoles que eran judíos y de otros que eran moriscos, pero españoles. Y lo mismo vale para los demás pueblos. Salvo excepciones todos construyen su identidad nacional excluyendo. No basta evocar la pluralidad real. Hay que superarla en un modelo que la integre y no divida.

Obras citadas

de Cervantes, Miguel. *Don Quijote de la Mancha*, edición de Andrés Trapiello, Editorial Destino, Barcelona, 2015.

Jiménez Lozano, J., Martínez, F., Mate, R., Mayorga, J. *Religión y tolerancia*, Anthropos, 2003.

Castro, A. “Ideas religiosas”, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Editorial Trotta, 2002.

Funkenstein, A. *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Judischer Verlag, Frankfurt, 1995.

G.E. Lessing, “Eine Duplik”, en *Lessings Werke*, K. Wölfel (ed.), Insel Verlag, Frankfurt, vol. III, 1967.

Márquez Villanueva, F. *El problema morisco (desde otras laderas)*, Libertarias, 1991.

Mate, R. *Heidegger y el Judaísmo*, Anthropos, 1998.

Rosenzweig, F. “Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen”, *Judaísmo y límites de la modernidad*. Editado por Beltrán, Mardones y Mate, Riopiedras, 1998.

—. “El Natán de Lesing, en Jiménez Lozano y otros”. *Religión y tolerancia*, Anthropos, 2003, pp. 121-125.

Los usos justos de la mentira y la disimulación según Platón: ¿dos alternativas contra la decadencia y la crisis políticas?

María del Pilar Montoya
mariamontoya28@yahoo.es

Resumen: En la *República* y en las *Leyes* de Platón, la posibilidad de instaurar un régimen político capaz de evitar el surgimiento de las tendencias responsables de la decadencia y de la profunda crisis moral, política y social de la Atenas de su época, pasa por el sometimiento de la esfera de lo privado a una regulación estricta por parte del Estado. Este esfuerzo se materializa en la elaboración de una serie de estrategias destinadas a canalizar los deseos y a limitar la fuerza de las tendencias que se oponen a la planificación racional de la ciudad. Presidido por una indagación sobre la naturaleza de los deseos y de las pasiones, este esfuerzo está marcado por la conciencia de los límites del discurso racional frente a la naturaleza de los deseos ligados al cuerpo. Sin embargo dicha conciencia se expresa de modo diferente en la *República* y en las *Leyes*: mientras que en la primera estos límites se insinúan a través de la autorización que el Estado concede a los magistrados de emplear la mentira y el engaño por el bien de los gobernados, los legisladores de las *Leyes* inducirán a los ciudadanos a practicar el arte de la disimulación. La práctica del arte de las apariencias en Magnesia da cuenta de una profunda transformación de la concepción de Platón frente a la naturaleza humana y frente a la naturaleza de los métodos destinados a moldearla. Ante la imposibilidad de domeñar la parte animal del alma, la práctica de la disimulación se presenta como una alternativa contra la decadencia y la crisis que los magistrados de Calípolis son incapaces de evitar empleando la mentira y el engaño.

Palabras clave: disimulación, deseos, mentira, naturaleza, raza, sexualidad.

Abstract: In the *Republic* and in the *Laws* of Plato, the possibility of establishing a political regime able to avoid the emergence of tendencies responsible for the decadence and the profound moral, political and social crisis in Athens of his time, occurs through the submission of the private sphere to a strict state regulation. This effort is materialized in the elaboration of a series of strategies, destined to channel the wishes and to limit the strength of the tendencies opposed to rational city planning. Presided by an inquiry about the nature of the wishes and passions, this effort is marked by the consciousness of the limits of the rational discourse against the nature of the desires of the body. Nevertheless, this consciousness is expressed in different ways in the *Republic* and in the *Laws*: whereas in former those limits are insinuated through the authorization the State confers to the magistrates to employ the lie and deception for the sake of the governed, the legislators of the *Laws* will induce its citizens to perform the art of dissimulation.

The performance of the art of appearances in Magnesia gives an account of a deep transformation in Plato's conception of human nature and the nature of the methods destined to mold it. Facing the impossibility of subduing the animal part of the soul, the performance of the dissimulation appears as an alternative against the decadence and crisis, which the magistrates of Calípolis are unable to avoid using the lie and the deception.

Keywords: Dissimulation, desires, lie, nature, race, sexuality.

Introducción

Este texto propone un acercamiento a dos elementos cuya presencia en la *República* y en las *Leyes* platónicas suele ser esgrimida por la crítica como argumento en contra de la legitimidad ética y moral de los proyectos trazados en estos dos diálogos: la mentira y la disimulación¹. Preconizadas en nombre de la estabilidad política, estas prácticas aparecen revestidas del carácter de instrumentos al servicio de un proyecto político sesgado por la voluntad de asegurar una injerencia absoluta del Estado en la esfera de lo privado. Esta voluntad se nutre de la convicción de Platón en la idea de que la crisis moral, política y social de la Atenas de su época estaría estrechamente vinculada con el triunfo de un modelo político, la democracia, cuyo valor principal, la libertad, se expresa, a sus ojos, en el abandono del individuo al libre ejercicio de sus tendencias individuales, de sus caprichos y de sus intereses personales².

Nacido tres años después del comienzo de la guerra del Peloponeso, Platón es testigo de la instauración de la tiranía sangrienta de los Treinta. Seguida por la confrontación entre los miembros del régimen tiránico y sus adversarios, la victoria de estos últimos y la instauración definitiva de una democracia, en principio moderada, la situación de descomposición moral de su ciudad natal se revela una vez más bajo la condena a muerte de Sócrates por parte de los demócratas (Platón, *Carta VII* 325b-c)³. Esta suma de acontecimientos representa para Platón el síntoma evidente del avanzado grado de enfermedad de la ciudad; una enfermedad que la democracia y su aquiescencia frente al despliegue ilimitado de las tendencias y de las voluntades particulares no hace más que agudizar

Entre las tendencias que amenazan la estabilidad y la supervivencia de las ciudades en general, Platón considera que la pulsión a la acumulación y al acaparamiento ilimitados o el apetito insaciable de bienes materiales, y el uso abusivo de los placeres sexuales son los peores enemigos del sentido cívico y de la cohesión social. Para moderar su potencia destructiva y orientar dichas tendencias hacia la que para él representa su finalidad natural⁴, y que en lugar de despedazar el tejido social contribuyan a reforzar la unidad entre los miembros de la comunidad, el filósofo despliega un complejo sistema de reglas y concibe una serie de instrumentos entre los cuales la mentira y la disimulación juegan un rol mayor. Apoyándonos en los argumentos que Platón expone a propósito de la necesidad de recurrir a estos procedimientos, y en contra de la tesis aristotélica según la cual Magnesia no es más que una versión ligeramente modificada de Calípolis⁵, intentaremos demostrar que si la convicción de Platón en la idea de que la estabilidad y la supervivencia del Estado dependen de su capacidad de fomentar el más alto grado de homogeneidad afectiva y comportamental entre los ciudadanos se expresa con la misma fuerza en la *politeia* de Calípolis y en la de Magnesia, para alcanzar la finalidad propuesta Platón emprende un camino diferente en la

¹ Ver Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Planeta, 1992, p. 226.

² Sobre la democracia como la libertad de hacer lo que a cada uno le venga en gana, ver *República VIII*, 557a. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1998. Las obras citadas de Platón, salvo en caso de indicación, son las de la editorial Gredos.

³ *Carta VII*, 325b-c. Introducción, traducción y notas por Jorge Cano Cuenca, Madrid, Cátedra, 2014.

⁴ Según Platón la finalidad natural del placer sexual es la procreación; la de las actividades económicas la satisfacción de las necesidades básicas.

⁵ Ver Aristóteles. *Política II*, 1265a4. Introducción, traducción y notas por Manuela García Valdéz, Madrid, Gredos, 1988. Las obras citadas de Aristóteles, salvo en caso de indicación, son las de la editorial Gredos.

República y en las *Leyes*⁶. Esta diferencia se expresa fundamentalmente a través de dos aspectos. El primero es la abolición del matrimonio tradicional, de la familia y de la propiedad en la *República* y su restitución en las *Leyes*⁷. El segundo es el hecho de que mientras que la *República* está animada por la voluntad política de obstaculizar el despliegue de las tendencias naturales y la expresión de las singularidades de los miembros de la comunidad de guardianes, las *Leyes* están marcadas por la conciencia en la imposibilidad de asegurar la omnipresencia del Estado y de suprimir la esfera de lo privado. Si en la *República* esta conciencia se manifiesta solo en el momento en que Sócrates reconoce que los jóvenes guardianes terminarán por violar de las normas destinadas a regular su conducta sexual, lo cual implica el reconocimiento de la inutilidad de la mentira, el recurso a la disimulación en las *Leyes* da cuenta del hecho de que el Ateniense es perfectamente consciente de que pese a todos sus esfuerzos por asegurar un uso “racional” del placer sexual, la parte animal terminará por despertar. Es por ello que, anticipándose a la eventualidad de que sus métodos resulten ser insuficientes, el *nomothéta* de Magnesia concederá a los hombres incapaces de abstenerse de ciertos placeres del bajo vientre reprobados por las leyes la licencia de esconderse y satisfacerlos secretamente.

La República: el respeto del principio de la diferencia y los riesgos de la mezcla

Mentir para apaciguar la parte animal

Criar una elite política y militar cuya excelencia moral, física e intelectual la haga capaz de preservar la ciudad de los riesgos que amenazan su unidad. He aquí la que, de acuerdo con Platón, representa la condición indispensable a la preservación del Estado ideal contra la descomposición política y moral que padece su ciudad natal⁸. La convicción de que la supervivencia del sistema depende principalmente de la excelencia de las clases destinadas a la protección del Estado y al oficio del mando se materializa en la creación de un programa educativo que, para garantizar su cometido, debe comenzar antes del nacimiento de los niños. Indispensable para el óptimo desempeño de las funciones políticas y militares de esta clase, la conservación de las cualidades que definen su especificidad con respecto a las demás pasa por una gestión rigurosa de la sexualidad y de la procreación por parte de las autoridades. Esta gestión representa para Platón el medio a través del cual el Estado podrá asegurar el respeto de las fronteras categoriales, evitando el proceso de decadencia moral, física e intelectual que sobreviene a consecuencia de las malas mezclas.

La idea de que la estabilidad del sistema depende del respeto de las fronteras categoriales entre las clases se nutre de una teoría según la cual la realización de la justicia implica el acatamiento del principio que ordena que cada cual ocupe el lugar y desempeñe la actividad que le corresponden en función de la

⁶ En este sentido nuestra interpretación diverge de la de J.-F. Pradeau, para quien no existen cambios significativos entre el proyecto de la *República* y el de las *Leyes*. Ver *Platon et la cité*, Paris, Puf, 1997, p. 64.

⁷ La interdicción de la propiedad privada y la abolición del *oikos* en la *República* no conciernen más que a las clases destinadas a la protección y a la dirección del Estado. Por una interpretación según la cual el *oikos* no es suprimido de la *República* sino remodelado y politizado, ver E. Helmer, *La Parte de bronce. Platón y la economía*, traducción al español Santiago de Chile, LOM, 2019, pp. 146-147./ *La Part Du Bronze*. Paris, Vrin, 2010, pp. 170-171.

⁸ Descomposición que de acuerdo con Platón es la consecuencia lógica de la incompetencia de la clase dirigente. El hecho de que hombres indignos de su cargo accedan al poder político y militar es la consecuencia de los principios que orientan la elección de los miembros del gobierno en el seno del Estado democrático.

naturaleza de sus disposiciones. El cumplimiento de dicho principio presupone una tripartición de la población en tres grupos funcionales a cada uno de los cuales le será asignada una función acorde con sus disposiciones, puesto que la naturaleza, afirma Sócrates, no ha dotado a todos los hombres de las mismas disposiciones, sino que los ha diferenciado y hecho a cada uno apto para el para el desempeño de un oficio concreto.⁹

Esta teoría representa la antítesis de la isonomía democrática¹⁰ y de las políticas de nivelación social promovidas en la Atenas de Pericles: una ciudad en la que la masa goza de plena libertad para el ejercicio de la anarquía radical. Bajo dicho régimen, nada se encuentra en su lugar, y nadie desempeña el papel que debiera: esclavos, metecas y ciudadanos se dan la mano¹¹ y “el menos habilitado para la vida en sociedad o para el ejercicio de la virtud moral, sea esclavo, perro, caballo o asno, impone, a quien debiera ser su amo, el ejercicio de sus caprichos” (Bertrand, «La cité grecque» 203-206)¹². Ante la imagen de desorden que le ofrece su ciudad natal, Sócrates propone la creación de un régimen político cuya supervivencia depende de su capacidad de preservar la estratificación social (Platón, *República V* 464a). Los argumentos por medio de los cuales el filósofo justifica la importancia de la salvaguarda del *pathos* de la distancia entre las tres clases o razas¹³, revelan de manera clara su convicción de que la descomposición social es una realidad consubstancial a la degeneración racial, la cual acaece como consecuencia directa de la mezcla (*kerasis*). ¿Cómo, entonces, evitarla?

Para preservar a la raza gobernante contra el riesgo de la *kerasis* e inculcarle el respeto de las fronteras categoriales, sin menoscabar el sentimiento de hermandad entre los miembros de la comunidad, los legisladores recurrirán a la que Sócrates denomina una “noble mentira”. La nobleza de la misma reside en su eficacia en el tratamiento contra ciertas enfermedades psíquicas, con frecuencia provocadas por ciertos trastornos fisiológicos, que se traducen en la imposibilidad de la parte racional del alma de controlar los movimientos de la parte animal, viéndose sometida a violentas sacudidas que terminan por conducir a la víctima a la pérdida del juicio o a la manía:

Debemos llamar enfermedad a todo lo que produce estos dos estados cuando alguien lo sufre y hay que suponer que para el alma los placeres y los dolores excesivos son enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, no puede ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento. Quien posee el esperma abundante que fluye libremente alrededor de la médula, como si fuera por naturaleza un árbol que es mucho más fructífero de lo adecuado, sufre muchos dolores en cada cosa y también

⁹ Ver *República II*, 370 a-b; 374b-c; *III*, 394e.

¹⁰ En *República VIII*, 558c, refiriéndose a la democracia, Sócrates afirma que se trata de “una constitución política agradable (...) que asigna igualdad similarmente a las cosas que son iguales y desiguales”.

¹¹ Ver *República VIII*, 563bc. La descripción de la ciudad democrática del libro VIII de la *República* se asemeja a la descripción de Pseudo-Jenofonte, según el cual, en Atenas es tan imperceptible la diferencia entre la vestimenta y las maneras de los hombres libres, los esclavos y los metecas, que se les confunde con frecuencia. Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, 1, X, Gredos, 1984.

¹² J.-M. Bertrand, “La cité grecque est soluble dans l'eau chaude”, *Études platoniciennes*, vol. II, Les Belles Lettres, 2006, p. 203-206. (Pasaje traducido al español por María del Pilar Montoya).

¹³ Sobre las diferentes acepciones del término *genos* ver F. Bourriot, “Recherches sur la nature du *genos*”, Tome I, Paris, librairie Honoré Champion, 1976. Thèse présentée à Paris I, 1974.

goza de muchos placeres en los deseos y en las acciones que son producto de ellos, de modo que enloquece la mayor parte de su vida por los grandes placeres y dolores. (Platón, *Timeo* 86b-c)

Único instrumento capaz de orientar el deseo sexual hacia su finalidad natural y de garantizar la transmisión y el perfeccionamiento progresivo de las cualidades (*epitedeiai*) en las que reside la especificidad de cada clase con respecto a las demás, la mentira es introducida en la ciudad ficticia en calidad de remedio contra ciertas patologías como la lujuria, ante las cuales los remedios tradicionales corren el riesgo de resultar ineficaces¹⁴. A diferencia de la “mentira verdadera”, odiada por los dioses y por los hombres, empleada para crear la confusión en el alma y sumir a alguien en la ignorancia, la “mentira expresada en palabras” puede ser de suma utilidad “frente a los enemigos, y también, cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez” (*República II* 382c). Si Sócrates se autoriza el empleo de la mentira, y apela otras estrategias persuasivas semejantes a las de los sofistas, a quienes tan duramente critica, es en virtud del modo de utilización y de la función preventiva que aquél les asigna.

Sin embargo, pese al hecho de considerarla una mentira necesaria, Sócrates declara sus dudas con respecto a la posibilidad de persuadir a los miembros de la comunidad de la veracidad de un relato, que si sería difícilmente aceptado por un hombre ordinario, lo sería aún más para los guardianes del Estado, hombres que además de poseer una inteligencia y una perspicacia extraordinarias, habrían pasado por el filtro del más prolongado y exhaustivo de los programas educativos:

(...) no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme e intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y a los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueños. (*República III* 415d)

A pesar de sus dudas, pero confiado en los beneficios que se desprenderían de la noble mentira, el filósofo decide introducirla bajo la forma de un mito según el cual, habiendo sido engendrados y habiéndose desarrollado en las entrañas de la tierra, los miembros de la ciudad son, sin embargo, distintos por naturaleza. El mito cuenta que, a la hora de formarlos, la madre tierra mezcló en la composición de cada uno de sus hijos un material distinto, cuyas características determinan las competencias específicas o la habilidad de cada cual para el desempeño de una determinada actividad¹⁵. De acuerdo con lo anterior, los niños en cuya composición predominan el hierro o el bronce deben ser relegados por el Estado al *genos* de los cultivadores y de los artesanos, los niños de plata al de los soldados y los niños de oro, los más hermosos, deben ser incorporados al *genos* de los magistrados. Obedeciendo a la idea de que la mezcla de las razas y de sus diversas competencias desencadenaría la ruina del sistema¹⁶, el legislador les dirá:

¹⁴ Ver J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Éditions Sirey, 1980, p. 129-130.

¹⁵ Uno de los argumentos que justifican la división de las funciones en Calípolis es que “cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra.” *República II*, 370 a-b.

¹⁶ Las lecciones impartidas por el mito son reforzadas en el libro IV por una definición de la injusticia de acuerdo con la cual: “La dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía (...) Y la peor villanía contra el propio Estado, no dirás que es la injusticia?”, *República IV*, 434c.

Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquél metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos (...) con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce. (*República III* 415a-d)

El engaño: un recurso contra la irracionalidad del deseo sexual y contra las malas mezclas

La convicción de que la supervivencia del sistema depende principalmente de la preservación de las fronteras categoriales, lo que implica que las clases se abstengan de mezclarse, se materializa en la creación de una serie de normas encargadas de canalizar la actividad sexual de los miembros de las clases superiores de la población hacia la procreación de los niños mejor constituidos, de suerte que en lo referente a la naturaleza combativa, la fuerza física y la aptitud para la filosofía, la calidad de la descendencia sea superior de generación en generación. Dicho objetivo implica una ruptura radical con todo vínculo material y afectivo susceptible de obstaculizar la voluntad política de orientar la práctica de la sexualidad hacia la que para Platón representa la operación política por excelencia: la producción de una descendencia apta para el ejercicio de las más altas responsabilidades. Con vistas a garantizar el éxito de dicha operación, el filósofo propone la sustitución del matrimonio tradicional (*gamos*), por uniones cuya duración se limita a la consumación del acto sexual, y cuya finalidad, estrictamente reproductiva, impone una regulación estricta por parte del Estado¹⁷.

En virtud de la idea de que una operación tan delicada como la procreación no puede ser abandonada a la iniciativa privada, el filósofo declara que para transformar la unión sexual en un instrumento al servicio del sistema, y que una vez llegados a la edad adulta los jóvenes estén a la altura de las responsabilidades políticas y militares que corresponden a su clase, será necesario administrarles los cuidados empleados para el mejoramiento del patrimonio genético de ciertos animales en cautiverio¹⁸. Se trata, en otros términos de transformar la práctica de la sexualidad en un instrumento al servicio de un orden político cuya estabilidad depende de la capacidad de los dirigentes de someter la conducta sexual de los miembros de las clases superiores a las mismas restricciones que los criadores imponen al apareamiento

¹⁷ Pese al hecho de que Platón emplea el término *gamos* para designarlas, este tipo de uniones estarían desprovistas de los elementos que, en aquella época, les conferían su legitimidad jurídica: la promesa de dar a su hija en matrimonio, la entrega o dación de la joven a su esposo, la dote y fundamentalmente la cohabitación durable de los esposos (*sumoikia*). Ver J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1974, p. 59.

¹⁸ Ver *República V*, 459e. Sobre la analogía animal ver también *República V*, 467a-b en la cual Sócrates declara que los guardianes deben llevar a los pequeños al combate, “pues todo animal combate de modo más sobresaliente cuando sus hijos están presentes”.

de ciertos animales domésticos. Comenzando por la selección de los genitores, entre los cuales, solo los mejores gozarán del privilegio de satisfacer sus pulsiones sexuales¹⁹, dicha regulación implica además la delimitación de la edad de la reproducción, del periodo del año apropiado para engendrar y finalmente, como paliativo de las eventuales falencias del sistema prenatal, el recurso a lo que algunos críticos consideran como un eufemismo del infanticidio²⁰.

Sócrates declara entonces, que para lograr que los jóvenes se sometan a tales restricciones “los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados (...)”, y recuerda el hecho de haber mencionado en algún momento “que todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios” (*República V* 459c-d)²¹. Es así que, por medio de sorteos fraudulentos, los magistrados intentarán limitar la frecuencia de las uniones entre los mediocres (*phauloi*) y favorecerán los encuentros sexuales entre hombres y mujeres que, en virtud de la excelencia de sus cualidades morales, físicas e intelectuales, son considerados dignos de realizar una operación tan delicada como la procreación²². Cuando sucedan estas cosas, precisa Sócrates, “permanecerán ocultas excepto a los gobernantes mismos, si a su vez la manada de los guardianes ha de estar en lo posible, libre de disensiones” (*República V* 459e).

Esta estrategia permite vehicular la creencia de que la decisión con respecto a las uniones corre por cuenta de la divinidad, y por ende reduce el riesgo de contestaciones eventuales por parte de los participantes del sorteo. El engaño consiste concretamente en el hecho de revestir al orden político de un carácter divino, como si al someterse a la autoridad política, los jóvenes guardianes obraran en conformidad con una voluntad divina²³. La instrumentalización del sentimiento religioso no solo permite a las autoridades asegurarse de que los guardianes acepten los pretendidos designios de Tuqué, la diosa de la suerte, durante estas celebraciones, sino que además les permite esperar que, retenidos por dicho sentimiento, los jóvenes renuncien a toda tentativa de unirse por fuera del marco de las mismas. Ingredientes esenciales del proceso de formación del *genos* destinado al gobierno, la mentira y el engaño se inscriben en una lógica puramente utilitarista, cuya finalidad los enaltece y justifica.

A juzgar por los escasos pero relevantes testimonios literarios de la época, por muy aberrante que parezca, la idea de que ciertos procedimientos empleados para el mejoramiento del patrimonio genético de ciertos animales domésticos deberían ser explotados en los seres humanos, no es completamente ajena a la mentalidad Griega²⁴. Entre dichos testimonios figura un fragmento del tratado de economía doméstica: el *Oikonomikos* de Jenofonte, quien, entre las medidas destinadas a asegurar el buen funcionamiento del hogar,

¹⁹ Ver *República V*, 460a. Sobre los argumentos que motivan a Platón a fijar un límite de edad para procrear, ver C. E. Stangeland, *Pre-Malthusian doctrines of population: A study in the history of economic theory*, (1904), Reprints of Economic Classics, New York, A.M. Kelley, 1966, p. 22-23.

²⁰ Ver por ejemplo E. Chambry, nota 1, de la *República*, ed. Belles Lettres, París, 2000; M. Vegetti, “La Razza pura”, *La Repubblica*, vol. IV, libro V, Bibliopolis. 2000, p. 297. Ver igualmente F-X. Ajavon, quien declara que el infanticidio es un mecanismo destinado a corregir las posibles fallas del sistema de gestión de la sexualidad. *L'eugénisme de Platon*, París, L'Harmattan, 2001, p. 103.

²¹ *República V*, 459c-d.

²² Sobre el conjunto de normas relativas a las uniones entre los guardianes de la *República* ver G.M.A Grube, “Marriage laws in Plato's *Republic*”, *Classical Quarterly* 21, 1927, p. 95-99, quien sostiene la hipótesis de que las uniones entre hermanos y hermanas biológicas son autorizadas en la *República*.

²³ Ver A. Motte, “Platon et la dimension religieuse de la procréation”, *Kernos* 2, 1989, p. 158.

²⁴ Ver S. Halliwell, *Plato, Republic 5*, with an introduction, translation and commentary by S. Halliwell, Aris and Phillips, Warminster, 1993, p.17.

destaca la necesidad de que los amos regulen la conducta sexual de sus esclavos, precisando que si los mejores esclavos tienden a engendrar niños bien constituidos, los malos producirán de ordinario una descendencia de mala calidad²⁵. Esta medida se inspira en los mismos criterios que orientan los razonamientos expuestos en el *Cinegético*, un tratado en parte consagrado al arte de la selección y de la crianza de los perros de caza, en el cual Jenofonte argumenta que si que los cuidados prodigados a los apareamientos de los animales en cautiverio aseguran el mejoramiento de su patrimonio genético, resulta lógico imaginar que si fueran aplicados a la *teknopoia* de los esclavos se obtendrían buenos resultados²⁶. La posibilidad de cotejar los dos pasajes mencionados reposa sobre un fragmento del *Florilegio* de Estobeo en el cual este atribuye a Jenofonte una citación de las *Elegías* de Teognis. Se trata de una aprobación explícita de Jenofonte a la crítica del poeta contra las tendencias sexuales de su época y contra el desvanecimiento progresivo de las fronteras categoriales que sobreviene como consecuencia de la mezcla (*kerasis*) de clases.

Como buena parte de los intelectuales refractarios a los ideales democráticos, Teognis considera que la decadencia de la aristocracia y su nivelación progresiva con respecto a la masa representa la consecuencia directa de la mezcla de razas. Es por ello que el poeta consagra algunos de sus versos a una crítica virulenta contra el comportamiento sexual de sus contemporáneos, y para denunciarlo apela a argumentos semejantes a los que Sócrates expone a la hora de justificar la injerencia del Estado en la conducta sexual de los ciudadanos. Para el poeta resulta incomprensible que los nobles megarenses inviertan sumas extravagantes de dinero en la compra de animales de pura sangre, mientras que a la hora de casarse ignoran todo lo relativo a los principios básicos de selección que con tanto celo aplican cuando se trata de asegurar la calidad de la descendencia de sus bestias²⁷.

La tendencia antidemocrática a considerar que la excelencia del sistema reside en su capacidad de fomentar la estratificación social y de homogenizar los rasgos que definen la especificidad de la aristocracia con respecto a la masa se inspira en una antigua ideología política la cual adopta la más concreta y radical de las formas en la constitución de Lacedemonia, por medio de la implantación de un riguroso sistema de control del matrimonio y de la reproducción próximo al sistema propuesto por Platón. Además de los testimonios literarios del periodo clásico, un conocido fragmento de las *Vidas* de Plutarco conduce a pensar que el sistema de gestión preconizado por Platón representa una suerte de reapropiación de los principios que inspiran la constitución atribuida a Licurgo, quien apelando a argumentos semejantes a los expuestos por Sócrates y por Teognis dirige una crítica severa contra las tendencias de los gobernantes de su época en la materia: “Ellos buscan para sus perras y sus yeguas los perros y los sementales más bellos, y los obtienen de sus dueños a fuerza de súplicas o de dinero, pero cuando se trata de sus mujeres las enclaustran en sus casas para que no tengan niños más que de sus maridos, sin importarles que los mismos sean hombres enfermos, imbéciles o decrepitos”²⁸.

²⁵Jenofonte, *Económico* IX, 5, Gredos, A. Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1993.

²⁶ Con respecto a esta teoría ver M. Vegetti, “La razza pura”, en la *Repubblica*, vol. IV, libro V, Bibliopolis, 2000, p. 296.

²⁷ Ver Teognis, *Elegías*, 1.183-193. Traducción de F. Rodríguez Adrados, Madrid, Ed. Alma Mater, 1959.

²⁸ En el fragmento 15, 12 de *Vida* de Licurgo, Plutarco explica que en Esparta era frecuente que los hombres mayores o incapaces de procrear propusieran a un amigo joven y bien constituido de unirse sexualmente y fecundar a sus mujeres. *Vidas Paralelas I: Teseo y Rómulo; Licurgo y Numa*. Introducción, traducción y notas A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 1985.

Los testimonios literarios evocados demuestran que los fundamentos eugenésicos sobre los que reposa el proyecto platónico no representan un caso aislado, y que desde la perspectiva de los detractores de los valores democráticos, dichos fundamentos nada tienen de arbitrario. Trátese del perfeccionamiento racial de los esclavos, o de la conservación de los rasgos de ciertas élites intelectuales, políticas o militares, el eugenismo es una realidad conocida y practicada en el mundo antiguo²⁹. La particularidad del modo en que Platón aborda la cuestión del eugenismo reside fundamentalmente en el hecho de que para posibilitarlo el filósofo recurre a la mentira y al engaño.

El despertar de la parte animal y la decadencia de la ciudad

Si la supervivencia de Calípolis está supeditada a la instrumentalización de la sexualidad por parte del Estado, las consideraciones acerca de la transgresión inevitable de las leyes que gobiernan la generación humana y que aseguran la nobleza de las razas de oro y de plata dan cuenta de las falencias del sistema y del hecho de que las normas destinadas a asegurar la excelencia de la *politeia* terminan por revelarse inoperantes. La Ciudad ideal no sobrevivirá y la raza destinada a gobernarla terminará por degradarse a consecuencia de la *krasis*:

En cuanto a vuestra raza humana, aquellos que habéis educado como conductores del Estado, aun cuando sean sabios, tampoco lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad por medio del cálculo acompañado de la percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas, y procrearán en momentos no propicios. (*República VIII* 547b-c)

Los jóvenes procreados al margen de dichos cálculos serán inferiores a sus antepasados y al ser designados magistrados se mostrarán incapaces de distinguir las razas y terminarán por mezclarlas. Dicha mezcla “generará una semejanza y una anomalía inarmónica, lo cual, allí donde surge, procrea siempre guerra y odio. Tal es la genealogía de la discordia -hay que decirlo- dondequiera se produce” (*República VIII* 546b-547a).

Los miembros de la comunidad de guardianes cederán ante el acoso de sus tendencias naturales, y la humanidad terminará por imponerse sobre la voluntad política de criar una elite política y militar cuya excelencia implica una abdicación a las tendencias que definen la naturaleza y la singularidad del género humano con respecto a los animales de un rebaño. Tal y como lo demuestra el mito del número nupcial, a través del cual Sócrates da cuenta de la decadencia progresiva de la *politeia*, pese a la presencia de la mentira y del engaño y a la radicalidad de los métodos imaginados para preservar a los miembros de la clase dirigente de la concupiscencia y de la rivalidad, que sobrevienen tras la mezcla, la discordia surgirá y las necesidades eróticas y materiales terminarán por ampararse del alma de los guardianes.

Una vez suscitada la discordia, cada una de las razas empujaba: la de hierro y bronce hacia el lucro y la adquisición de tierra, de casas, de oro y de plata, mientras que las razas de oro y plata, que no eran pobres por naturaleza, sino ricas en sus almas, inducían hacia la excelencia y hacia la antigua constitución. Pero tras hacerse violencia y luchar entre sí, arribaron a un compromiso por el cual,

²⁹ Sobre este aspecto ver F-X, Ajavon, *L'eugénisme de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 123.

apropiándose tierra y casas se las repartieron, y a los anteriormente cuidados por ellos como amigos libres y proveedores de alimento, los esclavizaron, teniéndolos por dependientes y sirvientes. (*República VIII* 546b-547b)

La descripción del proceso de degradación de la constitución da cuenta del hecho de que pese a la convicción de que la justicia y la estabilidad de la ciudad dependen enteramente del grado de homogeneidad afectiva y comportamental y de la cohesión entre los miembros de la élite política y militar, Platón es consciente del carácter quimérico de su proyecto³⁰. La voluntad de crear una élite política y militar capaz de elevarse sobre las pasiones que gobiernan a la mayoría de los hombres termina por declinar ante la evidencia de la falibilidad de los métodos a través de los cuales Sócrates pretende domesticar la parte animal del alma de los miembros de las razas de oro y de plata.

Las *Leyes*: el reconocimiento de los límites del arte político

Politizar la familia y la sexualidad

Sin renunciar a la ambición de instaurar un régimen capaz de imponer un límite a esa tendencia natural a la incontinencia y de regular el uso de los placeres de Afrodita, las *Leyes* ponen en evidencia las falencias de la *politeia* de Calípolis, y la necesidad de redefinir las condiciones de posibilidad de un modelo de ciudad susceptible de abrirse un espacio en el mundo de lo sensible³¹. La redefinición de dichas condiciones comienza por la introducción del *oikos* bajo la forma del *kleros* o parcela de tierra cultivable, y por la elaboración de una legislación relativa al matrimonio y a la procreación por medio de la cual Platón aspira garantizar el buen funcionamiento de dicha institución.

La convicción de que la existencia de la *politeia* es indisociable de la familia se manifiesta en las *Leyes* por medio de la creación de un aparato legislativo destinado a transformar su tendencia anti-política en el garante del equilibrio y de la unidad política y social. Dicho objetivo pasa por un proceso de politización de dicha institución, el cual implica una injerencia cuasi absoluta del Estado en la esfera de lo privado. Comenzando por una legislación relativa al matrimonio y la procreación, la cual prescribe la unión entre hombres y mujeres pertenecientes a clases económicas diferentes y con rasgos de carácter opuestos, este proceso pasa en segundo lugar por la creación de un aparato legislativo destinado a regular la conducta sexual de los miembros de la ciudad:

Hay que contraer el matrimonio que merecerá la aprobación de hombres sensatos, quienes te recomiendan que no huyas de la alianza con los pobres y que no la busques entre los ricos y optar por el partido menos opulento. (...) Pues sucede con frecuencia que cada naturaleza se inclina hacia aquello que se le asemeja, de donde nacen por la ciudad, en su totalidad tanto un desequilibrio de modos de vida como de fortunas. (*Leyes VI* 773a-b)

³⁰ En *Leyes V* 739c-e, refiriéndose al grado de unidad de la *orthé politeia* de la *República*, el Ateniense declara que se trata de un modelo de ciudad que habrá que esforzarse en imitar. Esta aserción da cuenta de la consciencia con respecto a la imposibilidad de alcanzar, cuando menos en el presente, el grado de unidad de la ciudad ideal.

³¹ Como lo explica J.-F. Balaudé refiriéndose a un pasaje de las *Leyes*, y como lo reconoce el mismo Platón, Calípolis no ha sido concebida para albergar a la especie humana, sino para ser habitada alguna vez por los dioses (*Leyes V* 739b-e). Ver J.-F. Balaudé, "Le tryptique *République, Politique, Lois*", en J.-F. Balaudé (dir.), *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon*, Ed. Université Paris X-Nanterre, 1995, p. 31.

Para formular la primera disposición relativa al uso de los placeres de Afrodita, el Ateniense de las *Leyes* emplea una nueva técnica: el rumor (*phême*), pero combinándola con una estratagema semejante a la que Sócrates apela con el fin de asegurar por parte de los jóvenes guardianes de Calípolis una conducta sexual conforme a la finalidad que a su juicio justifica la unión sexual:

Pues si alguien, siguiendo los pasos de la naturaleza, llega a promulgar la costumbre que estaba vigente antes de Layo y dice que es correcto no mantener relaciones sexuales (*aphrodisiôn*) con jóvenes varones como si fueran mujeres, apoyándose en el testimonio de la naturaleza de los animales y mostrando que el macho no toca a otro macho con ese fin porque eso no se adecua a la naturaleza, quizás estaría utilizando un argumento convincente. (*Leyes VIII* 836c)

Tomando el comportamiento animal como testimonio de las leyes que imperan en la naturaleza, el Ateniense se vale hábilmente de la confusión entre naturaleza y convención, es decir, de la tendencia del hombre ordinario a considerar como naturales ciertas conductas dictadas por la convención. Pero además de la transposición de estos dos ámbitos, el procedimiento comporta un segundo elemento que permite asimilarlo a esos fármacos que Sócrates propone utilizar en beneficio de los gobernados: se trata de la deformación parcial de la realidad que supone el hecho de generalizar una conducta sexual que no se aplica más que a ciertas especies animales³².

Efectivamente, al igual que Sócrates, el Ateniense de las *Leyes* considera que la sexualidad es un enemigo potencial del equilibrio anímico y social, por lo cual apela a una cantidad considerable de estrategias que, pese a sus múltiples variantes, se inscriben en la misma categoría de los engaños y de las mentiras a los que recurren los magistrados de Calípolis. Sin embargo, a diferencia de Sócrates, para quien el engaño, la mentira y la instrumentalización del sentimiento religioso representarían la mejor alternativa a la hora de asegurar un uso “razonable” de los placeres sexuales, el Ateniense considera “que para atenuar la fuerza y moderar la violencia de esta terrible enfermedad, que abraza a los hombres hasta enloquecerlos” (*Leyes VI* 873a) y orientarla hacia la procreación de niños bien constituidos, las autoridades de Magnesia deben hacer acopio de instrumentos ausentes del repertorio de los reyes-filósofos de la *República*, ausencia que por demás explicaría la incapacidad de estos últimos de asegurar el respeto de las normas en materia de sexualidad por parte de las nuevas generaciones de guardianes. Cabría pensar, que es en razón de tales consideraciones que el Ateniense propone recurrir a mecanismos como el discurso verdadero (*alethinos logos*), la ley (*nomos*) (*Leyes VI* 783a) y nuevas modalidades de la persuasión (*peitho*).

Es así que, recurriendo a la famosa analogía entre la práctica legislativa y la medicina (*Leyes IV* 720d), el filósofo propone dotar a cada ley de un texto persuasivo, de carácter argumentativo, por medio del cual, en lugar de recurrir a la amenaza, el legislador expone las razones por las cuales es conveniente acogerse voluntariamente a las leyes. Partiendo de dicho principio Platón comienza su programa legislativo por la composición de una ley que prescribe casarse y procrear a la edad en la que las facultades, reproductivas, morales y físicas han alcanzado su cima (*Leyes IV* 721b-d). En la misma perspectiva la ley prescribe que, en lugar de obedecer a la tendencia natural a aproximarse a lo semejante, los jóvenes en

³² En relación con este procedimiento ver S. Boehringer, “Platon, le sexe et l’*erôs* dans le *Banquet* et les *Lois*” *Études Platoniciennes IV: les puissances de l’âme selon Platon*, Les Belles Lettres, París, 2007, p. 62-63.

edad casadera concedan la prioridad al equilibrio comportamental de su descendencia y prefieran esposar a una mujer que posea cualidades de carácter opuestas a las de su pareja, pues en lo referente a la calidad de la descendencia “la homogeneidad y la proporción son inconmensurablemente superiores a la pureza sin mezcla” (*Leyes VI 773b*). Es importante observar que, a diferencia de Sócrates, para quien la mezcla de cualidades diferentes es la causa responsable de la decadencia del sistema, para el Extranjero ateniense la condición de posibilidad de realizar la unidad, pese a la hostilidad que nace de la confrontación de las singularidades, pasa por la mezcla o *kerasis* de las cualidades comportamentales que caracterizan a los padres. Es por esta razón que el legislador recomienda lo siguiente:

El que es consciente de que se comporta de manera más nerviosa y más rápida de lo debido en todas sus acciones, debe convertirse en el yerno de padres tranquilos. El que tiene la naturaleza contraria debe recurrir a las uniones matrimoniales contrarias. En toda oportunidad debe haber un único designio en el matrimonio, que cada uno contraiga el matrimonio útil a la ciudad, no el que más le agrada. (*Leyes VI 773b-c*)

A modo de culminación de la legislación sobre el matrimonio y la procreación, Platón se aplica a un análisis sobre las prácticas susceptibles de atentar contra su voluntad de transformar la unión sexual en un aliado del equilibrio social y del equilibrio anímico de los individuos. Esta disquisición se concretiza en una ley por medio de la cual el legislador intentará disuadir a los ciudadanos de incurrir en ciertas prácticas consideradas como contrarias a la finalidad natural del placer sexual: el onanismo, el adulterio y la homosexualidad:

Que tengan relaciones sexuales naturales con el fin de tener hijos, manteniéndose apartados, por un lado, de los varones, sin aniquilar intencionalmente la especie humana ni sembrar en rocas y piedras, donde su simiente nunca echará raíces ni se reproducirá, y separándose, por otro, de toda tierra femenina en la que no querrías que te creciera lo que has plantado. (*Leyes VIII 838e-839a*)

Una constitución de talla humana

Sin embargo, pese a la abundancia de recursos empleados para lograr que los gobernados se adhieran voluntariamente a la ley, el filósofo es consciente de que dichos métodos podrían revelarse inoperantes. En consecuencia, sin renunciar a la ley original, el Ateniense se anticipa a eventualidad de que un hombre joven y ardiente se revele contra la autoridad, alegando su inconformidad con respecto a la ley promulgada y su imposibilidad de respetarla. Tomando en consideración las probabilidades de semejante reacción, el legislador recurrirá a una segunda ley (*deuterios nomos*), la cual autoriza a los hombres incapaces de dominar sus pulsiones a entregarse a los placeres reprobados por la ley original, siempre y cuando lo hagan furtivamente. Lo que el *nomothéta* reprueba no es la incapacidad de los hombres de abstenerse de dichos placeres, sino el hecho de que no tomen las precauciones necesarias para no ser descubiertos. En consecuencia, la interdicción de divulgar la falta puede ser interpretada como una autorización de vulnerar la norma estipulada por la ley original: “(...) el practicar esto en secreto debe ser algo correcto, un hábito

sancionado por la costumbre y no por la ley escrita, mientras que el no hacerlo secretamente, debe ser vergonzoso, aunque no deben pensar que sea correcto renunciar a ello por completo” (*Leyes VIII* 841b-c).

De acuerdo con J.-M. Bertrand, la práctica de la disimulación dictada por el *deuterios nomos* se inscribe en una lógica semejante a la que da lugar a la disposición según la cual, si una mujer libre queda embarazada de un esclavo, o una esclava de su amo, “y ese hecho se descubre”, el niño será expulsado de la ciudad, junto con el padre en el primer caso, y con la madre en el segundo (*Leyes IX* 930d-e). Menos relevante, pero igualmente significativa, es la ley que autoriza a los hombres a coger manzanas, peras y granadas en una propiedad ajena, a condición de hacerlo sin ser descubiertos. Si el propietario sorprende en el acto a un delincuente menor de treinta años, será autorizado a golpearlo y a expulsarlo de su propiedad (*Leyes VIII* 845b)³³. A modo de conclusión Bertrand explica que esta ley parece inspirada en los principios de la educación espartana descritos por Plutarco, quien cuenta que los niños nacidos en el seno de la aristocracia guerrera debían robar para alimentarse, pero evitando ser descubiertos, pues de lo contrario serían severamente castigados³⁴.

Pese a situarse en la misma línea de las disposiciones anteriores, la exhortación por parte del legislador a practicar el arte de la disimulación a quienes se revelen incapaces de abstenerse de los placeres sancionados por la ley original, no puede menos que resultar sorprendente. Irreconciliable con los fundamentos éticos sobre los que reposa este proyecto, tanto como con la lógica de visibilidad obligatoria destinada a asegurar su respeto, la práctica de la disimulación resulta absolutamente incongruente desde el punto de vista de la lógica que inspira la configuración arquitectónica de la ciudad virtuosa. Concebida con el fin de posibilitar a las autoridades la total visibilidad de las actividades más insignificantes de los miembros de la comunidad, esta configuración pretende asimismo facilitar a los organismos de vigilancia encargados de velar por el cumplimiento de las leyes el acceso a los espacios más cerrados de la ciudad (Platón, *Leyes VI* 784e)³⁵. La arquitectura del edificio legislativo, tanto como la del espacio físico de la ciudad se inscribe en un proyecto político que oscila entre la voluntad de suprimir todo cuanto los ciudadanos reivindican como privado y la conciencia, no solo de la imposibilidad de asegurar un control absoluto sobre sus actos, sino de la necesidad de ignorar o de cubrir de silencio ciertos comportamientos moralmente censurables pero sin duda alguna, inevitables. La disimulación o el arte de las apariencias parece imponerse como una práctica necesaria al correcto funcionamiento de la sociedad, puesto que al imponerla, el *nomothêta* alimenta en la comunidad la ilusoria creencia de que los demás practican la virtud de la temperancia.

Esta compleja yuxtaposición entre transparencia y disimulación delata la ambigüedad de un proyecto legislativo nutrido por la voluntad de alcanzar la rectitud total, pero marcado por la conciencia de sus propios límites. Si en las *Leyes* esta conciencia se manifiesta de manera concreta en la introducción del matrimonio y de la familia, menos visible, pero más significativa es la eventual aplicación del *deuterios nomos*.

³³ Sobre la relación entre las tres disposiciones mencionadas ver J.-M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*. Publications de la Sorbonne, París, 1999, p. 382.

³⁴ Plutarco, *Vidas Paralelas I*, 17-18: *Teseo y Rómulo; Licurgo y Numa*.

³⁵ *Leyes VI*, 784e. Uno de estos organismos es la comisión de los matrimonios, formada por un grupo de mujeres encargadas de asegurar el cumplimiento de los deberes conyugales por parte de los recién casados.

Estos aspectos evidencian que el corpus legislativo y los mecanismos persuasivos destinados a lograr la unidad y la rectitud de la ciudad fundada por el diálogo reposan sobre un análisis exhaustivo acerca de la naturaleza de los deseos y de las pasiones que aquejan a los hombres; un análisis que conduce a Platón a la conclusión de que, para evitar la crisis política no hay mejor alternativa que aceptar en cierto grado aquello que la suscita. En lugar de coartarlos y verse confrontado con la transgresión inevitable de una norma impracticable, el *nomothéta* de Magnesia impele a los gobernados a practicar el arte de las apariencias y se autoriza a fingir que ignora que en la ciudad virtuosa hay quienes se entregan secretamente a ciertas prácticas moralmente condenables pero inevitables.

Para terminar es posible afirmar que si la mayoría de los comentaristas coinciden en la idea de que el poder de injerencia acordado al *nomothéta* de Magnesia desconoce los límites de lo políticamente admisible, el *deuteros nomos* es un elemento que debe ser tomado en cuenta a la hora de determinar la posición de la constitución de las *Leyes* entre esos dos extremos que son la anarquía y el despotismo político. La eventual aplicación de la estrategia de la disimulación revela que el fundador de la *orthé politeia*, termina por ceder ante la evidencia de que es necesario aceptar un grado significativo de imperfección o de vicio y que el *nomothéta* debe incluso preservar un espacio de sombra en la ciudad transparente para que los ciudadanos puedan satisfacer secretamente las tendencias que definen su naturaleza.

Conclusión

Si desde la perspectiva agustiniana, la mentira posee gradaciones que varían en función de las circunstancias, la finalidad y las formas que adopta, sea cual sea la naturaleza de la motivación que la inspira o la nobleza de las intenciones con las que sea proferida, la mentira es para San Agustín una práctica inicua: *mendacium iniquitas est*, y como tal moralmente injustificable. Anterior a la tradición agustiniana, una antigua tradición filosófica y literaria, tanto pagana como religiosa, -desde Homero, hasta los primeros padres de la Iglesia, pasando por los estoicos y los romanos Cicerón y Quintiliano-, concede a la mentira y a la disimulación una cierta legitimidad política y moral, la cual será determinada en función de la utilidad y de la naturaleza de los fines que con ellas se persiguen. Esta idea desemboca en la distinción, acuñada por Platón, entre la mentira proferida con el fin de perjudicar a aquél a quien va dirigida y la mentira por medio de la cual se busca suscitar una reacción positiva o protegerse contra la sevicia de los enemigos. Si esta idea puede dar lugar a un debate acerca de la legitimidad o la ilegitimidad ética y moral de estas prácticas, el verdadero problema se plantea en relación con una distinción a la que suelen conducir las disquisiciones anteriores. Se trata de la distinción entre quienes podrían reivindicar el derecho a su empleo y quienes, en virtud de consideraciones infinitamente variadas, serían privados del derecho a practicarlas. Privilegio de las élites políticas, económicas, intelectuales o religiosas, el empleo de la mentira y su necesidad relativa suponen una distinción basada en criterios cuya validez puede resultar altamente cuestionable y peligrosamente explotable.

Obras citadas/Bibliografía

Textos antiguos

- Adam, J. *The Republic of Plato*, Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Ángeles Durán, M. y Lisi, F., *Platón, Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, Gredos, 1992.
- Cano Cuenca, J. *Platón, Carta VII*. Madrid, Cátedra, 2014.
- Chambry, E. *Platon, République*. Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- De Romilly, J. *Thucydide, La guerre du Péloponnèse*, Livre I, LXX, 1, 2, 3, 4. Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- Eggers Lan, C. *Platón, República*. Madrid, Gredos, 1998.
- García Valdéz, M. *Aristóteles, Política*. Madrid, Gredos, 1988.
- Halliwel, S. *Plato, Republic 5*. Warminster-England, Aris and Phillips, 1993.
- Lisi, F. *Platón, Leyes*. Madrid, Gredos, 1999.
- Pérez Jiménez, A. *Plutarco, Vidas Paralelas I: Teseo y Rómulo; Licurgo y Numa*. Madrid, Gredos, 1985.
- Rodríguez Adrados, F. *Teognis, Elegías*. Madrid, Alma Mater, 1959.
- Sánchez Pacheco, A. *Jenofonte, Económico*. Madrid, Gredos, 1993.
- . *Pseudo-Jenofonte, La República de los atenienses*. Madrid, Gredos, 1984.

Bibliografía General

- Ajavon, F.-X. *L'engénisme de Platón*. Paris, L'Harmatta, 2001.
- Balauté, J.-F. «Le triptyque République, Politique, Lois : perspectives» *Le temps philosophique* N°1, 1995, «D'une cité possible» sur les *Lois* de Platon. J.-F. Balauté (dir.), Publications du département de philosophie de Paris X- Nanterre.
- Bertrand, J.-M. *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platón*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.
- . «Du nid au pilori. Le clair et l'obscur dans les cités des Magnètes platoniciens». *Ktèma* 23, Presses Universitaires de Strasbourg, 1998, pp. 423-430.
- Burriot, F. *Recherches sur la nature du genos*, Tome I. Paris, Honoré Champion, 1976.
- Campese, S. «L'*oikos* et la decadenza delle città», en *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. VI, Libro VIII-IX. Bibliopolis, 2000, pp. 189-261.
- Chanteur, J. *Platon, le désir et la cité*, Paris, Sirey, 1980.
- Dixsaut, M. «Une politique conforme à la nature». *Reading the Statesman*, Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Agustin, Ch. J. Rowe (ed.), 1995.
- Grube, G.M.A. «Marriage laws in Plato's *Republic*», *Classical Quarterly* 21, 1927, pp. 95-99.
- Helmer, E. *La Part Du Bronze. Platon et l'économie*. Paris, Vrin, 2010.
- . «Le remodelage politique de l'*oikos* dans la République : de la famille au model familial, de l'économie domestique à l'économie politique», *The internet journal of the International Plato Society*, Plato 11, mars 2012.
- Motte, A. «Platon et la dimension religieuse de la procréation», *Kernos* 2, 1989, pp. 157-173.
- Natali, C. «L'éliision de l'*oikos* dans la République de Platon», *Études sur la République de Platon*, Tomo I. Paris, Vrin, 2005, pp.199-223.

Okin, S.M. «Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family», *Philosophy public affairs*. Princeton University Press, 1976-1977 (6), pp. 347-348.

Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Planeta, 2002.

Pradeau, J. -F. *Platon et la cité*. Paris, Puf, 1997.

Vegetti, M. «La razza pura», *Repubblica*, vol. IV, libro V. Bibliopolis, 2000, pp. 295-296.

El papel de las metáforas en las experiencias de dolor

Estefanía Losada Nieto

Resumen: El presente texto quiere sostener que las metáforas le permiten al ser humano tratar con la realidad y hacer de su vida una vida vivible. Son el espacio para narrar eso que somos, para tratar con nuestros más profundos dolores, las más terribles crisis, lejos de los peligros del mundo y de las inclemencias de la realidad. Para lograr este objetivo, se ira de la mano del filósofo alemán Hans Blumenberg, en particular en sus nociones de metaforología y delegación que se encuentran en varios apartados de su obra. Queremos entonces indagar cómo las experiencias de dolor pueden ser tratables a través de metáforas. Así pues, este texto consta de cuatro partes, a saber: i) esbozos para una metaforología en Hans Blumenberg, ii) metáforas para versar sobre el dolor, iii) el fenómeno de la delegación y iv) el consuelo como ejemplo del fenómeno de la delegación.

Palabras Clave: absolutismo, Blumenberg, delegación, dolor, distancia, metáforas

Abstract: The present paper claims that metaphors allow the human being to deal with reality and make his life livable. They are the space where to narrate what we are, to deal with our deepest sorrows, away from the dangers of the world and the inclemency of reality. To achieve this purpose this paper focuses on the German philosopher Hans Blumenberg, particularly on his notions of metaphorology and delegation. We want to investigate how pain experiences can be treated through metaphors. This text consists of four parts: i) principles for a metaphorology in Hans Blumenberg, ii) metaphors to talk about pain, iii) the phenomenon of delegation and iv) consolation as an example of the phenomenon of delegation.

Keywords: absolutism, Blumenberg, delegation, distance, metaphors pain

Uno de los asuntos de suma importancia al hablar del ser humano en su existencia es por cómo las personas tratan con sus dolores y sufrimientos, pues estos hacen parte de la vida y determinan la experiencia que se tiene del mundo. Sin embargo, a simple vista parecen algo íntimo, personal en grado sumo e incommunicable. En el presente escrito se busca sostener muy sucintamente que las palabras, en concreto las metáforas, le permiten al ser humano hacer de su vida una vida más vivible y reconfortante frente a las experiencias del dolor y el sufrimiento; pues, éstas son el espacio para narrar “qué somos”, para tratar con los más profundos dolores, lejos de los peligros del mundo y de las inclemencias de la realidad. Para esto, se seguirá la obra del filósofo alemán Hans Blumenberg, revisando su concepción de las metáforas, indagando en cuáles pueden ser las posibles metáforas del dolor y sus implicaciones existenciales. Así pues, este texto consta de cuatro partes, a saber: i) esbozos para una metaforología en Hans Blumenberg, ii) metáforas para versar sobre el dolor, iii) el fenómeno de la delegación y iv) el consuelo como ejemplo del fenómeno de la delegación.

Esbozos para una metaforología en Hans Blumenberg

Uno de los objetivos preponderantes de la filosofía de Blumenberg es la búsqueda de una destrucción de los conceptos de cada imagen del mundo que se realiza al hilo de ciertas imágenes fundamentales – “metáforas absolutas”¹– subyacentes a esos conceptos. Las metáforas absolutas son, precisamente, en lo que consiste la “imagen” del mundo. El uso de metáforas es una consecuencia directa del giro a la antropología que busca realizar este autor. La antropología filosófica desarrollada en el Siglo XX confirió al símbolo una importancia fundamental para entender la existencia humana (por ejemplo, el pensamiento de Cassirer o Plessner). Por su parte, Blumenberg le dio a su antropología hermenéutica el nombre de metaforología, como una denominación que designa el carácter simbólico particular de las concepciones sobre lo que es el hombre y su relación con el mundo. A continuación, ahondaremos de manera general en las bases de esta metaforología y su relación con las formas cómo los seres humanos hablamos del dolor.

La comprensión que tenemos de nosotros mismos comienza con una narración. Pasamos toda la vida narrando nuestra historia, es decir, narrándonos. Es más, somos seres que se comprenden a sí mismos sólo en estas narraciones. Estas narraciones hablan, sin duda, de nuestros deseos, nuestras herencias y procedencias y, sobre todo, de nuestros más profundos temores². De estas narraciones se constituye nuestra historia.

Nosotros mismos somos una historia que hemos ido viviendo día a día. Por ejemplo, muchos de los eventos que han marcado nuestra niñez constituyen nuestras creencias o son los precursores de las

¹ Véase nota 3.

² Para explicar en qué consiste el miedo Blumenberg afirma: “Historias que son contadas para ahuyentar algo. En el caso más inocuo, pero no el menos importante: el tiempo. Si no, algo ya de más peso: el miedo. En éste se encierra tanto la incertidumbre como, a un nivel más elemental, la desconfianza. Respecto a la incertidumbre, no se funda en el hecho de que no estuviera todavía al alcance de la gente un saber mejor -que creyó tener, retrospectivamente, la posteridad. No es verdad que un magnífico saber de lo invisible -por ejemplo, de las radiaciones, de los átomos, de los virus o los genes- acabe con el miedo. El miedo es de índole arcaica, no tanto ante aquello que aún no es conocido, sino ante lo desconocido. En cuanto desconocido, no tiene nombre; y, como algo sin nombre, no puede ser conjurado ni invocado ni abordado mágicamente” (Blumenberg, *Trabajo sobre el mito* 41).

preguntas que nos acompañan el resto de la vida. En el prefacio a *Conceptos en historias* Blumenberg narra cómo una pasión de su padre le permitió entender de alguna manera cómo se genera un concepto y esto se convirtió en la pregunta que demarcó buena parte de su vida. Su padre era un fotógrafo muy apasionado, pero cuyo trabajo no había tenido el éxito esperado. Blumenberg recuerda la enorme dificultad que implicaba irse de expedición a encontrar las mejores tomas; pero esta dificultad tenía una gran recompensa, el fascinante momento del revelado. Entre frascos de líquidos, bandejas y luces rojas, empezaban a surgir de la nada colores, trazos o rostros. Parecía que por un proceso de alquimia de la nada surgía algo; pero esta aparición solo es posible gracias a la luz. Blumenberg considera que esta “transformación” se parece a la creación del universo según La Biblia, pues de la nada se crea el mundo a partir de la luz, como si la luz fuera la condición esencial de todo lo demás. Todo esto, le dio a Blumenberg una idea plástica de cómo nacen los conceptos (Blumenberg, 2003a: 28). Se puede decir que la filosofía de Blumenberg busca ser un proceso de revelado, pero en el cual sólo se puede mostrar aquello que ya está en el “mundo”.

Siguiendo a Blumenberg, las narraciones fueron parte constitutiva de las relaciones que tuvieron los hombres primitivos con la naturaleza, la realidad y lo desconocido. Cuando los humanos primitivos se asentaron en comunidades, donde algunos eran cazadores, recolectores y madres, fue necesario darle alguna explicación a la realidad, a aquello que somos y a nuestro lugar en este mundo inhóspito. ¿Por qué narrar mitos? Porque el mundo es un lugar angustioso que nos atemoriza. Para los humanos primitivos el mundo era un lugar aterrador, lleno de peligros de toda índole; por ejemplo, peligros provenientes de poderes más altos capaces de atentar contra la vida de los individuos o de las comunidades. Así las narraciones se convirtieron en el arma más eficiente para sobreponerse a los peligros de lo desconocido. Para superar de cierta manera, no del todo, esta tensión, la angustia y el miedo tuvieron que ser racionalizados; las cosas que les atemorizaban tuvieron que hacerse forzosamente familiares y lo inexplicable tuvo que explicarse, así fuera con velos o fantasías.

Para hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, como un velo, otra cosa. La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres, generando así un trato de igual a igual. Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter de inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias el significado que encierra (Blumenberg, *Trabajo sobre el mito* 13-14).

En este sentido, las metáforas son una forma del lenguaje poético que está asociada con la formación lingüística de los conceptos y que permite acceder a la realidad del mundo de manera traslaticia (Blumenberg, *Las realidades* 145). Ellas permitieron a los humanos primitivos disolver aquello que les generaba pánico o angustia, pues lo convirtieron en magnitudes que se pueden controlar, calcular y hasta regular. Los dioses y las representaciones de las divinidades fueron una forma de tratar con lo inexplicable, de poder tener alguna agencia frente a lo incontrolable y hasta poder pedirles favores a cambio de sacrificios, sangre de hermosas mujeres o masacres rituales que nos libraban de profecías que amenazaban la supervivencia del pueblo. Es decir, las metáforas permitieron acceder a lo divino desde lo más humano.

¿Las narraciones y las metáforas podrán, entonces, mostrarnos más originariamente en qué consiste la comprensión humana del mundo?

Las metáforas son un laboratorio para comprender quiénes somos nosotros. El carácter polisémico del mundo de la vida convierte a las metáforas en un principio de razón aplicado a sí mismo, pero en todo caso de razón insuficiente (Cantón, *La morfología en Blumenberg* 320). En efecto, la cotidianidad del mundo de la vida está plagada de eventos sujetos a ser comprendidos. Muchos de estos se narran de manera casi que literal, “fui a comprar el pan” o “me siento agotado por tanto trabajo”; sin embargo, cuando nos adentramos a la complejidad de estos eventos en la vida, nos vemos en la necesidad de hacer explicaciones más elaboradas, por ejemplo: “estoy agotada porque hoy tuve un día extenuante, casi no tuve tiempo ni para respirar. Me siento hecha de papel. No puedo ni sostenerme”. Ninguna de estas afirmaciones tiene la pretensión de ser literal; son metáforas que reflejan el cansancio humano, que puede ser sentido por cualquier persona. En las metáforas se exponen las referencias polisémicas que se usan en el mundo de la vida; por ejemplo: “ese árbol es una esperanza en medio de un mar de cemento” o “me siento como un roble”. En cada referencia, se reflejan las tantas posibilidades que se presentan entre los humanos para expresar cómo vemos y entendemos el mundo a nuestro alrededor. Esta es pues la función pragmática de las metáforas. En efecto, nos contamos cotidianamente anécdotas y cosas que nos pasan a cada uno; las anécdotas suelen estar plagadas de usos metafóricos de las palabras que les dan matices a las narraciones. Cada uno le cuenta al otro una versión de sí mismo, una historia no concluida de lo que cada uno es en un momento determinado, en un instante particular, y así se gana el derecho de que el otro, si lo desea, lo recuerde. Porque para nosotros solo es digno de conocer de otro aquello que lo hace particular. Las anécdotas son posibilidades de realizar y, por ello, solo son verdaderas para la vida y poseen significatividad en tanto que son posibles. La definición objetiva del hombre y de su esencia es verdadera en sí misma; es necesaria. Pero, en los humanos, lo necesario se hace irrelevante y lo realmente importante es aquello tan *solo* posible.

¿Qué muestran entonces las metáforas? La fragilidad de la existencia humana; pues, las metáforas son versiones contingentes de nosotros mismos; muestran el simple hecho de que ninguno de nosotros somos irremplazables, que llegamos a este mundo sin razón aparente y de la misma manera nos vamos de él. Así como “hoy estoy yo, mañana estará otro”. Pero esto simple es justamente la fuente de nuestro temor. Las metáforas son parte fundamental de un proceso de descarga, en el que los seres humanos y, en particular, los filósofos, suelen sumergirse. Este proceso es llamado por Blumenberg “descarga de absolutos” (Blumenberg, *Conceptos en historias* 49).

¿En qué consiste entonces esta descarga de absolutos? Para explicar cómo entiende Blumenberg la descarga del ser humano, y en particular de los filósofos, de los absolutos que lo oprimen, tomemos como ejemplo la modernidad de la filosofía. Para Descartes, el objetivo de la filosofía consiste en encontrar esas verdades claras y distintas a partir de las cuales se podría construir el edificio del conocimiento de verdades universales. Lo que debía sostener todo conocimiento posible era la verdad clara e indubitable, lejos de equívocos y de dudas. Las metáforas no son consideradas en el terreno de la filosofía, pues estas hacen parte más bien de la retórica, como estrategias para hacer de un discurso algo

más llamativo, o de la poesía para referirse a placeres, sentimientos o fantasías. En el terreno de la filosofía, según Descartes, nuestra guía debía de ser la razón. En el camino del *logos*, las metáforas son tan solo restos de ese supuesto paso del mito al *logos*. Sin embargo, algunas metáforas son elementos básicos del lenguaje filosófico por medio de los cuales se construyen transferencias o traslados en la reflexión que devienen absolutos.

Para mostrar un ejemplo de esto, podemos detenernos a grandes rasgos en la metáfora de la verdad; la que tal vez es la metáfora más poderosa. Hay una definición de la verdad que no da lugar a modificaciones extensas en su uso o que no admite metáforas para su comprensión. Esta acepción de la verdad es la usada en la Edad Media, la verdad como adecuación de los objetos al entendimiento (Blumenberg, 2003b: 50). Pero, la verdad también fue definida a partir de una metáfora, la metáfora de la luz. Una forma de comprender la verdad es como aquella luz que devela o que nos permite ver la realidad de los objetos o de los conceptos, aunque ella misma no pueda ser vista. Un ejemplo paradigmático de la metáfora de la luz la analogía entre el Sol y el Bien que se encuentra en el libro VI de la *República* de Platón y que muestra la relación entre la iluminación y la verdad; pero como éste hay otras explicaciones de la verdad que beben de la misma metáfora. Al entender la verdad como la metáfora de la luz, Blumenberg nos muestra como los humanos necesitamos descargarnos de absolutos, en metáforas absolutas³, para explicar la realidad de lo inexplicable. He aquí el carácter primordial de la metaforología de Blumenberg.

Ahora bien, volviendo al tema que compete en este artículo: ¿qué ocurre frente a una experiencia como el dolor y el sufrimiento? ¿Son necesarias las metáforas para tratar con estas experiencias?

Metáforas para versar sobre el dolor

La metáfora es un caso especial de inconceptualidad (Blumenberg, *Naufregio con espectador* 97). Las metáforas no las debemos considerar entonces como un mero recurso lingüístico para dar belleza y riqueza a un texto; pero tampoco como un nuevo recurso para definir un concepto. Las metáforas no se dirigen ante todo a la constitución de lo conceptualizable, sino que tienen además como hilo conductor las experiencias propias del mundo de la vida; como, por ejemplo, el dolor y el sufrimiento.

Durante siglos, los humanos han buscado la manera de dar explicación a fenómenos propios del mundo natural y a fenómenos del cuerpo o la mente humana. Por lo tanto, se encuentran metáforas en ciencias naturales, tanto como en la psicología y en la medicina. La producción de metáforas dentro de la psicología y la medicina ha sido particularmente abundante. Pues la búsqueda por explicar la particularidad de la subjetividad humana o de la fisiología humana ha sido algo que nos ha inquietado profundamente. Para la psicología metáforas como “tensión” o “descarga” demarcaron caminos de investigación y de conceptualización de formas de la vida mental respecto al dolor. En el caso de la medicina, metáforas

³ “Metáfora absoluta” es un término que trae a colación Blumenberg para designar los términos metafóricos que revisten conceptos; como, por ejemplo: la metáfora de la luz y la verdad. Se habla de metáfora absoluta cuando se tiene un concepto cuyo significado completo está privado para los seres humanos; y por ello, los humanos lo revisten de significaciones traslaticias, para poder versar sobre él, comprenderlo y dominarlo. Esta definición se trabajará con más detalle en el numeral 3 de este texto.

como “ataque” o “shock” han sido usadas durante largo tiempo para explicar casos patológicos particulares que ocurren en el cuerpo humano.

Un ejemplo de lo ello lo encontramos en los desarrollos de la psicología del Siglo XIX. En este momento se hizo de vital importancia explicar en qué consistía la subjetividad humana; para ello, se usaron términos como movimiento mental, procesos psicológicos o vida anímica. Haciendo un intento por conceptualizar el carácter subjetivo de la vida humana. Estos intentos se dieron de mucha índole, y fueron muy fructíferos en los años de formación de la psicología como disciplina autónoma. Un ejemplo notable es el caso de Alexander Bain (1818-1903), autor del texto *The Senses and the Intellect* (1855) citado innumerables veces. En este texto, Bain introducía la metáfora de la batería volcánica y del sistema telegráfico para explicar la fisiología y el funcionamiento del sistema nervioso (Fragio, 2016: 22).

El uso de estas metáforas tuvo consecuencias relevantes para el quehacer de la disciplina. Por lo tanto, no era de extrañar, en el caso de Bain, que se creyera encontrar una relación entre el tamaño de la cabeza y la cantidad de energía disponible, como ocurría en la electrostática y la electrodinámica.

De una forma bastante explícita se transitaba desde una metáfora instrumental ordenada a ilustrar las condiciones físicas del cerebro a toda una conceptualización fisicalista de los procesos intrapsíquicos. El empleo de esta metáfora conlleva todo un universo conceptual susceptible de ser transferido al estudio de los fenómenos psicológicos. Categorías como “fuerza”, “tensión”, “descarga” o “energía” empezaban a emplearse con profusión para entender las realidades mentales. Incluso cuestiones bastante manidas como el problema del libre albedrío adquirirían, por medio de esta trasposición metafórica, una modificación histórica sustantiva: ¿es compatible el sistema abierto de la voluntad con el sistema cerrado de la energía⁴? (Fragio, 23)

El dolor no ha estado ajeno a una explicación metafórica. Un ejemplo de esto se ve con claridad cuando se habla de “fibras nerviosas”, éstas se consideran análogas al cableado telegráfico instalado en las líneas de ferrocarril:

La disposición [del sistema nervioso] puede ser vista como el sistema de un tren. Las diversas masas nerviosas centrales son como las múltiples estaciones en donde los trenes dejan y toman a cierto número de pasajeros, mientras que algunos de ellos no se apean hasta el final. Los cables telegráficos pueden servir para representar con exactitud aquello que tiene lugar en el cerebro. Un conjunto de cables puede ser llevado desde la estación de Londres a la de Liverpool y otro puede acabar en otras estaciones, pero de una misma estación receptora pueden surgir nuevos cables para otras estaciones, de manera que hay conexiones completa y perfectamente independientes que se mantienen entre dos estaciones que están a lo largo de la misma línea. (Fragio, 25)

Como vemos, una explicación metafórica permite mostrar la complejidad del sistema nervioso central, en este caso. Pero no sólo eso, esta explicación conlleva soluciones a problemas o patologías que tengan que ver con el sistema nervioso central o con sintomatologías que se relacionen con éste. Así, el sistema nervioso puede ser comparado con un órgano que permanece con constante carga, dispuesto a dirigirse a

⁴ Véase el texto de Boring, E. *Historia de la psicología experimental* (1929). México, Trillas, 1985, p. 258.

cualquier dirección, dependiendo de las teclas particulares que sean tocadas. El estímulo de nuestras sensaciones y sentimientos tan solo determina el lugar de la descarga. Pero, si hay una “ruptura” o un “daño” se genera un tipo de corto circuito, un choque eléctrico, que genera dolor. La metáfora del “corto circuito” o el “shock” permite comprender la experiencia de dolor como un tipo de descarga originada en una determinada patología. Esta vía de conceptualización del dolor determina explicaciones y caminos de tratamiento.

Cabe aclarar que afirmar que el conocimiento médico o el conocimiento de la psicología está entramado en metáforas, no quita rigor a estas disciplinas. Anteriormente, se ha hecho mención del término ‘explicación’ sin mayores distinciones; sin embargo, la metáfora pretende ser una explicación, que tiene entre sus posibilidades obstaculizar la explicación verdadera del fenómeno. Según Bachelard, por ejemplo, se debe probar que las abstracciones despejan el espíritu, lo aligeran y lo dinamizan, no que enturbian con formas polémicas la comprensión (10). Lo que se muestra acá es el carácter puramente humano y contingente de cada una de ellas.

Las metáforas entran nuestra conceptualización de la realidad y de nuestra vida anímica. En particular, nos da un camino de comprensión de las experiencias de dolor. Sin embargo, el dolor tiene un aspecto en el mundo de la vida que no se reduce a las metáforas mencionadas anteriormente. ¿Qué ocurre en mí cuando siento un intenso dolor? ¿Cómo es posible vivir las difíciles experiencias de dolor? ¿Quién es aquel que sufre dolor? Las experiencias de dolor y sufrimiento se narran, se cuentan a otros. La vida humana tiene un aspecto social fundamental, que se fundamenta en un mundo entramado por el lenguaje. Todo lo que es susceptible de ser comprendido es lingüístico (Gadamer, 223). Las comprensiones sobre los asuntos más íntimos del ser humano suelen distanciarse del lenguaje literal y anidarse en formas metafóricas; pero no solamente las psicológicas que se expusieron anteriormente. La experiencia del dolor trastoca la existencia humana, y por ello no es abarcable simplemente a partir de conceptos o tratamientos. Siempre queda algo por fuera.

Las experiencias del dolor y del sufrimiento necesitan poder ser compartidas con otros, contadas a otros para sobrellevarlas. Pero, ¿cómo podemos comunicar experiencias tan íntimas y, a primera vista, eminentemente subjetivas? Hay experiencias que, por ser eminentemente íntimas, sólo pueden ser vividas en sentido literal por el sujeto que las padece; sin embargo, hay otra manera de comunicar (hacer común) a otros fenómenos de esta índole. La propuesta que sostendremos a continuación es que, en las metáforas, al ser una forma traslaticia de tratar con los fenómenos humanos, se encuentra el rasgo fundamental de la delegación. El fenómeno de la delegación, que expondremos en la próxima sección, es dónde se hace evidente que las experiencias de dolor tienen un ámbito social y pueden ser contadas y narradas a otros, no literalmente sino gracias a una forma traslaticia del lenguaje. Además, consideramos que éste no es un rasgo menor de la experiencia del dolor y el sufrimiento, sino que permite precisamente hacerlos vivibles en la existencia.

El fenómeno de la delegación

Una de las tesis más fuertes de la filosofía blumenberguiana consiste precisamente en que ser hombre es descargarse de absolutos. Para Blumenberg, estamos inmersos en el absolutismo de la realidad. Esto significa que la realidad tiene un carácter omnipotente, soberano, que nos sobrecoge por completo; pero, al estar inmersos en ella, ésta nos es indiferente. Si queremos autoafirmarnos en nuestra propia existencia, debemos entonces distanciarnos de esta indiferencia de la realidad, afirmarnos en la existencia y, en último término, sobrevivir. Ahora bien, de todos los mecanismos con los que cuentan los humanos para descargarse de absolutos, las metáforas son el mecanismo por antonomasia de este descargarse que nos distancia de la realidad más radicalmente.

La metáfora cuando es absoluta reviste de significado a un concepto que estaba privado de sentido para los humanos, como el caso de la metáfora de la luz. El ser humano descarga el absolutismo de la realidad a través de metáforas absolutas, que lo alejan del peligro que significa la realidad. Así pues, cada imagen del mundo que los humanos han realizado para darle sentido a la realidad, a fenómenos inexplicables o a su propia existencia desprovista de sentido está sostenida en metáforas absolutas. La función pragmática de las metáforas absolutas es pues la que mencionamos anteriormente, propiciar el distanciamiento del absolutismo de la realidad (Blumenberg, *Paradigmas* 150; Durán, 108). Es importante aclarar que no hay una metáfora absoluta única. Siempre habrá una pluralidad de metáforas absolutas; por esta razón, ella misma no podrá convertirse en una realidad absoluta, no existe el peligro de darle al ser humano un mecanismo que dependa de algo externo a él mismo para autoafirmarse. Podemos ejemplificar muchas metáforas: el giro copernicano como la metáfora del puesto del hombre en el cosmos, la navegación y el naufragio como metáforas de la existencia o la risa de la muchacha tracia como metáfora de los filósofos que por pensar en lo desconocido se olvidan de sus propios pies. Cada una de estas metáforas muestra como aspectos no conceptualizables en su totalidad de la realidad son representados por medio de un lenguaje traslaticio. Lo relevante de estos ejemplos es que cada una de estas metáforas puede modificarse, esto es, puede ser sustituida por otra. Las metáforas abren entonces al hombre mundos posibles, le permiten vivir en más de un mundo.

Las metáforas son pues figuras literarias que intentan tener realidad. Esto no significa empero que quieran explicarnos en qué consiste la realidad, sino que a partir de imágenes procedentes de nuestro mundo de la vida nos hablan de cómo somos nosotros. Gracias a este descubrimiento, Blumenberg planeta nuevas fronteras para la metaforología en su conexión con la antropología. La metaforología en un comienzo estaba propuesta como una versión genealógica de los conceptos, una búsqueda de la raíz de esos conceptos que nos permiten comprender la realidad, tales como, el concepto de verdad, de existencia, de conocimiento o de mundo. Sin embargo, con el paso de los años, Blumenberg hizo un énfasis en la metaforología; de tal manera que se revela en ella el culmen de la comprensión de sí mismo. Ya no se trata simplemente de la génesis de los conceptos, sino de los conceptos como algo inserto en el mundo de la vida de los hombres. Este giro muestra su búsqueda radical de querer derrocar los absolutismos, incluso el absolutismo de la metáfora absoluta. Lo anterior se puede sintetizar en dos aspectos:

- i) Si se quiere profundizar en todo lo inconcebible que se encuentra a diario en la vida, la objetivación teórica no es una buena herramienta. Sin embargo, la metáfora tampoco es algo natural en el mundo de la vida; para que haya metáforas se necesitan de otras expresiones lingüísticas (anécdotas, fabulas, glosas, entre otras). Por ello, es necesario que no se limite a los usos metafóricos para la formación de conceptos, sino que se tomen las metáforas como hilo conductor hacia el mundo de la vida, insertándolas en el amplio horizonte de una teoría de lo inconcebible (Blumenberg, *Naufragio con espectador* 97). El giro hacia el campo de lo inconcebible puede interpretarse como una profundización en posiciones anti-absolutistas que va incluso en contra hasta del absolutismo de la metáfora. La historia narrada con la metaforología de la primera época del pensamiento blumenberguiano deja paso a historias fragmentadas y a una multitud de historias individuales (Wetz, *Hans Blumenberg* 12; Cantón, *La morfología en Blumenberg* 318).
- ii) Es necesario un tratamiento más directo de las cuestiones antropológicas en cambio de una búsqueda de la historia de las ideas; es decir, Blumenberg busca una comprensión genuina de las cuestiones puramente humanas, contingentes y concretas; distintas de las absolutizaciones propias de la filosofía tradicional. En este contexto, es posible entonces afirmar que la elaboración de la comprensión de sí mismo es un hilo conductor muy importante de la filosofía de Blumenberg, tomado distancia de las concepciones filosóficas eminentemente metafísicas.

La metaforología es pues una elaboración de una comprensión de sí mismo a partir de los datos antropológicos que Blumenberg obtiene al examinar las comprensiones de sí. Las comprensiones que lo humanos tienen de sí mismos no son claras y transparentes, sino que están atravesadas por fenómenos incomprensibles e inconcebibles. Por ello, el hombre puede preguntarse por sí mismo, porque no es transparente para sí, porque tiene una corporalidad que es el fundamento de toda actividad simbólica y lingüística. Gracias a ello, la fenomenología se transforma en antropología, cuando asumimos ese fundamento corporal y humano de nuestra realidad, es decir, cuando se reconduce la racionalidad a la corporalidad finita del hombre. Ya no habría entonces idea de incondicionado. Ya el punto de partida es la contingencia humana, finita e imperfecta. Las metáforas anteriormente mencionadas, como formas de lo inconcebible, nos dicen cómo somos en tanto humanos, porque los productos humanos son proyecciones de la experiencia vital, proceden del mundo de la vida en tanto experiencia. Así, las metáforas son la mejor ejemplificación de las formas de lo inconcebible. Además, la metáfora es un modo de comprensión de conexiones entre cosas alejadas entre sí, mostrando de forma inesperada, la riqueza de referencias polisémicas que están intrínsecas en el mundo de la vida (Cantón, *La morfología en Blumenberg* 320).

Las anécdotas se convierten ahora en experimentos antropológicos, que constituyen un momento filosófico auténtico. La metaforología es la filosofía viéndoselas con lo inconcebible, con lo particular, con lo puramente posible. Los experimentos de esta antropología tratan de temas vitales para los humanos que no caben en los conceptos absolutos. Al narrar, el hombre ilumina zonas de su vida que hasta entonces no habían sido exploradas. Al ponerlas en historias, en anécdotas, los humanos ganan en vida y la apropiación de esas historias es un nivel de apropiación superior. La comprensión de lo humano de la metaforología tiene la forma del “ver” (Cantón, *La morfología en Blumenberg* 324). En este aspecto se ve a un Blumenberg

profundamente fenomenológico, pero lejos de los absolutos. Sigue en la búsqueda de tener una intuición fenomenológica, de ver el objeto o una perspectiva de éste, pero sabe también que no es posible tenerlo en su totalidad como una experiencia única. Por ello, la fenomenología en Blumenberg es ahora antropológica, y consigue el propósito de visualizar el objeto de la única manera posible, con metáforas, que son la imagen frente a la abstracción del concepto, y no pueden ser más si se quiere mantener el carácter de posible del objeto. Las metáforas muestran; no dicen (Blumenberg, *Paradigmas* 61-62).

Para Blumenberg, la antropología parece ser anterior a la teoría del conocimiento o a la problemática acerca de cómo se adjudica la razón a los seres vivos. Narrar acerca de nuestro lugar en el mundo, en el universo y acerca de cuál es su particularidad es algo previo. Sin embargo, el ser humano tiene un aspecto extremadamente episódico en el tiempo del mundo (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 366), pues la historia del ser humano es insignificante en comparación con el tiempo del mundo y más aún con el tiempo del universo. Lo único que hace particular al ser humano es la extrema improbabilidad de su existencia, de la cual sólo podemos inferir que somos fruto del azar y dejaremos de existir en algún momento. Esta idea es solo un ejemplo de cuán azarosa es nuestra existencia. En efecto, nadie es indispensable en el orden del mundo, y el paso de unos y otros es parte de la realidad de la vida.

Que todos somos sustituibles se sigue, es cierto, de la idea de igualdad; pero es también una consecuencia escandalosa de este principio para quién está obsesionado por llegar a ser insustituible. Para lograr esto, hay que cumplir una condición paradójica: solo se puede ser insustituible al precio de ser superfluo (Blumenberg, *La posibilidad* 137).

Sustituibles somos todos, y tenemos experiencia de ello en cada segundo. Sin embargo, cada uno de nosotros queremos ser insustituible; queremos ser únicos y singulares. De esta fractura en la existencia, del ser sustituible y buscar no serlo, surge la idea de representabilidad (Blumenberg, *La posibilidad* 137). Aquel que quiere ser insustituible no tiene que hacer él mismo aquello para lo que está dispuesto, sino que puede traspasar el mando. Es decir, delegar para que otros hagan lo que él mismo ha hecho durante su vida, pero como algo que toca a otros. Veamos un ejemplo:

Entre las anécdotas de Wrangel⁵, las que más le gustan a Fontane⁶, como es comprensible, son las acontecidas en Ruppín (aunque su responsabilidad como historiador le obliga a decir: “también se nombran otras ciudades”). Y la oportunidad para contarlas ha de tenerla uno de sus “héroes”, por ejemplo, uno del linaje de los últimos dueños de castillos en “Los cinco castillos” de Liebenberg: El conde Philipp de Eulenburg-Hertefeld, que, como oficial ayudante de Wrangel, ya había tenido que representarle cuando éste le envió a la batalla como si se tratara de morir en lugar suyo. Es en ese momento cuando el principio de la delegación se convierte en algo serio. Al margen de la *campaña danesa*, su cara más risueña la mostró precisamente en Ruppín, en una inspección de las

⁵ El barón Ferdinand von Wrangel (1797 – 1870) fue un oficial naval y explorador del ártico ruso, descendiente de una familia noble alemana del Báltico.

⁶ “Fontane (1819 – 1898) es considerado el más importante representante del realismo literario en Alemania. Fontane “percibe, acercándose así a Tolstoi, que sus conflictos destacan con tanta más fuerza y autenticidad cuanto más son protagonizados por seres humanos normales” (G. Lukács, *Realistas alemanes del siglo XIX*, 1970, 340-341).

tropas en guarnición. Los rupineses habían colocado a la flor de sus muchachas en tres filas: las más bellas, naturalmente, delante. Wrangel besó a toda la primera fila y dijo después señalando al resto: “Eulé, sigue besando”. (Blumenberg, *La posibilidad* 137)

Wrangel, aquel que era considerado como el insustituible, pudo dejarse representar. A pesar de que Wrangel y Philipp son, en definitiva, personas diferentes; en este caso ninguna de las muchachas rupineses de la segunda y la tercera fila escatimó o se enfadó por el cambio. Porque Philipp fue a quién se le delegó continuar con el camino de Wrangel, quién continuó besando. El fenómeno de la delegación es constitutivo del ser humano. Esto se traduce en que la vida del ser humano se transforma en invivible en absoluta soledad. Las personas necesitamos de otros para poder vivir. Esto se ve claramente en ejemplos de la vida cotidiana: cuando los padres les cuentan historias a sus hijos como forma de delegar una tradición; cuando los miembros del ejército representan la autoridad que les ha sido delegada por un estado o cuando compartimos con un ser querido nuestras tristezas y angustias como forma de delegar en otro de alguna manera el peso de la vida y los momentos de dolor. ¿Cómo debe, entonces, caracterizarse el fenómeno de la delegación del dolor? ¿Tiene acaso algún atributo especial?

El consuelo como ejemplo del fenómeno de la delegación

El fenómeno de la delegación se ve más patentemente en el consuelo. Cuando una persona sufre la pérdida de un ser querido u ocurre un evento en su vida que le genera profundo dolor, surge en él una profunda necesidad de consuelo, que se traduce en la búsqueda de refugio en otras personas, en la búsqueda de hacer, de alguna manera, público el dolor para que otros nos acompañen. La búsqueda de consuelo es algo muy propio de los seres humanos, es análoga a una petición de ayuda. Pero éste fenómeno es muy particular. Cuando pedimos consuelo no buscamos que el dolor se vaya, pues el dolor de la pérdida sigue presente, no se elimina el sufrimiento; pero de alguna manera los otros toman parte de ese dolor, del que en términos reales no pueden participar (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 467). Al igual que en la forma traslaticia de la metáfora, el consuelo es una forma de trasladar a otro el dolor concreto e íntimo. En este momento ocurre un acto de delegación, parece que se delega el sufrimiento. Esta delegación permite que el dolor sea *más vivible*.

El consuelo se basa en la capacidad general del humano de delegar, de no tener que hacer y de estar a cargo de él mismo y él solo de todo lo que le incumbe y le toca. Es que no solo la función pública en sentido estricto, sino las funciones en general, también las más íntimas, pueden delegarse (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 467).

En este sentido, la delegación no es simplemente del orden político, sino también del existencial. El fenómeno de la delegación y del consuelo tiene a su vez una cara antropológica. El consuelo y la delegación no son sólo una renuncia a vivir cosas que no queremos o una entrega a otras manos de aquello que queremos cambiar o dejar de hacer. La delegación muestra radicalmente que el ser humano “no tiene ningún remedio” (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 467). Es decir, el ser humano no es sólo un ser al que le acontece el sentir dolor, sino que está predispuesto a sentir dolor más allá de lo explicable

por los fenómenos naturales. En efecto, los humanos, como los animales, son capaces de sentir dolor. El dolor es algo necesario que ocurra en el desarrollo normal de los procesos orgánicos. Sin embargo, aquel ser humano que necesita de consuelo, que necesita de otros para sobrellevar su dolor, no puede huir de su propio dolor, aunque lo desee. Que el ser humano no tenga remedio significa que en todo lo esencial a su vida no se le puede proporcionar nada desde afuera (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 468). No es posible que alguien le diga a otro cómo ser feliz o cómo librarse de un dolor, pues estos corresponden a procesos puramente singulares que ocurren en cada uno de nosotros, en la medida en que son esencialmente individuales. El dolor es siempre mi dolor, aunque tengo como correlato inmediato el dolor de otro. En esto consiste la posibilidad singular, sin la cual se podría vivir. Por esto el consuelo permite que alguien sobrelleve su infelicidad, pero no la acaba o la soluciona. El consuelo comparte con la metáfora el carácter traslaticio del acceso a la radicalidad de la experiencia del dolor. De la misma manera que la metáfora nos libra del peso del absolutismo de la realidad, el consuelo nos libra del peso del sufrimiento sobre nuestra existencia concreta. Consuelo y metáfora tienen asidero en la naturaleza contingente del ser humano; pues la realidad se impone de manera absoluta y radical; y el ser humano debe transformarla, trasladarla en palabras, para hacerla más vivible.

El consuelo no resuelve nada, pero permite a las personas distanciarse de aquello que los conmueve. En efecto, cuando se consuela no se modifica nada, tan solo se aleja de la realidad que lo aqueja o de aquello que no quiere enfrentar de una vez. Igualmente, hacer promesas apelando a un futuro desconocido es una forma de consuelo, pues se aplaza el tener que afrontar uno u otra realidad. Sin embargo, el fenómeno del consuelo puede entenderse en términos positivos. Cuando alguien busca ser consolado, busca un camino para alejarse de la realidad que lo aqueja. Dicho esto, podemos entonces inferir que el ser humano tiene entre sus posibilidades la posibilidad de alejarse de la realidad, de distanciarse del mundo y de los padecimientos de la vida para tomar un respiro y poder así continuar. Esta es la función que tiene, para Blumenberg, la teoría y con ella las metáforas.

El dolor no es algo comunicable por naturaleza. Cuando se comunica un estado de dolor, se dice algo tan particular que no se puede garantizar que el otro entienda lo que le están diciendo. Pero esta imposibilidad de objetivación no significa que no debemos hablar de ello; sino que, frente a las expresiones de dolor, las expresiones de consuelo no deben tomarse en sentido literal sino en un sentido traslaticio. Por ejemplo, cuando alguien afirma que se comprende el dolor por el que otro está pasando, éstas son afirmaciones aproximadas, que manifiestan más que su sentido literal una aproximación, gracias a la imaginación, al sentimiento de la otra persona, manifestando un profundo respeto por la individualidad del dolor de cada uno. Dicho esto, podemos inferir que tanto delegación como consuelo son fenómenos eminentemente metafóricos y sólo pueden expresarse lingüísticamente a través de metáforas.

¿Por qué hablamos del consuelo? Porque en el consuelo, el ser humano se muestra como un ser vulnerable. Vulnerable al necesitar de la atención de otros. Vulnerable a las dolencias, las pérdidas y las despedidas. Los fenómenos del consuelo y de la delegación pueden ser formas de acceso a la realidad humana desde la posibilidad primitiva de convertir en metáforas la realidad. Al acercarme a otro para darle consuelo y compartir de cierta manera su dolor, me valgo de metáforas para reconocer su dolor en mí,

para acercarlo a mi historia y, con ello, que sea posible dejar descansar la vulnerabilidad que al otro aqueja, es decir, tejo un puente entre el sentimiento del otro, su dolor, y el mío, la representación que tengo del dolor del otro. Dicho esto, podemos concluir que la analítica existencial⁷ no es posible en el terreno contingente de lo puramente humano. La comprensión que la filosofía de mediados del siglo XX ha tenido de la existencia omite un análisis detenido de los miedos que constituyeron las narraciones acerca de los fenómenos del mundo, es decir, la descripción de la contingencia humana que nos hace sustituibles. Por otro lado, pasa por alto el sufrimiento y los dolores de la vida, de la pérdida de las personas que amamos y, con ello, de la capacidad que tendríamos de acompañar a otros en sus dolores y en sus alegrías. Por lo tanto, si queremos tomar como punto de Arquímedes de la filosofía al ser humano, debemos comprender, a ciencia cierta, cómo es posible que aún siga sobreviviendo el ser humano. El ser humano es vulnerable, temeroso de aquello que no conoce; por ello, todas las explicaciones del mundo parten y partirán de la contingencia de sus narraciones y de la necesidad de metáforas para explicar el mundo a su alrededor, para contar historias de vida y para acercarnos y vivir con otros y no perecer en lo puramente inmediato.

Los humanos en su humanidad delegan. Delegan los más profundos dolores, las angustias, los miedos, las alegrías y también las responsabilidades. La delegación constituye la estrategia puramente humana frente al hecho de ser necesariamente sustituibles, de ser un episodio más en el tiempo del mundo. La búsqueda de consuelo es, por tanto, la muestra más clara de que los humanos buscamos delegar hasta los más íntimos dolores, para así hacernos la vida más vivible. Ciertamente, tal cosa como la angustia, como la apropiación auténtica de mi ser en su integridad y en su totalidad, es imposible de ser vivida directamente, a no ser que sea delegada. Ésta es la historia de nuestras vidas. Somos herencia de nuestros padres, de nuestros abuelos y de los padres de estos. Somos aquel que rescató a una mujer de su tristeza, porque otro le rompió el corazón, somos las historias de otros que contamos con nuestra boca, somos aquel que va sentado en tren o el que espera que aquel se baje para poder sentarse. Somos un uno fácticamente, pero delegación de otro en nuestra historia. Somos la historia que alguien ya empezó a escribir y nosotros debemos escribir la parte que sigue, así como nuestros herederos continuaran esta tarea. Somos el dolor de otros, somos miedos de otros, y nuestros miedos los hemos dado en delegación a otros para que los vivan por nosotros.

En conclusión, el dolor es comunicable siempre en sentido metafórico; pero la comunicabilidad del dolor es fundamental para hacerlo vivible. Así, siguiendo el proverbio sueco: “una alegría compartida vale por dos y una pena compartida vale por la mitad”.

⁷ “Analítica existencial” es un término usado por Martin Heidegger en su obra *Ser y tiempo*. Ese término denota la forma original como el existente o *Dasein* se encuentra en el mundo, rodeado de objetos y de otros entes. Esta relación no es simplemente una ubicación espacio-temporal a secas; sino que se fundamenta en una relación de significatividad necesaria entre el *Dasein* y el mundo. (Véase Heidegger 155-ss.)

Obras citadas/Bibliografía

Referencias primarias

- Blumenberg, H. *Naufragio con espectador*. Madrid: Visor, 1995.
- Blumenberg, H. *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.
- Blumenberg, H. *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
- Blumenberg, H. *Conceptos en historias*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.
- Blumenberg, H. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Blumenberg, H. *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Blumenberg, H. *La risa de la muchacha tracia*. Valencia: Pre-textos, 2009.
- Blumenberg, H. *Descripción del ser humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Referencias secundarias

- Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*. México D.F.: Siglo XXI, 1985.
- Cantón, C. Blumenberg versus Heidegger: La metaforología como destino del análisis existencial. *Anuario Filosófico*. 38(3), 2006, pp. 725-746.
- Cantón, C. *La metaforología en Blumenberg como destino de la analítica existencial* (Tesis doctoral). Universidad Complutense, Madrid, 2004.
- Cardona, F. (2006). La formalización de la culpa y la ontología del a *privatio boni* en Ser y Tiempo. En Cardona, F. (Ed.). *El testimonio del pensar*. (125-146). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Cardona, F. “La muerte me mantiene despierto. De la analítica heideggeriana a la plástica beuysana”. En Baró & Pinilla. (Eds.). *Pensar la vida*. (35-68). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003.
- Durán, L. “Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg”. *Revista de Filosofía*, (35), 2010, 105-127.
- Escudero, J. “Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”. *Thémata, Revista de Filosofía*, (39), 2007, pp. 365-368.
- Escudero, J. *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico*. Madrid: Editorial Herder, 2009.
- Ferraria, M. *La hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- Fragio, A. *Metáforas de la subjetividad en la psicología del siglo XIX*. Ariccia: Aracne editrice, 2016.
- Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Másmela, C. *Martin Heidegger: el tiempo del ser*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Rabe, A. “Muerte” y “morir” en Leo N. Tolstoi y Martin Heidegger. En Baró & Pinilla, (Eds.). *Pensar la vida*. (99-132). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003.
- Rivera, J. Un vacío en Ser y Tiempo. En Cardona, F. (Ed.). *El testimonio del pensar*. (73-88). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- Safranski, R. “Filosofar no es más que saber principiar. Heidegger como principiante”. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana de México*, 31, (92), 1988, pp. 174-196.
- Safranski, R. *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Ediciones Pensamiento, 2007.

Volpi, F. “Ser y Tiempo: semejanzas con la Ética Nicomaquea”. *Signos filosóficos*, 3, (16), 2006, pp. 127-147.

Wetz, J.F. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo,

Crisis en cuanto al sentido de ser en el mundo (o aburrimiento)

Reynaldo Padilla-Teruel

100344169@alumnos.uc3m.es

Resumen: En este artículo se muestra la privación de sentido y significado como lo que la persona aburrída siente y experimenta en su vida fáctica cuando está aburrída. Esta privación de sentido y significado en la vida del aburrído es vista como una crisis que experimenta y sufre en su aburrimiento. Desde una hermenéutica propia del aburrído como el “quién” del aburrimiento se traza una vía intuitiva de su vivencia fáctica.

Palabras clave: aburrimiento, apatía, inapetencia, indiferencia, insignificancia

Abstract: In this article is shown the privation of sense and meaning as to what the bored person feels and experiences in his factual life when in boredom. This privation of sense and meaning in one’s bored life is seen as a crisis that is being experienced and suffered while in boredom. From a proper hermeneutical standpoint of the bored one as the “who” of boredom an intuitive way is traced to the factual lived experience.

Keywords: apathy, boredom, inappetence, indifference, meaninglessness

Introducción

Visto como temple anímico, el aburrimiento se presenta como algo que nos sale al paso en la vida contemporánea e impregna la cotidianidad con un carácter de pesadumbre e introspección que, en apariencia, se muestra como algo oscuro y desagradable. Es común que nuestra relación con el aburrimiento sea repelerlo y mantenerlo lejos (Heidegger, 2015), aun más en una sociedad que depende enérgicamente de los placeres inmediatos, móviles y momentáneos. Aquello que dura no es ya la satisfacción. Más dura la profunda insatisfacción de vérselas ocupado –no con la ocupación en sí– sino con la búsqueda de ocuparse entretenidamente. Esta búsqueda de un entretener, curiosamente nos entretiene, esto es que ni nos ocupa, ni nos libera del todo. Más bien, nos [re]tiene a medias. De aquí que podamos afirmar que esta afanosa y contemporánea búsqueda de –no solo entretenerse– sino de estar entretenido en todo momento, demuestra que en el fondo de nuestras vidas yace un aburrimiento tan irremediable como la finitud de nuestra existencia misma.

El aburrimiento es, según expuesto, una crisis de sentido en cuanto a nuestro contemporáneo ser-en-el-mundo. La disputa gira en torno al qué hacer con mi tiempo, al quehacer del tiempo que soy. A penas se trata aquí sobre el tiempo que creo o no tener o sobre el tiempo que creo o no desperdiciar. Se trata, pues, de pensar el sentido de nuestras vidas como el contenido del tiempo mismo. El tiempo no ocurre, no arranca, si no es solapado a todas y cada una de las vivencias que lo hacen encenderse en llamas y consumirse. Estar aburrido es aquí una crisis del sentido del tiempo que somos.

En sentido fenomenológico, podemos decir que el aburrimiento es aquello que sufro cuando siento que se me niega el mundo y que yo mismo me niego a él, porque estoy apático debido a la falta de significancia e interés de mi ser-en-el-mundo y de la existencia en general. Así expuesto, el aburrimiento es un involucramiento privativo con el mundo en tanto el mundo se me niega y me niego yo a él. Involucramiento insuficiente con el mundo que refleja una crisis en cuanto al sentido de la vida que se vive. Una vida aburrida.

Queremos, a continuación, seguir el decurso fenomenológico de lo que el aburrido siente y experimenta. En el primer apartado de este artículo, sentaremos las bases que hacen posible trazar una vivencia inequívocamente percibida que permita captar la expresión de lo aprehendido hermenéuticamente, cuando decimos estar aburridos. El aburrimiento es un temple de ánimo y como tal lo siento, pero también es un fenómeno que me ocurre y al cual estoy sometido, y como tal lo interpretamos para así entenderlo, habitarlo y poder expresarlo. Se propone entonces una hermenéutica del fenómeno del aburrimiento según su intuición de la viva experiencia. Aquí se busca interpretar el aburrimiento no sólo como concepto o experiencia, sino señalar su vivencia particular. La intuición nos permite que en vez de ser el aburrido un “qué”, sea propiamente un “quién” que se abra a una relación hermenéutica consigo mismo. El quién del aburrimiento es el aburrido mismo. Entonces, se puede afirmar que aquí se hace una hermenéutica del aburrido. En su apatía, el aburrido se vincula insuficientemente con el mundo y su cotidianidad refleja tal insuficiencia. De esta manera, la experiencia hermenéutica del

aburrido se entiende, también, como una experiencia hermenéutica insuficiente. Se verá porqué más adelante.

El segundo y tercer apartado, muy asociados entre sí, elaboran conjuntamente el vacío que vive el aburrido. Mientras que en el segundo apartado discutimos la apatía desde su relación con la indiferencia en el análisis del aburrimiento hecho por Heidegger, en el tercer apartado expongo la apatía desde su doble manifestación y cómo todo ello se relaciona con la inapetencia, y no ya con la indiferencia. Al fin y al cabo, ambos apartados arrojan luz sobre la diferencia entre el vacío que deja un *ser-anulados* y el vacío que deja una vida insignificante ante una crisis de sentido.

Si bien le dedicamos una amplia cantidad de páginas a examinar parte del análisis heideggeriano del aburrimiento, no por ello nos quedamos en su mismo ámbito. Aunque reconocemos la importancia fundamental de lo que pensó Heidegger sobre el aburrimiento, llega el momento en que la propia investigación nos lleva por otros caminos. Aquí asumimos el punto de partida de Heidegger en cuanto a que el aburrimiento es un temple anímico o estado de ánimo. Es por esto que lo consideramos como una afectación de la existencia (Dasein) y no como una mera emoción o proceso psicológico que se reclama desde cierta subjetividad. Esto significa que cuando procuramos por el “quién” del aburrimiento, no se procura por un sujeto en calidad de ser humano volátil y antropológico, sino que preguntamos por la estructura existencial primigenia de un modo de ser al cual le va el aburrimiento. Claro está que Heidegger tampoco estriba su análisis de manera antropológica, más bien éste eleva el aburrimiento a temple de ánimo fundamental y original para la filosofía. Y justamente, este es el camino que rechazamos. No porque pensemos que el aburrimiento no sea original ni fundamental para nuestra existencia, sino porque entendemos que no solo es el aburrimiento, sino los temples de ánimo en su aperturidad, lo que nos mueve hacia un pensamiento filosofante. O sea que, no es el aburrimiento el único temple de ánimo fundamental y original para la filosofía. Algo que también se puede observar previamente en Heidegger, ya que en *Ser y tiempo* (1927) el temple de ánimo fundamental lo fue la angustia. En cuanto a este asunto, vale decir que lo que impulsa al aburrimiento como temple o estado de ánimo del Dasein es su estructura de ser-en-el-mundo, mientras que aquello que impulsa la angustia en el Dasein es su ser-para-la-muerte. Lo importante aquí es destacar que habrán momentos en nuestro análisis en que iremos andando por donde ya anduvo Heidegger y habrán otros momentos donde iremos paralelamente, detrás o frente a él.

Ya en el último apartado se confronta la problemática hermenéutica de la inapetencia que sufre el aburrido ante la interpretación y reflexión de aquello que le afecta. Se discute la cuestión del aburrimiento y del aburrido en la propia dinámica de su acontecer y en el cómo se interpreta aquello que [me] aburre que soy yo mismo.

El mundo aburre

Nuestras relaciones son en el mundo y con el mundo; y se ejecutan mediante intuición, interpretación, entendimiento y significado. El aburrido siente una relación insuficiente con el mundo a nivel de

significado, o siendo más preciso, siente una insuficiencia en cuanto a su significancia. En este apartado expondremos como el aburrimiento debilita o anula la significancia del mundo.

Cuando hablamos de la significancia del mundo no queremos indicar que para el aburrido el mundo sea insignificante en tanto cosa u objeto sin significado ni valor semántico, sino que el mundo es insignificante en tanto no produce ningún significado para la vida del aburrido, en tanto no lo estimula a tener una existencia significativa. La significancia de mi existencia no depende solo del mundo, pero tampoco éste emplaza mi voluntad a una búsqueda activa de significancia. Para el aburrido, el mundo no invita a nada. Uno pierde el interés en su propia existencia cuando siente que el mundo, a pesar de ser el lugar de todas nuestras actividades humanas, no estimula a nada. El mundo es también insignificante porque ya no me interesa. A esta pérdida de estímulo la llamamos inapetencia porque no sólo hace referencia a la ausencia de estímulos, sino que la inapetencia deja manifiesto también que, aunque haya estímulos, éstos no son ya de mi interés. Inapetencia es aquí estar vacío de interés.

La inapetencia del aburrido no es el simple reposo del deseo, porque el deseo no se detiene; tampoco lo es de la razón, porque la razón siempre insiste. Cuando decimos que la inapetencia es estar vacío de interés, no queremos decir con ello que ya no haya cosas interesantes, sino que lo que hay es descartado, es decir, no se me hace ahora interesante (inter-es-ante: “inter” de entre, “es” de lo que es, de lo que hay, y “ante” como ente. Interesante: lo que hay entre el ente. Cuando algo es interesante, lo es precisamente porque se reconoce que hay algo entre el ente y yo, algo a modo de relación y correspondencia; cuando no, hay un vacío que se hace notar y hace presencia). Sin los estímulos deseados, nada del mundo me es interesante, y si no hay interés en nada, ninguna actividad podría realizarse significativamente. En este sentido, el vacío que queda cuando no hay interés, es un vacío de significado; un vacío de significado en el mundo de la vida. Este vacío de significado es lo que vive el aburrido en su cotidianidad.

De todas las actividades que procuramos llevar a cabo significativamente, es la vida misma la que se eleva trascendentalmente mediante su significancia, algo de lo que el aburrimiento nos priva. El aburrido reposa en apatía hasta el punto de comprometer su existencia entera. Anteriormente señalamos que el aburrimiento es aquello que sufrimos cuando sentimos que se nos niega el mundo y que nos negamos a él, porque estamos apáticos debido a la falta de significancia e interés en el ser-en-el-mundo y de la existencia en general. Primero, siento que se me niega el mundo, porque a pesar de tener un lugar, no encuentro ningún sitio, es decir, no me siento emplazado por el mundo. A pesar de estar dotado con el ejercicio de la razón, ésta no me es suficiente. Además de orientar nuestra existencia en el mundo, la razón subleva las pasiones y nos empuja a los límites de la existencia misma. Ya en el límite, el ser se puede limitar; y viéndose limitado, se puede sentir frustrado. Por esta frustración, nos negamos a él, al mundo.

En cuanto a que estoy apático debido a la falta de significancia e interés de mi ser-en-el-mundo y de la existencia en general, debemos aclarar en primer lugar el doble aspecto de esta apatía del aburrido. Un aspecto es la falta de significancia e interés por mi ser-en-el-mundo, que indica que mi involucramiento con el mundo es insuficiente, por lo tanto decimos de la insuficiencia vital como mi incapacidad de restablecer mis vínculos con el mundo de la vida debido a la inapetencia que me invade. El otro, es la falta

de significancia e interés en la existencia en general, refiriéndose al hecho de que el mundo de los entes tampoco brinda los estímulos necesarios para edificar sobre mi existencia una vida significativa. Esto se manifiesta en el desinterés hacia las cosas del mundo y en el entretenimiento que estas cosas puedan ofrecer.

Este doble aspecto busca reflejar, en cuanto a la apatía del aburrido, el carácter bilateral de la inercia existencial del aburrido. Esta tensión relajada entre el mundo que parece negarse y el aburrido que se niega al mundo se disipa en la nada, esto es, se resuelve en un vacío que envuelve tanto al aburrido como al mundo en el cual uno se aburre. El aburrimiento se vive como irremediable y totalizante, pues, el mundo es insuficiente y el aburrido inapetente; todo se desborda en una crisis de insignificancia.

Apatía, indiferencia y el vacío de *ser anulados*

El aburrido se siente apático, por lo que atender a esta apatía es decisivo para nuestro análisis del estar aburrido. A continuación se discutirá la relación del concepto apatía con lo que Heidegger entiende por indiferencia. Para ello, atenderemos las particularidades del análisis heideggeriano en cuanto a lo que implica ser indiferente cuando estamos aburridos, no sin antes mencionar brevemente las formas de aburrimiento que este filósofo considera para su análisis.

En la descripción fenomenológica que se ha venido trabajando por nuestra parte se indica tal apatía cuando decimos que el aburrido está apático debido a la falta de significancia e interés de su ser-en-el-mundo y de la existencia en general. Como ya se dijo, esta apatía posee un doble aspecto, el hecho de que el aburrido sea incapaz de restablecer sus vínculos con el mundo debido a la inapetencia que le invade y que el mundo tampoco es capaz de brindar los estímulos deseados y necesarios para hacer de la existencia una vida significativa.

La palabra apatía proviene de *pathos* como aquello relativo o que apela a las emociones y sentimientos. Con su prefijo “a” significa o indica ser carente de o que ya no hay *pathos*. En cuanto al aburrimiento se refiere, podemos relacionar esa falta con sentimientos de inapetencia –tal como se mencionó– pero también con sentimientos de indiferencia. En el análisis que hace Heidegger del aburrimiento no habla precisamente de apatía sino de la indiferencia que nos consume cuando estamos aburridos. Se trata pues de una indiferencia, que al igual que la inapetencia, también nos conduce a un vacío.

Siguiendo el decurso de esta investigación, podríamos apresurarnos a pensar que este vacío se refiere al hecho de vaciarnos de intereses particulares, tal como se viene argumentando por nuestra parte. Pero como veremos a continuación, Heidegger no se refiere a una falta de interés, sino a una nivelación de lo ente en su conjunto en tanto que se deniega todo ente por igual de manera indiferenciada¹. Aquí

¹ Heidegger fue muy influenciado por su lectura a Kierkegaard. Ya en la obra del autor danés se hacen explícitas varias referencias a esta nivelación del todo. Citemos algunos ejemplos de la obra *La época presente*: “[...] y mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena, nivela. Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación. Si bien un fugaz encenderse en entusiasmo puede cobardemente querer una calamidad, solo para conocer las fuerzas de la existencia, ese disturbio no ayuda más a su sucesor, la apatía, que lo que ayuda a un ingeniero de la nivelación. Pero así como un alzamiento que está en su cúspide es como una

proponemos distinguir la indiferencia del ser-aburridos en el aburrimiento profundo heideggeriano de la doble apatía propuesta en esta reflexión. Comencemos, pues, con la exposición del argumento heideggeriano para así movernos de lo que hay en común con éste a lo que es propio y original en esta investigación.

Ante todo, hay que dejar claro que para Heidegger el aburrimiento tiene sus raíces en el tiempo, lo que significa que en la medida en que se pretende indagar sobre la esencia del aburrimiento, se indaga también sobre la esencia del tiempo. Tiempo que se presenta de una manera diferente en cada una de las tres formas de aburrimiento descritas por el filósofo en sus lecciones de invierno del 1929 tituladas *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Estas tres formas de aburrimiento son tres modos en los que se intensifica el aburrimiento, siendo el aburrimiento profundo su tercera forma. Antes de entrar de lleno en esta tercera forma, mencionemos brevemente las primeras dos.

La primera forma de aburrimiento tenemos al “*aburrirse por*” algo. Heidegger la explica mediante el ejemplo de quien espera por la llegada del tren a su terminal. En este caso, estamos atados a la situación aburrida, uno se aburre por la espera del tren. En esta forma de aburrimiento existe un vínculo de atadura con el tiempo hacia eso que causa el aburrimiento, justamente porque es el tiempo mismo quien nos ata a la situación que nos aburre.

En la segunda forma tenemos el “*aburrirse en*” una situación particular y que a esta situación le pertenece el tiempo. Aquí el ejemplo es una cena entre amigos. Uno saca tiempo para ello específicamente, para la cena, pero este tiempo se nos presenta a la postre como un tiempo que fue reservado para nada. El tiempo durante la cena es uno que, contrario al esperar del tren, no nos oprime ni nos ata a la situación, más bien, nos libera de la preocupación por su duración; lo que permite que disfrutemos de la cena sin que el tiempo sea un problema o algo que nos preocupe. Pero hay que reconocer que aunque el tiempo no nos ocupe, tampoco nos ocupa algo en particular de la cena; por ello, reconocemos que uno realmente se aburrió en ésta, porque perdimos el tiempo. Hay aquí un relativo liberarse del tiempo porque el tiempo es quien nos libera hacia la situación que nos aburre; esto en el sentido de que el tiempo que transcurre nos abandona en su transcurrir debido a la duración de la situación dada.

Por último, tenemos al aburrimiento profundo como “*uno se aburre*” o “*eso aburre*”. La expresión alemana que utiliza Heidegger es “*es ist einem langweilig*”. Lo que caracteriza a esta tercera forma de aburrimiento es su dimensión indeterminada, esto en el sentido de que “pasamos a ser un nadie indiferente” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 177). En esta tercera forma de aburrimiento estamos “*depuestos de la personalidad cotidiana*” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 179) que se encuentra presente en las otras dos formas. Aquel “yo” que espera por el tren en la primera forma de aburrimiento, o aquel “yo” que se aburre en la cena con sus amistades no puede ser considerado aquí. Lo propio de esta forma

erupción volcánica en que no se oye ni la propia voz, así la nivelación en su cúspide es como una tranquilidad sepulcral en la que se oye hasta la propia respiración; una tranquilidad sepulcral, en la que nada se puede levantar, sino que todo se hunde en ella, impotente.” (Kierkegaard, 59-60). “El público es el verdadero maestro de la nivelación, porque cuando hay una nivelación aproximada, aún hay alguien que nivela. Pero el público es una monstruosa nada.” (Kierkegaard, 67). Vemos cierto preludeo en Kierkegaard a lo planteado por Heidegger. Primero, en el sentido filosófico que posee la nivelación como *abstracción*; y segundo, en la indeterminabilidad del *uno*, como el sujeto *público*, exterior e inauténtico.

universal indeterminada del “*es ist einem langweilig*” es que no es nadie en sí, sino todos; pero a la vez ninguno².

Escribe Heidegger:

“*Es*” es el título para lo indeterminado y desconocido. Pero después de todo lo conocemos, y lo conocemos como perteneciente a la forma más profunda del aburrimiento: *lo que aburre*. *Es*: el propio sí mismo abandonado que cada uno es por sí mismo [...] del que decimos que *yo me aburro*, tú te aburres, nosotros nos aburrimos [...] *Es*, uno, no yo en cuanto yo, no tú en cuanto tú, no nosotros en cuanto nosotros, sino uno [...] este “*es ist einem langweilig*” hace que todo esto sobre. (*Los conceptos fundamentales* 176)

Aquí es donde justamente queríamos llegar en esta etapa. Pues, si el aburrimiento profundo es algo del *uno*, lo es precisamente por la indiferencia. Destacamos aquí que la indiferencia aludida es perteneciente a la tercera forma de aburrimiento, el aburrimiento profundo. Tengamos en cuenta que, a diferencia de la insuficiencia y la insignificancia, ambas provenientes de algún tipo de privación, la indiferencia se trata de un estado de ánimo en el que no se tiene inclinación ni rechazo hacia algo o alguien. En “el ‘*es ist einem langweilig*’, el ‘uno se aburre’, nos ha instalado ya en un ámbito de poder sobre el que ya no tiene poder la persona individual, el sujeto individual público” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 178). “[E]stamos depuestos de la personalidad cotidiana” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 179), justamente porque “lo individual que hay en nosotros sobra, que es llevado a este sobrar por el propio aburrimiento” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 181). Esto significa que si bien hay aburrimiento, y no soy yo en tanto *yo* quien está aburrido, sino toda la situación circundante que *me* involucra y me contextualiza. La nivelación opera en este horizonte, el aburrimiento profundo envuelve todo lo existente, todo ente, de manera que “la existencia se halla entregada de este modo a lo ente que se deniega en su conjunto” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 182).

En cuanto a la indiferencia, no podemos perder de vista que toda la situación aburrada es indiferente entre sí por la nivelación del conjunto en cuanto a los entes anulados. *Yo* ya no soy algo diferenciado de las cosas del mundo, que me pueden ser o no aburradas; en el aburrimiento profundo, según Heidegger, ya no me es posible diferenciarme de las cosas del mundo en tanto soy igual de aburrido que éstas; por eso, en el aburrimiento profundo es posible decir: “*es ist einem langweilig*”, uno se aburre, porque no soy yo en tanto yo que estoy particularmente aburrido en la situación aburrada, sino cualquiera que estuviese involucrado estaría igualmente aburrido, porque todo está entregado a este aburrimiento. Es

² Este planteamiento de Heidegger no es sólo de esta lección en particular (1929-1930), o relacionado únicamente al aburrimiento, sino que desde *Ser y tiempo* (1927), el filósofo destaca esta indeterminabilidad del “sujeto” de la cotidianidad, el “*se*” o el “*uno*” [*das Man*]. En la traducción de Javier Rivera de esta obra aparece una nota que dice: “El ‘quién’ es el impersonal, el ‘*se*’ o el ‘*uno*’...”: tenemos aquí uno de los conceptos fundamentales de *Ser y tiempo*: lo que Heidegger llama *das Man* es el sujeto impersonal de frases tales como “se dice”, “se cuenta”, “se hace”. En realidad, debiera traducirse al castellano por “el *se*”, o mejor aún, por “la gente” (como se expresa Ortega). Pero esta traducción trae, más adelante, una serie de problemas de traducción, como, por ejemplo, cuando Heidegger habla del *Man Selbst*. No podría traducirse esta expresión por el “se mismo”, y sería sumamente ambigua si se tradujera por “la gente misma”. Por eso nos hemos decidido a conservar la traducción de Gaos que tiene algunos inconvenientes, pero que evita otros más graves. Yo no sé si siempre el uso del “uno” en castellano es impersonal. En el célebre verso de Miguel Hernández: “¡Tanto penar para morirse uno!”, me parece que el uno tiene un sentido distinto, difícil de precisar, pero ciertamente no impersonal. Casi se diría que en este caso el uno es lo más íntimo y personal de todo” (*Ser y tiempo*. Notas del Traductor, p. 470).

más, se puede decir que al estar atravesada la existencia por el aburrimiento profundo, la nivelación de lo ente en su conjunto que lleva a la indiferencia opera en tal sentido que, ya incluyéndome en eso ente que se deniega, no hay nadie ahí; esto es, no hay propiamente un sujeto en el aburrimiento profundo, pues uno mismo es el que se aburre, se anula.

Veamos lo que afirma Heidegger en cuanto a la nivelación y la indiferencia, citemos ampliamente: ¿Por qué desde todas las cosas nos bosteza una *indiferencia* cuyo fundamento no conocemos? (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 109) [...] Toda la situación, y nosotros mismos en tanto que este sujeto individual, somos en ello indiferentes³, es más, este aburrimiento hace precisamente que no sólo no se llega a que tal cosa valga para nosotros como algo especial, sino que más bien hace que *todo valga igual de mucho e igual de poco*. [...] Este aburrimiento *nos reitera precisamente* para que en esta situación determinada no busquemos primero este y aquel entes y para nosotros, sino que nos reitera adonde todo nos parece equivalente a todo. [...] Esta *equivalencia de las cosas y de nosotros mismos con ellas* no es el resultado de una suma de valoraciones, sino que de golpe todo se vuelve indiferente, todo a una se arrima en una indiferencia. Esta indiferencia no sólo va pasando de una cosa a otra como un fuego para consumirla, sino que de una vez todo queda abarcado y prendido por esta indiferencia. Lo ente, como decimos, se ha hecho indiferente *en su conjunto*, sin excluirnos a nosotros mismos como estas personas. En calidad de sujetos y similares, ya no estamos exceptuados de esto ente frente a él, sino que nos encontramos en medio de lo ente en su conjunto, es decir, en el conjunto de esta indiferencia. Pero lo ente en su conjunto no desaparece, sino que *precisamente se muestra como tal* en su indiferencia. Según esto, el *vacío* consiste aquí en la *indiferencia* que abarca lo ente *en su conjunto*. (180)

Este ser dejados vacíos corresponde al “estar entregada la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 182). Pero, ¿qué significa exactamente que lo ente se deniega en su conjunto? Comencemos por decir, al unísono con Heidegger que el ser dejados vacíos y haberse ecualizado con todo lo ente que se deniega en su conjunto no viene solo, sino que está “*coordinado con otra cosa*”, a saber, “con un *darnos largas*, sólo con el cual constituye el aburrimiento” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 182). Esta coordinación con otra cosa se da en tanto que “todo denegar, todo “*decir no*” es en sí un *decir*, esto es, un hacer manifiesto⁴ [...] en el denegar se encierra una remitencia a otra cosa” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 183).

Heidegger enfatiza que en el denegar no solamente se consume el acto de cancelar algo, sino que también se dice algo; como si desistiendo de las cosas, se indicaran las mismas y se diera a conocer algo sobre ellas en tanto se desiste de ellas. Pero el problema no se detiene aquí, pues Heidegger recalca que en el denegar se dice algo, no solo el nombrar de aquello que se desiste denegándose, sino justamente otra cosa. Entonces, si no es eso mismo que se deniega, lo que se mienta en tanto se deniega, ¿qué es entonces eso que se indica o se anuncia en el denegar de lo ente en su conjunto? Este decir que reside en el propio denegar es pues “*un indicar las posibilidades que yacen dormidas*”; en otras palabras, es en general el *darnos*

³ “*gleichgültig*”, indiferente, significa literalmente “equivalente”.

⁴ “*versagen*”, denegar, decir no. “*sagen*”, decir.

largas que forma parte de este ser dejados vacíos en el aburrimiento profundo. Es darnos *largas* en tanto somos “*forzados al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal*” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 187).

Como ya se dijo, en el denegar hay un decir, un anunciar. Pero este decir “no anuncia posibilidades arbitrarias de mí mismo, sino lo propiamente posibilitador de la existencia en mí” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 186). Esto significa que, si el sí mismo de la existencia se hizo indiferente de lo ente en su conjunto y se hizo irrelevante en tanto yo, tú, él, no perdió con ello su determinación, sino que por vez primera se encontró con el sí mismo que él es, en tanto que asume su ser-ahí para no serlo. Así aprehendido el ser-ahí, en su forma posibilitadora de lo propiamente posible, parece no tener ningún contenido específico, o sea, que es indiferente en tanto esto o lo otro. Pero esta falta de contenido de aquello que propiamente posibilita la existencia no debe ser algo que nos inquiete –en tanto algo que nos arroje a cierta incertidumbre–, pues según Heidegger: “si es que estamos en general en condiciones de hacer que este temple de ánimo: ‘*es ist einem langweilig*’, vibre hasta el final en nosotros en toda su amplitud de vibración” (*Los conceptos fundamentales* 186), que no es otra cosa que “*forzar al vértice único de esto posibilitador original*” que resuena y se manifiesta en el aburrimiento profundo. Hemos llegado pues al dejar vacío que tiende a la amplitud, en un “*dar largas que se agudiza*” en tanto se deja que vibre hasta el final esta indeterminabilidad de lo que ahí es.

Resumiendo. Quien está aburrido es un apático. En su apatía, el aburrido es indiferente, primeramente, por la indeterminabilidad del uno del aburrimiento profundo. Además, la indiferencia no es solamente en cuanto a la preferencia o rechazo de esto o lo otro en tanto estoy aburrido, sino que Heidegger señala una indiferencia en tanto que el aburrido mismo se indiferencia de las cosas como entes que se deniegan indiferenciadamente en su conjunto, incluyéndome en esta indiferenciación, esto es, me arrastran en su denegarse. En el aburrimiento profundo, el aburrido mismo y las cosas intramundanas que pueden o no ser objeto de aburrimiento se indiferencian entre sí, ya que todas conjuntamente son denegadas por el aburrimiento mismo como un “*es ist einem langweilig*”, eso aburre. Este nivelarse con los entes en tanto una indiferenciación con el conjunto, y como tal nivelación es a partir del denegar, este denegar de lo ente en su conjunto, incluyéndome, es también un decir, un anunciar. Claro está que en el denegar hay una mención (positiva, si se quiere) de aquello mismo que se deniega. Pero Heidegger dice que no es lo denegado mismo lo que se anuncia, sino el “*posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal*” (*Los conceptos fundamentales* 187), pues indiferenciado el aburrido como uno, se experimenta el vértice único de lo verdadera e indeterminadamente posibilitador que es el ser-ahí.

Ya en este punto del análisis, se vuelve sobre la indiferencia en tanto la preferencia o rechazo de esto o lo otro para señalar que este mostrarse del *posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal* que es el ser-ahí, se da indiferenciado del contenido, esto es, se muestra sin contenido alguno. Por esta razón, Heidegger dice que este “*dejar vacío*” del aburrimiento profundo se manifiesta en un “*dar largas que se agudiza*” en tanto se muestra como posibilitamiento, pero no se especifica o se manifiesta específicamente como algo. En este sentido, vemos como para Heidegger la apatía llega hasta un punto donde el ser-ahí se

manifiesta en su posibilidad indeterminada y original de sí mismo en tanto ser-ahí posibilitante. Esta apatía pasa por una indiferencia en tanto el ser-aburrido se indiferencia de lo ente que se deniega en su conjunto.

El doble aspecto de la apatía y la crisis en cuanto al sentido del mundo

Contrario a la indiferenciación que plantea Heidegger en sus lecciones de 1929 y que acabamos de exponer brevemente, en este apartado se quiere reflexionar sobre la manera particular en la que el aburrido y el mundo que le aburre se confrontan. Justamente por retener esta diferenciación entre el yo que se aburre y lo que le aburre, es que se da su relación conflictiva. Un conflicto y una confrontación que, como ya se dijo, queda críticamente irresoluta y desbordada en insignificancia. Pero por haber retenido la diferencia entre mundo y aburrido (una diferencia no en tanto opuestos, sino diferenciados como “contrarios” en enfrentamiento) es que hablamos entonces de una doble apatía. Más concretamente, la doble apatía se da en tanto quien se aburre se diferencia de aquello que lo aburre. El aburrido y el mundo que le aburre difieren, aunque en su diferir remiten a lo mismo.

El hecho de que prevalezca la diferenciación da paso a esta doble apatía o a su doble aspecto. Recordemos la descripción fenomenológica que se viene mostrando: siento que se me niega el mundo y que yo mismo me niego a él, porque estoy apático debido a la falta de significancia e interés de mi ser-en-el-mundo y de la existencia en general. Lo que quiere decir que su primer aspecto (a la falta de significancia e interés de mi ser-en-el-mundo) consiste en que el mundo se niega a significar. Hay que tener en cuenta entonces que el mundo, en tanto *a priori* condicional de nuestra existencia, no se niega ni se afirma, pues es facticidad, esto es, algo que en tanto fáctico sólo puede ser asumido y enfrentado. El mundo no es una entidad en contra de nosotros. Entonces, cuando decimos que el mundo se niega, queremos indicar con ello que se resiste a ser un mundo significativo. Decimos, pues, que el aburrido aún se fía del mundo como cosa externa a él, de la cual puede sacar algún provecho en su facticidad. En cuanto a cosa externa, el mundo se resiste a proporcionar la significatividad que activamente buscamos para nuestras vidas.

En este resistirse del mundo, el mundo se resiste también en tanto es contrario a mí; en tanto me enfrento a él a la vez que intento sobrellevarlo cotidianamente. No todo el vivir es la plena voluntad del individuo mismo que aspira a vivir significativamente, ni tan siquiera su anhelo de salir del aburrimiento, sino que el mundo es también una trama compleja de obstáculos e inconvenientes (fácticos y a causa de las acciones de otros). Es decir, podemos hacer los planes de vida que queramos, podemos trabajar inquebrantablemente por eso que deseamos, podemos hacer absolutamente todo lo posible y absolutamente todo lo que esté en nuestras manos hacer para obtener o lograr algo, o cumplir con nuestros propósitos, y aun así estos no se realizan. Se puede decir, en este sentido, que el mundo no será una entidad en contra de nosotros, pero definitivamente no está a favor de nuestra voluntad, pues aunque sí existe un amplio grado de manipulación y de espacio para la creación de mundo, no podemos hacer de él lo que nos plazca. En el aburrimiento el mundo se resiste y se niega, o sea, se presenta como resistente y negativo. Se resiste a proporcionar los estímulos deseados, esto es, a hacerse interesante (inter-es-ante) y se

niega a ser significativa, o mejor dicho, se niega a acoger significativamente mi existencia, esto es, mi ser-en-el-mundo. En este sentido, el aburrimiento es privación.

En su segundo aspecto, la apatía toma un carácter mucho más abarcador en tanto es una falta de significancia e interés de la existencia en general. Esta falta no se refiere a la existencia en general en cuanto a todos los existentes en cuanto entes, sino a la existencia en general del Dasein, integral y total en mí. Según se dijo en el primer aspecto de la apatía, se puede hacer los planes de vida que queramos y éstos no realizarse, ahora se dice también que de igual manera se pudiese querer hacer nada, se puede no-apetecer. Esta apatía en cuanto a mi ser y a la totalidad integral de lo que soy cuando estoy aburrido se manifiesta en una inapetencia, porque toma precisamente un carácter radical en cuanto a sí mismo. Se dice pues que la apatía como la falta de significancia e interés de la existencia en general es inapetencia, porque no sólo reniega de los entes intramundanos sino que este renegar recae en un desinterés, lo que implica que no sólo quedan cancelados los entes en tanto entes, sino que junto con ellos se cancela, también, mis posibilidades de satisfacción con ellos.

Los entes intramundanos no me proporcionan ningún interés en tanto no me satisfacen según se me aparecen, pero la inapetencia del aburrido hace que, además de negarlos por según cómo se me aparecen, los niega también porque no quiere nada con ellos; y lo radical de la inapetencia es que también los niega en tanto ni siquiera los visualiza presentándoseles de otra manera. Al negar los entes, se niega sobretodo la posibilidad de satisfacción con ellos, es decir, me niego en ellos y no sólo con ellos. Esto es, no me interesa la existencia de lo ahí dado, ni de ello mismo cómo posibilidad. Esto sucede así porque en la inapetencia ya no me interesa satisfacerme, ni ahora, ni después; ni así, ni de ninguna otra manera.

La radicalidad de la inapetencia consiste también en el hecho de cancelar cierta noción del después, pues el aburrimiento se manifiesta como un ahora totalizante y nulo. El hecho de que en este caso la falta de significancia e interés de la existencia en general sea integral y total del Dasein, implica que esa existencia integral y total que se niega, que soy yo mismo, se niega también en un horizonte integral y total que es el ahora totalizante y nulo del aburrimiento, cancelando así la posibilidad de un después, en la medida en que aquí no es posible ya entretenimiento alguno o pasatiempo⁵. Este después que se cancela no es un después en el sentido de la posibilidad de futuro (o de pasado), sino que es la posibilidad de un después del aburrimiento. Esto implica que algo que se me presenta cuando estoy así aburrido, desistiré de ello en tanto ahora no me interesa, porque estoy inapetente y no deseo nada. Pero hay que destacar que ese ente no me interesa ahora en tanto estoy aburrido ahora, pero es posible que ese mismo ente me pueda satisfacer en otro momento. Justamente este “otro momento” es lo que nos referimos al después que se cancela con la apatía radical y doble que llamamos inapetencia, pues el presente aburrido se manifiesta en su total nulidad de forma que quiebra cierto sentido del devenir haciendo que parezca eterna y esencial la negación. El ahora que aquí se abre es la nada del tiempo. Es en este sentido en el que yo tampoco como aburrido soy capaz de restablecer mis vínculos con el mundo, pues eso que me aburre, que

⁵ Según Heidegger, para el aburrimiento profundo falta el pasatiempo (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 177). Pasatiempo como aquello que hace que la duración del tiempo durante el aburrimiento transcurra y “silencie” o “amortigüe” el aburrimiento.

es el mundo, se me presenta como totalizante y nulo en todas las esferas de mi existencia, incluyendo la posibilidad propia de existir de otra manera en él.

Vemos, pues, que el dejar vacío del aburrimiento profundo heideggeriano no tiene que ver con el estar vacío de significado o significatividad en cuanto a la vida fácticamente vivida del aburrido. En el sentido heideggeriano, el dejarnos vacíos del aburrimiento viene de la indiferenciación de lo ente en su conjunto, pues el aburrido, al indiferenciarse de los entes que le aburren se vacía de sí para equalizarse con el conjunto. Por nuestra parte decimos que la indiferencia es realmente inapetencia porque el aburrido y el mundo que le aburre difieren en tanto lo que hay no interesa, pues se ha descartado como interesante para sí. En este estar vacío de interés que genera la inapetencia recae la ausencia de sentido que queremos mostrar en esta reflexión. Reconocemos pues que tanto en la indiferencia heideggeriana como en la inapetencia expuesta en esta reflexión hay un elemento de vacío que es central en ambos conceptos. Mientras Heidegger fue por los rumbos de destacar el vacío que deja el yo en tanto sujeto individual concreto depuesto de personalidad cuando se está aburrido profundamente e indiferenciado de la situación aburrída misma, nosotros vamos tras el vacío de interés que tiene el aburrido en su inapetencia y del papel central que juega el mundo y su primado fáctico en tanto mundo que aburre.

Estar en el mundo, tal como lo está el aburrido, es insuficiente porque nada le satisface ni le apetece. El conflicto que prevalece desbordándose en insignificancia es justamente la no satisfacción de algo así como una no-necesidad vital del aburrido que evidentemente no está siendo satisfecha, pero curiosamente tampoco está siendo exigida. Esta no-necesidad puede ser una privación inaprehensible y por ende inexpresable pero dada y sufrida como aburrimiento. En otras palabras: la inapetencia es el enmudecimiento de un decir inherente del ser-ahí, que no solo es silenciamiento de algo específico como puede ser el deseo o la propia afirmación del desear, sino que es algo que enmudece lo propio deseante, a la vez que oculta aquellas cosas que pudiesen ser deseadas. Podríamos decir qué, a diferencia de Heidegger, nosotros no preguntamos: ¿qué dice la inapetencia?, sino que mostramos justamente que la inapetencia no dice nada. No es que la inapetencia diga algo negativamente, tampoco que niegue algo en su positividad, mucho menos que la inapetencia sea la pura nada, sino, como se dijo, privación. Si se quiere, digamos que la inapetencia es privación de lo vital, esto en el sentido previamente enfatizado de que lo enmudecido –lo negado por la privación– es la posibilidad de que mi existencia pueda ser una de vital significancia. Por ello se dice que la apatía del aburrido lo arrastra hasta el punto de comprometer su propia existencia, pues se niega a sí mismo lo posible para sí en tanto inapetece de su posibilidad más radical, esto es, de existir. En este aspecto, en vez de asumir un aburrimiento profundo, aquí se indica un aburrimiento privativo. ¿En qué sentido priva este aburrimiento y cómo priva mucho más que la significancia de la vida? Se verá a continuación.

Insuficiencia hermenéutica

En este último apartado se hará explícita una dificultad que trae consigo el problema del aburrimiento, no solamente como una problemática filosófica y metodológica, sino como una problemática del

pensamiento proveniente de una naturaleza similar a la del aburrimiento. Pues nos hace constatar la afectación del aburrimiento en el propio pensar y reflexionar sobre el aburrimiento mismo.

La descripción fenomenológica del aburrimiento no es posible sin la intuición preteórica del aburrido. No es solamente el hecho de incurrir en la descripción del fenómeno en primera persona tal cual se experimenta como sensación, sino hacer que aparezca el entendimiento de lo que se precisa, cuando se describe lo que se siente en la sensación misma. Para ello, hay que tomar en cuenta que el interpretar es “hacer expresa la aprehensión o la comprensión” de algo (Xolocotzi, 148); en este caso, la comprensión del aburrimiento. En la descripción del aburrimiento debe, igualmente, estar expresa la comprensión, ya sea como auto-comprensión o pre-comprensión. Esta descripción fenomenológica es posible por la actitud hermenéutica que se tiene frente al aburrimiento, en cuanto temple anímico en el cual se funda la vivencia indicada en el estar-aburrido. La descripción de la que aquí se habla va desde lo que el aburrido siente y experimenta hasta cómo el aburrido se relaciona con el mundo que le aburre.

Como estado de ánimo, el aburrimiento se presenta como un ser-en-el-mundo de nuestra época. Este peculiar modo de ser-en-el-mundo del aburrido es fundamental para la comprensión del mundo actual. Entonces, toda interpretación de mundo será desde éste peculiar temple anímico que el aburrido vive. “Heidegger afirma que en el temple anímico se muestra el puro “qu[é] es”, es decir, nuestro ahí (*Da*), pues el estado de ánimo manifiesta siempre “el modo cómo uno está y cómo a uno le va” (Cardona, 103).

Dice Heidegger:

Los temples de ánimo son los modos fundamentales en los que nos *encontramos* de tal y cual modo. Los temples de ánimo son el *cómo* conforme al cual uno se encuentra de tal y cual modo. Ciertamente que este “a uno le va de tal y cual modo” –por motivos que no hay que explicar ahora– lo tomamos a menudo como algo indiferente frente a aquello *que* nos proponemos, frente a aquello *con lo que* estamos ocupados, *que* sucede con nosotros. Y sin embargo este “uno se encuentra de tal y cual modo” nunca es sólo la consecuencia y un fenómeno que acompaña a nuestro pensar y modo de obrar, sino –dicho a grandes rasgos– el presupuesto de ellos, el “medio” en el que aquéllos suceden por vez primera. [...] los temples de ánimo son el “presupuesto” y el “medio” del pensar y el actuar. Esto significa que se remontan más originalmente en nuestra esencia, que sólo en ellos nos alcanzamos a nosotros mismos: como un ser-ahí. (Heidegger, *Los conceptos fundamentales* 98-99)

Decimos que al aburrido le va insuficientemente, pues en su involucramiento en y con el mundo, hay algo que está provocando que sus ansias por significatividad se le estén siendo privadas. El filósofo Lars Svendsen dice:

Los seres humanos son adictos al significado. Todos tenemos un gran problema: Nuestras vidas deben tener algún tipo de contenido. No soportamos vivir nuestras vidas sin algún tipo de contenido que podemos ver como constitutivo de una significatividad. La falta de significado aburre. Y el aburrimiento puede ser descrito metafóricamente como un cese de significado. El aburrimiento puede ser entendido como una molestia que comunica que la necesidad de significado no está siendo satisfecha. (30; mi traducción del inglés)

Se sostiene que este involucramiento insuficiente es provocado por la insignificancia de un mundo, que ya no se hace significar y por la inapetencia de un aburrido que ya nada busca, ni siquiera distraerse. Al contraponer lo significativo que la vida puede ser, con la insignificancia experimentada en el aburrimiento, al aburrido solo le queda la existencia pura. Se puede afirmar, entonces, que el aburrido vive en la nuda existencia; o mejor dicho, existe puramente, pues despojada la vida misma de significancia, queda expuesto lo árido de la existencia de ese ente que soy yo en todo momento. Y esto puede ser realmente insoportable.

Se dijo antes que para una hermenéutica del aburrimiento debemos partir no de lo que el aburrimiento es, sino de lo que experimenta el aburrido en su vida fáctica. Esto que experimenta el aburrido es la insignificancia y la inapetencia, lo que conduce al aburrido a su relación insuficiente con el mundo. Entonces, siendo el aburrido quien vive la insuficiencia, él mismo se abre al horizonte del preguntar hermenéutico. Se pregunta pues por la insuficiencia, pero el interrogado –que a su vez es interrogador– es precisamente la interrogante.

Aclaremos que “la interpretación no forma el comprender, sino que el comprender se desarrolla, se transforma en la interpretación” (Xolocotzi, 2004: p. 153), interpretación que hace posible la descripción fenomenológica, pero no sin su pre-comprensión y auto-comprensión correspondiente. Dicho de otra manera: la pre-comprensión, entendida como la atestación previa a la expresión “estoy aburrido” que da cuenta sobre el hecho de que la necesidad de significado no está siendo ahora satisfecha: y la auto-comprensión, entendida como el comprenderse y ser lo que se comprende a sí mismo, se desarrollan en una interpretación que por su carácter explicativo y vivencial se puede transformar en una descripción fenomenológica.

Afirma Xolocotzi que:

Debemos, pues, considerar la construcción interpretativa como una reconstrucción en tanto que la vida fáctica se interpreta en su comprensión interpretable. La reconstrucción o construcción interpretativa se muestra, pues, como una figura explicativa del comprender [...]. (153)

Lo que hace posible una interpretación de la vida fáctica son aquellos procesos vinculantes con los procesos de la vida misma. En tanto se quiere saber algo sobre la vivencia del aburrimiento, hay que situarse justamente en la vida fáctica del aburrido y conocer su cotidianidad con el mundo. Ya sabiendo que la cotidianidad del aburrido es una insuficiente, dicha insuficiencia queda indicada por el temple anímico desde el cual el aburrido experimenta el mundo. Una insuficiencia que, como ya se dijo, refleja la insignificancia del mundo y la inapetencia del aburrido.

En el pre-comprenderse, uno se percató de que su búsqueda activa de significancia no está siendo satisfecha; en respuesta, uno se torna apático. El pre-comprender de estas sensaciones lleva a la auto-comprensión de ésta inapetencia, inapetencia que se asume como aburrimiento. Si en la pre-comprensión, se recae en un reconocer, en la auto-comprensión se recae en un asumirse. Entonces, uno se asume como aburrido, pues [re]siento y asumo como mío lo que la pre-comprensión [me] hizo inteligible. Aquí se abren dos aspectos hermenéuticos: uno es la intuición hermenéutica, el otro la interpretación como explicación. El primer aspecto queda expuesto en sus matices intuitivos de pre y auto-comprensión; y el

segundo como descripción de lo vivido, pero en ambos casos se manifiesta el hacer expreso característico de pensar toda vivencia desde su dimensión interpretable.

Sobre ese hacer expreso, Xolocotzi comenta que:

Este hacer expreso no debe ser entendido como un conocimiento teórico ni como una modificación excluyente del comprender, es decir, como una segunda vivencia reflexiva. Más bien la interpretación en tanto que comprensión desarrollada contiene el carácter preteórico de este comprender. (155-156)

En cuanto a la descripción fenomenológica, debemos tener en cuenta lo que se expuso al principio sobre el aburrimiento aquí expuesto: aquello que sufro cuando siento que se me niega el mundo y que me niego yo a él, porque estoy apático, debido a la falta de significancia e interés de mi ser-en-el-mundo y de la existencia en general. Luego de haber aclarado algunos aspectos en cuanto a su proceder, nos preguntamos: ¿podría ser este esbozo constitutivo de una descripción fenomenológica de un aburrimiento de tipo privativo y a la vez de la insuficiencia vital? Podemos señalar que en cuanto al debido proceder de nuestra descripción fenomenológica, ésta se fundamenta y retiene su nexo con la pre-comprensión intuitiva sobre la no satisfacción de significancia, además de mostrar el carácter vivencial de la inapetencia. Se hace claro entonces que en la descripción fenomenológica del aburrimiento se muestra ya la vivencia fáctica del aburrido por medio de su pre-comprensión y auto-comprensión; y su explicación se hace en virtud del cómo y del quién de la vivencia. De esta manera queda expuesto un intento de recuperación hermenéutica que por el hecho de moverse al ritmo de la vida misma no llega a ser recuperación y se sitúa al mismo nivel de la experiencia vivida. En lo que a la vida fáctica se refiere, la hermenéutica queda disuelta en el devenir mismo del entendimiento que se da a la vez que sucede la vida.

Conclusión

Este movimiento hermenéutico, a pesar de haber logrado hacer expresa una descripción fenomenológica del aburrimiento, puede considerarse como un fracaso, pues la propia movilidad intuitiva del aburrido se da en condiciones de insuficiencia. Entonces, la pre-comprensión de que hay un problema en cuanto a la significancia de la vida, es también insuficiente. Decimos pues, que la hermenéutica de la insuficiencia es de por sí, insuficiente, esto en el sentido ya expreso de que el temple anímico del aburrido es la inapetencia, y por tal inapetencia, surgirá un desinterés a la auto-comprensión. Esto es que, si bien el aburrido está inapetente y desinteresado, no le apetecerá comprenderse en su propio aburrimiento. Si quien se aburre está vacío de intereses, ¿cómo puede éste interesarse por su propio aburrimiento? Según se ha logrado trazar intuitivamente una vía interpretativa hacia la vida fáctica del aburrido, se reconoce también los límites que pueden surgir en tal proyecto. No olvidemos que lo que vive el aburrido es una crisis en cuanto al sentido de su ser-en-el-mundo. Si algo he querido dejar claro aquí es la insuficiencia de la descripción y la explicación fenomenológica –tipo reflexión de la experiencia– ante la vivencia de la vida misma. Pues en su seductor y repugnante aburrir, la vida siempre nos arroja a un más acá o más allá del *λόγος*.

Obras citadas/Bibliografía

Cardona, L. “La analítica de los estados de ánimo cómo hermenéutica de la cotidianidad”. *Universitas Philosophica*, 40-41 (20), 2003, p. 89-115.

Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Traducido por Alberto Ciria. Madrid, Alianza, 2015.

---. *Ser y tiempo*. Traducido por Javier Rivera, Trotta, 2016.

Kierkegaard, S. *La época presente*. Traducido por Manfred Svensson, Trotta, 2012.

Svendsen, L. *A Philosophy of Boredom*. Traducido por John Irons, Reaktion Books, 2013.

Xolocotzi, Á. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés Editores, 2004.

Rodríguez, Mariano. *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*. Avarigani, 2018, 335 Pp.

Mario Colón Sambolín
Universidad de Salamanca (España)
mario.j.colon@usal.es

En las últimas décadas se han realizado una serie de esfuerzos hermenéuticos, mayormente de la tradición analítica, que diseccionan el pensamiento de Nietzsche y seleccionan aquello que pueda ser asimilable a ciertas líneas “rigurosas” de pensamiento filosófico. Es entonces sobremanera interesante que en *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*, Mariano Rodríguez González, si bien simpatizante con la tradición analítica, acomete el reto de desarrollar una filosofía nietzscheana de la mente desde y en el propio campo de sentido de la filosofía de Nietzsche. Rodríguez reconoce que el pensamiento de Nietzsche desborda todo intento de clausura conceptual o fijación temática y, como consecuencia, su obra filosófica es necesariamente equívoca. Esto último debe entenderse no desde un relativismo hermenéutico sino desde una apertura crítica ante la polisemia inmanente a la obra nietzscheana aunada al momento afirmativo de reflexión filosófica que, en Nietzsche, significa el constante ensayo con nuevos horizontes interpretativos de lo “real”.

Rodríguez intenta “ensayar un sentido” del Nietzsche filósofo de la mente desde lo que nos parece es la tesis principal de su libro: “El cuerpo, para el filósofo, no representaría para la reflexión un problema mecánico sino un problema *moral*, casi mejor diríamos *político*” (255). Es así como desde el núcleo conceptual y metafórico del libro —lo mental como lucha interna del cuerpo que persigue la asimilación y la apropiación de lo externo— se construye una filosofía política de la mente en Nietzsche donde querer, sentir, pensar y actuar son manifestaciones de una lucha constante de fuerzas inconscientes que determinan la existencia de individuos, sociedades y culturas.

En la introducción del libro, Rodríguez sostiene que la crítica nietzscheana de la auto-observación, la creencia en el autoconocimiento y la puesta en duda de los denominados “hechos de consciencia” revelan la opacidad y lo ilusorio de nuestro mundo interno (33-34). El observarse a sí mismo —entiéndase con ello la introspección— no nos provee de un conocimiento claro y distinto, sino opaco y confuso, lo que conduce a concluir que la creencia en nuestra capacidad como agentes de nuestros pensamientos y actos es solo una inevitable falsedad. Esto resulta porque “la relación causal entre dos pensamientos no puede constatarse, no puede establecerse más allá de toda duda, como ‘hecho’. Pero su sucesión consciente sí que se nos ofrece

indudablemente de esa manera aparente” (Rodríguez 41). Empero, la falsedad que comporta la introspección no implica que la misma no tenga su origen en una trágica realidad: es en ese tipo de funciones mentales donde se cimentan las creencias que son indispensables para vivir. Según Rodríguez, esto es así porque “en el caos, en el azar, en la contingencia *puros* de lo real... no se puede vivir, y por eso hay que ‘falsificarlo’ convenientemente, a lo real, dándole la estabilidad del ser” (39). Es de esta manera como en la crítica nietzscheana de la mente, las nociones modernas de “alma”, “consciencia”, “facultad”, “espíritu” e incluso “voluntad” son redefinidas como “falsedades útiles” surgidas desde el cuerpo como nueva matriz de inteligibilidad.

Partir del cuerpo como “devenir ser” significa que, a diferencia de la tradición substancialista moderna, el ser humano “es el compendio del devenir efectivamente acontecido, que además se proyecta a la evolución futura de la línea de la vida” (Rodríguez 48). La concepción tradicional queda así invertida y de ello concluye Rodríguez, citando a Nietzsche, que esa consciencia del yo pensante, más que expresión del sujeto, es en realidad expresión de cierto tipo de constitución corporal, esto es, “un ‘lenguaje gestual’ del cuerpo” (49). La inversión de lo corporal como núcleo de lo mental la complementa Rodríguez con su sugestiva interpretación política de una nota póstuma de Nietzsche¹: “Si el hilo conductor del cuerpo nos saca de la perdición milenaria en el laberinto del pensamiento filosófico, esta salida y esta liberación se la debemos al descubrimiento del cuerpo como pluralidad y unión agonal de seres vivos inteligentes que, comunicándose desde el cerebro y el sistema nervioso, se relacionan entre sí jerárquicamente en el mandar y el obedecer” (55). El cuerpo sería entendido por Nietzsche como “insubstancial”, en el sentido de ser múltiple, compuesto y variable, con la única posibilidad de permanencia en una unidad más o menos estable dotada de un solo sentido. Por ello Rodríguez apunta, siguiendo las palabras de Nietzsche, que ser cuerpo es ser una “colectividad dominada” por determinadas fuerzas corporales que se jerarquizan e imponen un sentido del todo siguiendo pautas de conservación y crecimiento (58). La nueva concepción de lo mental como gesto del cuerpo organizado por relaciones de mando y obediencia expresa en su sentido, anota Rodríguez, el “de una unidad política” (58).

Rodríguez sugerirá en la segunda parte del libro que la tríada tradicional de actos mentales —querer, sentir, pensar— solo pueden ser inteligibles desde una transvaloración fisiológico-política que sustituya los sentidos metafísicos de acción, percepción y cognición por los de alimentación, asimilación y crecimiento (Rodríguez 59). Según la perspectiva de Nietzsche que nos presenta Rodríguez, la idea tradicional de la voluntad como querer efectivamente algo y creerse amo de las relaciones causales de su consumación pierde su sentido. Si se parte del cuerpo como relación agónica de fuerzas cuya naturaleza es imposible de determinar exhaustivamente por todo intento de auto-observación, entonces es en las fuerzas corporales mismas que, de alguna forma, reside la agencialidad ya negada a la voluntad. Por eso nos dirá Rodríguez lo

¹ Puede revisarse esta nota en Nietzsche, Friedrich. *Fragments Póstumos III*. Tecnos, 2010, pp. 812-813.

siguiente: “que somos fuerzas nos lo creemos solo en cuanto lo sentimos en oposición a otras fuerzas que nos hacen resistencia... la teoría nietzscheana de la voluntad consiste en la afirmación más que sorprendente de que el querer, por de pronto, es un *afecto*, algo que nos ocurre y frente a lo que somos pasivos” (73). Por “pasivo” se entiende el sujeto en tanto que “consciente”, con lo que viene Rodríguez a revelarnos otra tesis fuerte de la filosofía de la mente de Nietzsche: el querer consciente es un acontecimiento residual de las fuerzas corporales que efectúan la acción. Son esas mismas fuerzas las que posibilitan el sentir que según Rodríguez en Nietzsche se traduce en tres procesos orgánicos: resistencia, organización y evaluación. Según este “lenguaje de las fuerzas”, el cuerpo resiste a las demás fuerzas externas e internas, organiza las fuerzas resistentes según forma y ritmo, y evalúa si las mismas serán asimiladas o rechazadas (93). Rodríguez se hace eco de la metáfora digestiva que expresa Nietzsche en sus textos para afirmar que “igual que el pensar y que en general el representar... el sentir sería un ‘medio de realización’ del *proceso de alimentación* que es común, y que por lo tanto une o liga, a una multiplicidad de fuerzas” (92). La clave de lo mental sería de esta forma su reinterpretación como un proceso metabólico en el que querer-sentir-pensar son fuerzas que transforman lo real en nutrición para cierto arreglo de cuerpos. Ahora bien, que el pensar sea una fuerza tiene sentido en tanto que fuerza inconsciente, pues el pensar consciente consiste solo en “*una producción* de pensamientos por el pensamiento mismo” (118). Lo que Rodríguez nos quiere comunicar con esto es que la razón o el pensamiento lógico es un juego de los conceptos entre sí porque el verdadero proceso por el cual se forma un concepto nos queda inaccesible en su esencia (119). Aquello que nos llega a la consciencia es, siguiendo la metáfora gramatical de Nietzsche, *signo* o, siguiendo la metáfora médica, *síntoma* del dinamismo de fuerzas. El pensar efectivo acontece a nivel inconsciente, lo que quiere decir que las fuerzas “piensan”. Este pensar es un modo de actuar y relacionarse de las fuerzas en las que cada una quiere, siente y piensa en acuerdo u oposición a las otras. En este punto Rodríguez hilvana las anteriores metáforas digestivas con las políticas en su interpretación de Nietzsche para afirmar asombrosamente que “llegar a saber lo que significa el pensamiento... es exactamente lo mismo que saber si ese pensamiento tiene o no *razón*” en el sentido de “si habría justificación para decir lo que está queriendo decir el pensamiento” (126). La justificación del pensamiento le vendría siempre de como queda posicionada, dentro de la jerarquía corporal de fuerzas, aquella fuerza que intenta imponerse. De modo que “*la fuerza de un pensamiento y su derecho son exactamente lo mismo*” (127). Hacer justicia sería mantener cierta organización social del cuerpo encaminada al crecimiento, y el pensar sería “social porque equivale a discutir con argumentos que se imponen a posiciones que se pliegan a la fuerza de la razón” (129).

En la tercera parte de libro Rodríguez llamará por el nombre con el que Nietzsche bautizó a este arreglo orgánico de fuerzas “psicofisiológicas”, *pulsión*: “si consideramos el psiquismo humano bajo el enfoque nietzscheano, lo primero que habría que decir es que... el impulso o pulsión (*der Trieb*) asume el indiscutible papel de protagonista... en el claro sentido de que sería la pulsión lo que propiamente *impulsa y gobierna*” (141). La connotación política de esta definición de pulsión es sumamente importante para

comprender no solo la naturaleza de lo mental según Nietzsche, sino hasta qué punto la experiencia colectiva determina nuestra vida mental. En tanto que para Nietzsche el ser humano es un arreglo pulsional nunca fijo y cargado de historia, su situación “actual” sería siempre expresión de un devenir “algo”. Para Rodríguez, esta historia pulsional es una enmarcada por el carácter gregario del ser humano: “Es el estado el que les hizo posible la existencia a los animales humanos... de modo que las pulsiones no estarían en absoluto adaptadas al provecho personal” (157). La filosofía nietzscheana de la mente invierte así la preponderancia internalista en el discurso filosófico moderno por una concepción de lo mental siempre como resultado de relaciones pulsionales *exteriormente* determinadas por las condiciones político-culturales de existencia. El proceso por el cual se determina, en último término, la vida mental de una cultura se encuentra en cuáles pulsiones son nutridas y cuáles pulsiones son condenadas a la inanición (149). Tal vez la inversión nietzscheana más problemática que nos presenta Rodríguez consiste precisamente en que toda noción de soberanía o individualidad es solo otra manera de preservar aquellas pulsiones orientadas a la comunidad: “es desde el comienzo la sociedad la que conforma al ser individual... y lo conformaría solamente en cuanto órgano de la comunidad” (157). El individuo solo es posible, irónicamente, si se logra imponer orden a la multiplicidad de individuos-pulsiones que lo constituye: “el hombre independiente y soberano... es el que consigue auto-regularse, poner orden en su estruendosa batalla interna” (156). Esto es lo más difícil sobre todo porque solo tenemos acceso a esta batalla por medio de la consciencia que tengamos de nuestros afectos. El problema consiste en que los afectos —en tanto que instancias transitivas de lo inconsciente a lo consciente que tiende a la preservación del organismo— suelen ser interpretados siguiendo instintos gregarios como el miedo (180).

Rodríguez comienza la cuarta parte del libro señalando una consecuencia importante en la que nuevamente se aprecia el carácter político de su interpretación: “la relación entre lo consciente y lo inconsciente no vendría en realidad fijada de antemano por ninguna presunta situación natural que regiría entre los dos polos... al contrario, se vería sometida a continuas variaciones y profundos desplazamientos culturales de carácter radicalmente histórico” (186). Lo que nos está diciendo Rodríguez es que, por ejemplo, la escisión entre instinto y consciencia, tema central en *El nacimiento de la tragedia*, ocurrió a causa de una determinada lógica cultural; la crisis expresada en lo que Nietzsche criticó como el abandono del pensamiento trágico por el socratismo (186). Por lo tanto, la crítica nietzscheana de la consciencia está puesta al servicio de su crítica de la moral (193).

Reconociendo las dificultades relacionadas con todo intento de definir qué es consciencia, Rodríguez presenta dos sentidos “nietzscheanos” del término. En primer lugar, tenemos la consciencia como “saber acerca de un saber”, lo que evoca su sentido intencional (198). Otro sentido, el funcional, es el que hace de la consciencia “un órgano desarrollado tardíamente en la evolución de la vida” (200). Este segundo sentido implica que la “concienciación” es una reelaboración de procesos inconscientes con propósitos evolutivos. Recurriendo a la metáfora digestiva, Rodríguez enfatiza en que la concienciación es un proceso de “incorporación del saber”, en el sentido de hacer cuerpo de todas las relaciones pulsionales por medio de su

simplificación; esto es, de hacerlas comunicables por medio del concepto (201). Por lo tanto, la concienciación no es la incorporación de conocimiento “adecuado a lo real” tanto como “la puesta a disposición *pública* del mismo (204)”. Nuevamente encontramos el sentido político de la filosofía nietzscheana de la mente: el volverse consciente de algo es, en cierto modo, claudicar a la soberanía del dinamismo pulsional inconsciente en pro de la sobrevivencia en la servidumbre gregaria.

En la sección titulada “Fuerza creadora”, Rodríguez analiza esta “tendencia psíquica universal a completar casi todo lo que vemos, lo que oímos, casi todo lo que percibimos” (217). Aunque no se aprecia claramente en el texto, esta fuerza creadora es ontológicamente reductible a cierto tipo de pulsión que persigue “reconstruir un esquema que se aproxime a la figura real de los hechos” en la representación (219). La falta de claridad tal vez resida en que Rodríguez no señala que la noción de fuerza creadora fue uno de los primeros intentos de Nietzsche por comprender la producción artística, científica y filosófica desde un mismo horizonte de inteligibilidad enraizada en una nueva visión del filósofo como artista, científico y pensador.

El punto de mayor interés para Rodríguez en la cuarta parte parece ser la formulación nietzscheana del problema de la consciencia. Ante la pregunta de “¿Para qué en general consciencia si en cuanto a lo principal es superflua?”, la interpretación de Rodríguez sigue el consenso de los expertos en la obra nietzscheana: la función de la consciencia humana sería solo explicable a partir de la comunicación lingüística (254). Se habría desarrollado la consciencia en el inevitable vínculo “semiótico” con el otro; lo que presupone la uniformidad del signo que a su vez logra una “uniformidad de las sensaciones, y en el límite... llegar a fijar una creencia para pasar a considerarla esencial en la definición misma del concepto *hombre*” (263). Por esto nos parece acertada la interpretación política de la filosofía nietzscheana de la mente “porque para Nietzsche la obra a representar en el teatro de la consciencia es la del mandar y el obedecer. Comunicarse con el otro es extender la propia potencia sobre él, pero esto también en sentido inverso” (268).

Sobre este último punto nos parece necesario señalar que Rodríguez destaca solo uno de los posibles sentidos del problema de la consciencia en Nietzsche. El autor interpreta el problema nietzscheano de la consciencia desde su “enigmática función”, es decir, qué rol ocupa la consciencia en el desarrollo orgánico del ser humano (Rodríguez 246). Sin embargo, entendemos que el problema de la consciencia en Nietzsche se relaciona con un problema de mayor profundidad. Compárese la formulación de dicho problema con la siguiente, relacionada con el problema de la moral, “¿*Por qué* (wozu) *en general moral*, si la vida, la naturaleza, la historia, son inmorales?”, y con el problema de la ciencia, “¿Para qué (Wozu), peor aún, *de dónde* —toda ciencia?”². El problema de la moral y el problema de la ciencia no se agotan en comprender a qué necesidades evolutivas están intentando satisfacer. Ambos problemas podrían resumirse en la siguiente formulación: ¿Cómo se produce el *tipo* humano que terminó necesitando de moral y de ciencia para sobrevivir, y qué valor

² Revisar el libro V de *La gaya ciencia* en Nietzsche, *Obras completas III*, Tecnos, 2014, pp. 858-898; y revisar el “Ensayo de autocritica” en *El nacimiento de la tragedia* en Nietzsche, *Obras completas I*, Tecnos, 2011, pp. 329-336, para una apreciación más extensa de esta crítica.

tienen estos productos culturales para hacer soportable a la vida misma? Esta pregunta *genealógica* apunta, no a un problema funcional, sino a un problema ético: el problema del nihilismo. De forma similar, preguntarse “para qué (Wozu) en general consciencia” es preguntarse por la proveniencia de un proceso mental y por su valor con relación, no solo a la sobrevivencia del ser humano, sino por su valor con relación al ensayo de formas o sentidos (estéticos, éticos, políticos, etc.) que orienten hacia la afirmación de la vida. Por lo tanto, nos parece que una profundización específicamente en el problema de la consciencia de este tipo resulta indispensable sobre todo en una interpretación política de la filosofía nietzscheana de la mente.

Rodríguez culmina la cuarta y última parte del libro señalando que, si la teoría nietzscheana de la consciencia se toma al mismo tiempo como crítica a la noción metafísica de consciencia, entonces solo en ese sentido la consciencia no existe. Solo en este sentido se podría hablar de cierto eliminacionismo en Nietzsche (269). Finalmente considera que el problema de la subjetividad en Nietzsche está atado al perspectivismo con el que pretende “liberar las posibilidades infinitas de la subjetividad” por medio de la deconstrucción de “toda iniciativa de interpretación definitiva, única y universal” (286-287).

Con su texto, Rodríguez nos recuerda que la importancia de la filosofía nietzscheana de la mente consiste en hacernos ver como lo que considerábamos nuestro mundo interno, aquello que nos definía como sujetos únicos con control de nuestro sentir, pensar y actuar, solo tiene como objetivo el hacernos uniformes, calculables y gregarios. Solo esta transvaloración de lo mental abre las posibilidades de pensar nuevas formas de comprender nuestra vida interna para así intentar vivir por encima de las concepciones metafísicas de lo mental y poder abocarnos a la tarea de construir nuevas concepciones “físio-psicológicas” desde una *cultura del cuerpo* “que ya no se va a perder en delirar con presuntas causas psicológico-morales” (334). Esto es lo que, según nuestra apreciación, significa para Rodríguez estar “más allá del rebaño” desde la filosofía nietzscheana de la mente: reconocer que nuestra vida mental es solo expresión de un cuerpo y que, siguiendo el hilo conductor del mismo, posibilitamos el surgimiento de un nuevo tipo de filosofía de la mente y, quizás, nuevas posibilidades de experimentar nuestra “vida interna”.

Obras citadas

Rodríguez, Mariano. *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*. Avarigani, 2018.

Nietzsche, Friedrich. *Obras completas I*. traducido por Diego Sánchez Meca et al., Vol. 1, Tecnos, 2011.

Nietzsche, Friedrich. *Obras completas III*. Translated by Jaime Aspiunza et al., Vol. 3, Tecnos, 2014.

INFORMACION PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando *dos* ejemplares al Director de *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente a *doble espacio* (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Se recomienda que el autor envíe también *una copia del manuscrito en un disco magnético* de 3.5 pulgadas, cuyo formato pueda ser leído en el programa Microsoft Word para computadora Macintosh. Ello ayudará a evitar dilaciones innecesarias en caso de que finalmente el artículo se acepte para publicación.

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale dieciséis dólares (\$32.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Toda suscripción debe ser gestionada directamente con *Diálogos*. Envíese cheque pagadero a la orden de la *Universidad de Puerto Rico* al Apartado 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish and in English. Manuscripts should be submitted in duplicate to the Editor, *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. They must be neatly typed with double spacing throughout, including quotations, footnotes, and references, and must not contain any handwritten corrections. Authors are encouraged to submit also a copy of the article on a computer diskette in a format that can be read by Microsoft Word on a Power Macintosh. In this way, in case the manuscript is finally accepted, its publication can be expedited.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is sixteen dollars (\$32.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Subscription orders must be sent directly to *Diálogos*. Please make checks payable to the order of *University of Puerto Rico* and mail to Box 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía

Universidad de Puerto Rico

PEDIDOS Y SUSCRIPCIONES:

Diálogos

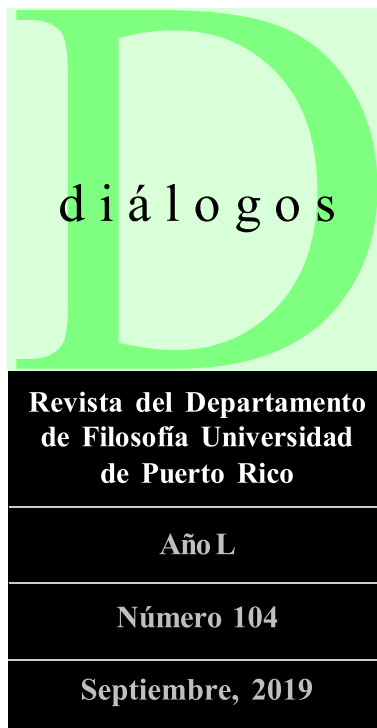
Box 21572, UPR Station

San Juan Puerto Rico

00931 - 1572

Instituciones: \$32

Particulares: \$12



diálogos

Revista del Departamento
de Filosofía Universidad
de Puerto Rico

Año L

Número 104

Septiembre, 2019

ISSN 0012-2122
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras

diálogos

P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572