

# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

## Director

Armando Pego Puigbó  
*Universitat Ramon Llull*

## Consell de redacció

Mauricio Beuchot  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
Ignasi Boada  
*Universitat Ramon Llull*  
Antoni Bosch-Veciana  
*Universitat Ramon Llull*  
Miguel García-Baró  
*Universidad Pontificia de Comillas*  
Alejandro Llano  
*Universidad de Navarra*  
Carles Llinàs  
*Universitat Ramon Llull*  
Ignasi Roviró  
*Universitat Ramon Llull*  
Joan Albert Vicens  
*Universitat Ramon Llull*  
Conrad Vilanou  
*Universitat de Barcelona*

## Consell científic

Gabriel Amengual  
*Universitat de les Illes Balears*  
Adela Cortina  
*Universitat de València*  
Raúl Fornet-Betancourt  
*Universität Aachen*  
Giuseppe Di Giacomo  
*Università La Sapienza*  
Francisco J. González  
*University of Ottawa*  
Pierre Hadot †  
*Collège de France*  
Silvia Magnavacca  
*Universidad de Buenos Aires*  
Ulises Moulines  
*Universität München*  
Giovanni Reale †  
*Università San Raffaele*  
Thomas Robinson  
*University of Toronto*  
Salvi Turró  
*Universitat de Barcelona*

*Comprendre. Revista catalana de filosofia.* Coeditada per Herder Editorial i Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Els originals per sotmetre a consideració del Consell de redacció cal enviar-los a:

*Comprendre. Revista catalana de filosofia*  
Secretaria de la Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull  
Diputació, 231 - 08007 Barcelona  
Tel. 934534338 - Fax 934530957  
comprendre@filosofia.url.edu  
<http://www.filosofia.url.edu>



### Per a subscripcions i comandes

Herder Editorial  
Tel. 934762640 - Fax 932073448  
revista@herdereditorial.com  
<http://www.herdereditorial.com>

**Preu exemplar: 12,50 € (IVA inclòs)**

**Preu de subscripció: 20 €/any (IVA inclòs)**

Periodicitat semestral

COMPREDRE està indexada a ERIH Plus, IBZ (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur), IBR (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Literatur), ISOC (C.S.I.C.), Latindex (UNAM, Mèxic), Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie. COMPREDRE ha estat seleccionada per Elsevier a fi de ser indexada a SCOPUS des de desembre de 2015

Maquetació: Foletra, SA

Coberta: Michel Tofahrn  
Impressió: Foletra, SA  
Dipòsit legal: B-31.512-2012  
ISSN: 1139-9759

# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 21/1

Any 2019

## Articles / Articles

---

- La filosofía de Hermes. Investigación sobre el estudio del hermetismo como fenómeno histórico y su estado actual*** 5  
***The philosophy of Hermes. A research of the study of the hermetism as a historic phenomenon and its current state***  
Roger Ferrer Ventosa
- «Como o fósforo (...), elas fazem grande figura na escuridão». Kant e o papel das representações obscuras na consciência humana** 27  
***“Like phosphorus (...) they make a grand figure in darkness”.***  
***Kant and the role of obscure representations in human consciousness***  
Fernando Silva
- L’oltreumanismo leopardiano e il contenuto onto-poetico dell’imitazione** 47  
***The Ultra-humanism of Leopardi and the Ontopoetic Content of the Imitation***  
Oriol Fernández i Garcia
- Motivación y justificación: Ernst Tugendhat y la fundamentación de la moral** 71  
***Motivation and Justification: Ernst Tugendhat on the Foundations of Morality***  
José Luis López de Lizaga
- Homenatge a René Girard** 91  
***Hommage to René Girard***  
Xavier Garcia-Duran

## Comentari bibliogràfic / Bibliographic commentary

---

- Pierre Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*** 105  
Joan Ordi

<b>Ressenyes / Reviews</b>	
<b>Marina Garcés, <i>Nova il·lustració radical.</i></b>	<b>115</b>
Maria Medina Vicent	
<b>Jordan B. Peterson, <i>12 rules for life. An antidote to chaos.</i></b>	<b>118</b>
Teresa Lasala Descarrega	
<b>Pierre Glaudes, <i>Léon Bloy, la littérature et la Bible.</i></b>	<b>122</b>
Armando Pego Puigbó	
<b>Llibres rebuts / Books received</b>	<b>127</b>
<b>Índex anterior / Previous Index</b>	<b>131</b>
<b>Normes de publicació / Guideline for contributors</b>	<b>133</b>

# LA FILOSOFÍA DE HERMES

## INVESTIGACIÓN SOBRE EL ESTUDIO DEL HERMETISMO COMO FENÓMENO HISTÓRICO Y SU ESTADO ACTUAL

Roger FERRER VENTOSA<sup>1</sup>

«Hermetismo» está muy bien dicho, señor Naphta. ‘Hermético’, me gusta. Es una verdadera palabra de magia, con asociación de ideas indeterminadas y lejanas». (Hans Castorp, *La montaña mágica*, de Thomas Mann)<sup>2</sup>

### Resum

Tres momentos de gran valor jalonan la historiografía sobre el hermetismo, la corriente iniciática de la Tardoantigüedad que recibió ideas de diversas religiones, y que influyó en el Renacimiento florentino: la traducción efectuada por Ficino, la recuperación en el siglo XX de originales y nuevas perspectivas, planteadas por Festugière y por Yates, junto a su conversión en objeto de análisis según criterios historiográficos en la academia, gracias a Hanegraaff y su grupo de investigación en la universidad de Ámsterdam. Examinar esos tres períodos de gran difusión cultural en Europa servirá para esbozar algunos de los principios esenciales de la escuela filosófico-religiosa, así como las diversas variaciones históricas y enfoques metodológicos con los que investigar la *Hermetica*.

**Paraules clau:** hermetismo, historiografía, academia, gnosis, *nous*.

### *The philosophy of Hermes*

A research of the study of the hermetism as a historic phenomenon and its current state

### Abstract

There are three moments of great value for marking the historiography of Hermetism, an initiation current from the Late Antiquity, which got ideas from various

<sup>1</sup> Artículo realizado gracias a una ayuda FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España (FPU13/03280).

<sup>2</sup> T. Mann, *La montaña mágica*. Vol. 2. Barcelona: Círculo de Lectores, 1969, p. 737.

religions, and influenced the Florentine Renaissance. Those three moments are the following: Ficino's translation, the recovery in the 20<sup>th</sup> century of original and new perspectives, posed by Festugière and Yates, together with their conversion into an object of analysis according to historiographical criteria in the academy, thanks to Hanegraaff and his research team at the University of Amsterdam. Studying those three periods of great dissemination of culture in Europe will be useful for outlining the essential principles of the philosophical-religious school, as well as the various historical variations and methodological approaches used to investigate the *Hermetica*.

**Keywords:** Hermetism, Historiography, Academy, Gnosis, *Nous*.

El epígrafe de este artículo forma parte de uno de los diálogos de *La montaña mágica*, de Thomas Mann, entre el protagonista Hans Castorp y Naphta, el jesuita estudioso de aquellas ideas que escapan al raciocinio. Y no se trata de la única de las grandes obras literarias que incluyen referencias al dios griego y a su escuela filosófica.

En las últimas décadas se ha vivido un crecimiento exponencial de los análisis sobre el hermetismo, siguiendo una tendencia, sostenida durante el siglo XX, relativa a este objeto de estudio, desde la magna traducción de los textos efectuada por Festugière a la difusión en medios más populares efectuada por Frances Yates, hasta la irrupción de los estudios herméticos según métodos historiográficos efectuada por Wouter Hanegraaff y otros miembros del Center for the History of Hermetic Philosophy (Universidad de Ámsterdam), que no se detiene en el hermetismo renacentista sino que prosigue con el estudio del esoterismo occidental.

En el artículo se profundizará en esta escuela filosófico-religiosa, explicando sus lineamientos a partir de tres momentos esenciales de su historia y su difusión en la cultura europea: en primer lugar, la traducción realizada por Ficino en la Florencia renacentista, que influyó en la construcción del cambio de mentalidad producido por entonces; a continuación, la recuperación de textos y las nuevas traducciones que jalonan el siglo XX; finalmente, su difusión como una área de investigación académica más desde la última década del siglo XX, impulsada en buena medida desde el grupo de Ámsterdam.

Todos ellos han contribuido a incrementar el conocimiento sobre esta fascinante escuela, fijando algunos de sus principios, entre los que se pueden citar: (1) pensamiento simbólico, sintetizado en la expresión «lo que está arriba está abajo»; (2) la *imago* del hombre como símbolo emblemático del mundo, el ser humano microcosmos del macrocosmos;<sup>3</sup> (3) el *anima mundi* que une todos los seres y objetos de la

<sup>3</sup> X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 157.

creación —el mundo físico está insuflado de alma—, de la cual el alma individual forma parte, y cuya principal facultad es la imaginación genuina;<sup>4</sup> por ella los herméticos accederían al manejo de los niveles sutiles de la materia —el ser humano forma parte integrante de la entidad cósmica y del espíritu del mundo, está dentro de la naturaleza, no fuera—; (4) la teoría de las correspondencias entre niveles; (5) la complementariedad de contrarios; (6) el uso de técnicas meditativas para «*raise his individual mind to the level of the Great Mind and to achieve cosmic consciousness*»<sup>5</sup> como forma cognitiva y epistemológica; y (7) la concepción de la vida como un proceso de transmutación personal.<sup>6</sup>

En un famoso artículo, Antoine Faivre sistematizó esas pautas con sus cuatro leyes fijas dentro de los grupos y pensadores ocultistas, con su sistema de correspondencias, naturaleza viva, imaginación y mediación, y por último la experiencia de transmutación.<sup>7</sup> El profesor francés ha sido uno de los estudiosos que ha trazado las relaciones entre el hermetismo y la historia del esoterismo europeo.

## 1. El renacimiento de Hermes

La relación entre el pensamiento neoplatónico-hermético y el Renacimiento italiano fue estrechísima; entre otros académicos que están de acuerdo con este punto de vista, encontramos al estudioso de la alquimia Jacob Wamberg, quien afirma: «*Renaissance culture was more esoteric than normally thought*».<sup>8</sup> Como en el hermetismo, el conocimiento renacentista busca revelar las «simpatías y antipatías cósmicas, de la analogía, de las fuerzas ocultas, de la unidad de *artificialia* y *naturalia*, de un saber acumulativo-clasificadorio».<sup>9</sup>

En el círculo florentino, el redescubrimiento del *Corpus hermeticum* produjo la famosa pausa en la traducción de las obras completas de Platón. Cosme de Médici detuvo a Ficino, a quien tenía traduciendo al divino Platón; le ordenó que se ocupara del texto básico del hermetismo, ya que prefería esa obra, lo que da una idea de

<sup>4</sup> La idea del alma-mundo es una de las convicciones más extendidas entre los grupos humanos: R. PANIKKAR, *El ritmo de l'èsser. Les Gifford Lectures*. Barcelona: Fragmenta, 2012, p. 418.

<sup>5</sup> G. LACHMAN, *The Quest for Hermes Trismegistus*. Edimburgo: Floris Books, 2011 [e-book], pos. 1713-1714.

<sup>6</sup> P. HARPUR, *El fuego secreto de los filósofos*. Vilaür: Atalanta, 2006, p. 198.

<sup>7</sup> A. FAIVRE, «Introducción I», en: FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (comp.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 9-22, pp. 14-18. Hanegraaff propone otra clasificación, basándose en que se siga un cierto tipo de gnosis y ocho formas de práctica: W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016, pp. 86-118.

<sup>8</sup> J. WAMBERG, «A Stone and Yet Not a Stone: Alchemical Themes in North Italian Quattrocento Landscape Imagery», en: WAMBERG, Jacob (ed.), *Art & Alchemy*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, pp. 41-82, p. 75.

<sup>9</sup> S. TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Antrophos, 1985, p. 256.

cuán valioso debía de parecerle.<sup>10</sup> Ficino publicó su traducción del *Corpus hermeticum* en 1471.<sup>11</sup>

Hasta entonces, el hermetismo había sobrevivido sobre todo en el mundo islámico; durante los siglos XI y XII se produce la característica mezcla de Hermes, Plotino y Zoroastro, o de cosmovisión caldea y cristiana con pagana, que luego se produciría en Europa. Dice Francis Yates: «la literatura y las ideas gnósticas y herméticas ejercieron una gran influencia sobre el mundo árabe, [...] profundamente impregnados de hermetismo, tanto en sus aspectos religioso y filosófico, como desde el punto de vista mágico».<sup>12</sup>

Durante varios siglos la tradición de Hermes tuvo mayor incidencia en los países musulmanes, con doctrinas y santos o filósofos que recuerdan vivamente a los herméticos europeos, primero con los heterodoxos sabeos, luego con Suhrawardi —maestro persa del siglo XII y uno de los grandes autores de la gnosis musulmana—, Al-Kindi y muchos otros de los autores del sufismo. En uno de sus textos, Suhrawardi explicó una visión de Hermes en la que este personificaba al alma noble y perfecta.<sup>13</sup> Un aspecto interesante es que, debido a esa inclusión de diversas escuelas de pensamiento, algunas de ellas no islámicas, se dice que murió mártir joven por el celo inquisitorial de doctores de la Ley islámica.<sup>14</sup> Sea o no cierta esa versión de su muerte, se trata de un modelo que ha caracterizado de manera perturbadora al hermetismo tanto del norte como del sur del Mediterráneo, si se tienen en cuenta las persecuciones en Europa.

Pero, como se ha mencionado un poco más arriba, el gran momento por lo que se refiere al contexto europeo se produjo cuando se recuperó el *Corpus hermeticum*. La copia llegó a Italia desde Macedonia, desde donde la había llevado el monje Leonardo de Pistoia. Con esa copia, en 1460, Marsilio Ficino dejó de traducir las obras completas de Platón para pasar a ese otro encargo. Cosme de Médici dio orden de comenzar la traducción en 1460. Marsilio Ficino la terminó en 1463 y se publicó en 1471. Como

<sup>10</sup> P. HARPUR, *El fuego secreto de los filósofos*. Vilaur: Atalanta, 2006, pp. 180-181; A. FAIVRE, «Fuentes antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos», en: FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (comp.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 37-116, p. 108.

<sup>11</sup> R. AROLA, *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Siruela, 2008, p. 28. Años después, Ficino publicaría sus comentarios a los autores neoplatónicos más relevantes de la Tardoantigüedad: B. COPENHAVER, «Hermes Trismegistus, Proculus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 79-110, p. 80.

<sup>12</sup> F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 68.

<sup>13</sup> H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Madrid: Siruela, 1996, pp. 144-146.

<sup>14</sup> H. CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Madrid: Siruela, 2000, p. 25.



estimó el historiador del Renacimiento Eugenio Garin: «Nunca se dirá lo bastante de la importancia enorme de la traducción hermética de Ficino».<sup>15</sup>

Hizo una lectura neoplatónica de la doctrina hermética, enfatizando el aspecto religioso, con un ser humano que tiene en su interior una chispa divina que lo iguala a Dios: su *nous*, hecho a imagen y semejanza. En cuanto a las implicaciones políticas de sus teorías, como tantos herméticos, Ficino abogó por la tolerancia religiosa, las relaciones pacíficas entre pueblos con distintas religiones, con un código de conducta del ser humano que debía basarse en el amor.<sup>16</sup> Difícilmente se podría rebatir que Ficino sobresale como el principal promotor del retorno del neoplatonismo en uno de sus apogeos culturales, en la Florencia del *Quattrocento*.<sup>17</sup>

El filósofo adaptó muchas de las ideas neoplatónicas y herméticas al catolicismo de su entorno. Defendía la *prisca theologia* —un conocimiento revelado, conocido en la Antigüedad, que se hallaría en el núcleo de todas las religiones, y que se iría diluyendo con los siglos—, según la cual la teología pagana del *Corpus hermeticum* había anunciado el cristianismo. Respecto a esa teología originaria, Hermes sería el *priscus theologus*.<sup>18</sup> Y tanto Ficino como algunos herméticos renacentistas posteriores proyectaban la *prisca theologia* tan al pasado que Hermes podría llegar a ser coetáneo de Moisés, de Noé o incluso de Abrahán, o al menos eso creían estos renacentistas que mezclaban un hermetismo neoplatónico con el cristianismo.<sup>19</sup>

No obstante, los estudiosos más recientes de la corriente religioso-filosófico ponen en entredicho la importancia de la traducción ficiniana del *Corpus hermeticum*. Wouter

<sup>15</sup> E. GARIN, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981, p. 95. Sobre la recuperación del *Corpus*, W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 42-43.

<sup>16</sup> E. GARIN, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981, p. 156. El historiador del Renacimiento Eugenio Garin se muestra un poco crítico con él; incluso llega a tacharlo de cortesano adulator y oportunista. Claro que a continuación le reconoce como centro y encarnación del pensamiento del período: E. GARIN, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981, pp. 140-141.

<sup>17</sup> E. H. GOMBRICH, *Imágenes simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento, 2*. Madrid: Debate, 2001, p. 31.

<sup>18</sup> R. AROLA, *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Siruela, 2008, p. 38. Ficino, para su idea de *prisca theologia*, partió de Zoroastro, a quien tenía por gran mago; para una descripción de cómo fue modificándose el planteamiento de Ficino sobre esta cuestión, véase W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 43-53. Precisamente para contrarrestar ese origen pagano en Zoroastro, Pico propuso como punto cero a Moisés: W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016, pp. 50-52. En otros textos, Hanegraaff llama «Platonic Orientalism» a esa tendencia entre ciertos neoplatónicos a buscar unos orígenes míticos orientales en su pensamiento: W. J. HANEGRAAFF, «How Hermetic Was Renaissance Hermetism?», *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 179-209, p. 182. La expresión «orientalismo platónico» fue acuñada en el 2001 por el especialista en Suhrawardi John Walbridge: W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 15.

<sup>19</sup> R. AROLA, *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, editor, 2002, p. 109. Como contemporáneo de Moisés es presentado en el célebre mosaico de la catedral de Siena.

Hanegraaff defiende que los primeros lectores del *Pimander* de Ficino no entendieron bien algunos de los axiomas herméticos por errores graves de traducción, ya que la versión parece ser más bien un borrador, una publicación no autorizada por Ficino.<sup>20</sup> Como anécdota, algunos de los errores de Ficino se mantuvieron durante siglos, como prolongar el título de *Pimander* o *Poimandres* a todo el corpus, ya que ese título se hallaba al comienzo del primer tratado.<sup>21</sup>

El otro gran texto hermético, el *Asclepio*, sí fue conocido y citado en la Europa cristiana,<sup>22</sup> merced sobre todo a un comentario de san Agustín, pero volvió al discurso público en especial a partir del siglo XI; por ejemplo, fue citado por grandes pensadores de la época como Tomás de Aquino, Abelardo o Alberto Magno. Pero de nuevo adquirió mucha mayor proyección durante el Renacimiento florentino. El *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola se inicia con una cita del *Asclepio*: «Gran milagro es el hombre, oh Asclepio».<sup>23</sup> El alma humana se constituyó como chispa divina, con conciencia para experimentar lo más elevado. Esa calificación en el texto del ser humano como *magnum miraculum* se convirtió en «divisa renacentista».<sup>24</sup>

Como Ficino, Pico se esforzó en encontrar cierta concordia entre las diversas religiones,<sup>25</sup> siempre bajo la autoridad dogmática del catolicismo. Además, adaptó ese gusto por respetar estilos o ideas ajenos a la hora de tomar fuentes diversas como objeto de su reflexión. Una de las muchas virtudes atesoradas por Pico fue que, en su insaciable curiosidad y eclecticismo, buscó saberes de orígenes culturales muy diversos, no solo en la tradición grecorromana o en la testamentaria, sino en el pensamiento musulmán y en la cábala hebrea.<sup>26</sup> Por ello fue acusado de pagano o de hereje. De entre sus *Conclusiones filosóficas, cabalísticas y teológicas*, el papado condenó 13 de las tesis.<sup>27</sup> Pico

<sup>20</sup> W. J. HANEGRAAFF, «How Hermetic Was Renaissance Hermeticism?», *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 179-209, p. 184.

<sup>21</sup> P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermeticism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76, p. 43.

<sup>22</sup> X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 423.

<sup>23</sup> *Asclepio*, 6, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 433.

<sup>24</sup> X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 433, n. 11. Sobre elogio al ser humano en el hermetismo: C. GILLY, «The “fifth column” within Hermetism: Andreas Libavius», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 409-416, p. 414.

<sup>25</sup> E. GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 179.

<sup>26</sup> E. GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1981, pp. 166-169.

<sup>27</sup> W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016, p. 27. Seva especifica más, e indica que siete fueron condenadas como heréticas y seis declaradas sospechosas: A. SEVA, «Introducció», en: PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurs sobre la dignitat de l'home*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2004, pp. 7-17. Finalmente, fue el primer caso de libro impreso prohibido universalmente por la Iglesia católica y casi todas las copias existentes fueron quemadas: W. J. HANEGRAAFF,

se defendió con una *Apología*, algo inaudito en aquel tiempo, ya que suponía contradecir al Papa, o cuanto menos disputar con él, lo que fue entendido como un inaudito acto de arrogancia por su parte.

Curiosamente el sobrino de Pico, Giovanni Francesco, resultó acérrimo enemigo de la magia y del paganismo. Giovanni Francesco despreciaba la *prisca theologia* hermética, en su opinión mera idolatría pagana, unas doctrinas llenas de vanidad;<sup>28</sup> a su parecer, los renacentistas herméticos caían en dicha idolatría pese a que siempre añadieran justificaciones a su cristianismo, confesaran su credo católico o aseguraran mantenerse en los límites de la magia angélica, con lo que evitarían el uso de la demoníaca.

Giordano Bruno fue el otro gran filósofo italiano del Renacimiento con influjos neoplatónicos y herméticos. En el siglo XX, la historiadora Frances Yates, con su estudio sobre él, se erigió en esencial para volver a ser conscientes del peso del hermetismo para la revolución científica, con un Bruno que en su formación habría sido influido por el neoplatonismo y por el hermetismo.<sup>29</sup>

Como Ficino, Bruno admiraba lo que él entendía como cultura ancestral egipcia, así como el paganismo grecorromano, pero esa admiración se manifestó de una manera mucho más rotunda. «*Throwing Ficinian caution to the wind, he proclaims that the ancient beliefs will soon return, with him at their head, clearly the sort of thing the Church could not ignore*».<sup>30</sup> Postulados que no auguraban nada bueno, teniendo en cuenta el cambio en la Iglesia con la Contrarreforma. De ahí que Ficino acabara tranquilamente retirado, mientras que Bruno ardiese en la hoguera. El celo de la Iglesia contrarreformista fue mucho mayor que el de la Iglesia del siglo previo.

La valoración de Bruno se tiñe además por ese final, al aportarle un aire de héroe trágico, emblema de la libertad de pensamiento. Con su hoguera concluye la época de influjo hermético en el pensamiento dominante europeo. A partir de entonces, la filosofía oculta hace honor a su nombre y se instala en elementos contraculturales y en la

---

*Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 54.

<sup>28</sup> P. ZAMBELLI, «Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 125-153, p. 133.

<sup>29</sup> En su estudio sobre Giordano Bruno y el linaje hermético, Frances Yates argumenta, probablemente exagerando, que el bagaje intelectual del filósofo se halla en el hermetismo y en la cábala: F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 11. El historiador de la ciencia Robert S. Westman matiza a Yates, y cree que el hermetismo pudo influir en Bruno en algunas teorías o en retórica, pero que lo hizo en muy escasa medida al concebir su sistema físico, ya que no estaba de acuerdo con la idea defendida en el *Asclepio* de un Dios que ocupara un vacío infinito más allá del universo, un vacío en el cual no existían otros cuerpos, mientras que Bruno proponía su concepción de un universo infinito y con una infinidad de seres que lo habitaban, R. S. WESTMAN, «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», en: WESTMAN, Robert S.; MCGUIRE, J.E., *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Los Ángeles: The William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1977, pp. 1-92, pp. 23-24.

<sup>30</sup> G. LACHMAN, *The Quest for Hermes Trismegistus*. Edimburgo: Floris Books, 2011 [e-book], pos. 2983.

heterodoxia, atacada tanto por el flanco de la ortodoxia cristiana como por el de la Ilustración naciente. Pero no puede obviarse que previamente uno halla pensadores como Ficino, Pico della Mirandola o Bruno en la sala de máquinas de la gran transformación filosófica, científica y artística europea.

Sin embargo, no puede imputársele a ninguno de ellos un hermetismo puro y como mayor peso en su formación intelectual. También hay que tener en cuenta lo que indica Wayne Shumaker: que pueden contarse dos tipos de herméticos, lo que en inglés se hace patente ya desde el sustantivo, *hermetism* y *hermeticism*, los primeros los seguidores estrictos de la *Hermetica*, en cuanto textos históricos de la Tardoantigüedad, y los segundos los que la combinaban con el neoplatonismo o con otras escuelas esotéricas que manifiestan un influjo importante de las enseñanzas de Hermes. Con todo, el gran especialista actual en la corriente filosófica, Wouter Hanegraaff, aconseja descartar *hermeticism*, así como la *hermetic tradition* de Yates, ambos demasiado vagos, en su opinión.<sup>31</sup>

El influjo hermético no se circunscribió a las ciudades italianas. Se extendió por Europa mezclado con las nuevas ideas científicas de Copérnico o con la nueva medicina de Paracelso, pero también con la teoría de la magia de un Agrippa. John Dee sobresale como uno de los más estudiados. El mago, alquimista y astrólogo recomendó a la reina Isabel de Inglaterra la mejor fecha para su coronación. El hermetismo adquirió tanto peso en la Inglaterra de Shakespeare que una de las estudiosas, Frances Yates, se permite sostener: «La filosofía de la época isabelina en Inglaterra fue la filosofía oculta del Renacimiento, que por entonces fue reelaborada de modo nuevo y potente, demostrando ser más poderosa e imponente precisamente porque en ese momento la reacción contra ella estaba en todo su apogeo».<sup>32</sup>

Un comentario de Frances Yates sobre la fama crítica de John Dee se puede extrapolar respecto al conjunto del pensamiento hermético y el menosprecio cultural que sufre desde el racionalismo del siglo XVIII: «Sabemos ahora con certeza que John Dee, descartado en el siglo XIX victoriano como charlatán ridículo, tuvo una influencia inmensa en la época isabelina, que hasta el momento está muy lejos de ser apreciada y comprendida en forma total».<sup>33</sup> No obstante, otros especialistas en hermetismo como Carlos Gilly sostienen que Dee no puede ser incluido con propiedad en el hermetismo, al menos en un sentido estricto; para Gilly, «*Yates and French have been rightly criticized for fixing*

<sup>31</sup> W. SHUMAKER, «Literary Hermeticism: Some Test Cases», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 293-301, pp. 293-294. Hanegraaff recomienda usar *hermetism* para la recepción de los textos de la *Hermetica* en los períodos subsiguientes: W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 332, n. 283.

<sup>32</sup> F. A. YATES, *La filosofía oculta en la época isabelina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 276.

<sup>33</sup> F. A. YATES, *La filosofía oculta en la época isabelina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 158.

*Dee within a Hermetic tradition of a Neoplatonic stamp*».<sup>34</sup> Pese a ello, sí que es cierto que forma parte del mismo ambiente intelectual y que compartió con ellos muchas ideas.

John Dee fue uno de los grandes sabios del Renacimiento, capaz de juntar lo mágico con el saber científico del momento. Su forma de entender el humanismo englobaba tanto la protociencia como los tratados herméticos, del *Corpus Hermeticum* a la *Tabula smaragdina*, ya que en la generación de Dee o de Bruno no se disociaba al hermético del científico o del artista.<sup>35</sup> «*To Dee all is science, all is important, and this mysterious world of magic and science in which he moves is the world of the Elizabethan Renaissance*».<sup>36</sup> En consecuencia, el hermetismo fue una parte fundamental de cómo Dee pensaba el mundo.

Esa mezcla puede comprobarse en su biblioteca, una de las más grandes de las islas Británicas, que reunía más de cuatro mil volúmenes;<sup>37</sup> en ella poseía un ejemplar del *Corpus hermeticum* en traducción de Ficino, más como mínimo cuatro traducciones del *Asclepio*, en ediciones tanto en latín como en griego —esta última densamente anotada—, 92 libros diferentes de Paracelso en latín, holandés y alemán, la *Polygraphia* de Tritemio, *Harmonia Mundi* del hermético cabalista franciscano Francesco Giorgi, tratados de quiromancia —libros de los que da cuenta su valor el estar marcados por una señal—, sin olvidar a autores neoplatónicos, a historiadores de la magia como Agrippa, o a Ramon Llull. Esos autores compartían espacio con las *Revoluciones* de Copérnico y otros tratados científicos.<sup>38</sup> Gracias a haber mantenido un registro de su biblioteca pueden comprobarse sus intereses, y eso que una parte considerable ardió durante el Gran Incendio de Londres.

No obstante, el consejero áulico de la reina Isabel ejemplificó asimismo el descrédito del hermetismo, lo encarnó ante las generaciones de ilustrados posteriores, por ingenuo y supersticioso, pese a su reconocida inteligencia. En la *Biographical History of England*, publicada en 1774, se le acusó de «*vain, credulous, and enthusiastic*».<sup>39</sup>

<sup>34</sup> C. GILLY, «Between Paracelsus, Pelagius and Ganellus: Hermetism in John Dee», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp.286-294, p. 286.

<sup>35</sup> F. A. YATES, *Theatre of the World*. Londres: Routledge, 1987, p. 42.

<sup>36</sup> F. A. YATES, *Theatre of the World*. Londres: Routledge, 1987, p. 17.

<sup>37</sup> R. TURNER, *Elizabethan Magic. The Art and the Magus*. Longmead: Element Books, 1989, p. 129.

<sup>38</sup> C. GILLY, «Between Paracelsus, Pelagius and Ganellus: Hermetism in John Dee», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 286-294, pp. 286-289; F. A. YATES, *Theatre of the World*. Londres: Routledge, 1987, p. 17 y p. 43.

<sup>39</sup> E. ASPREM, *Arguing with Angels. Enochian Magic & Modern Occulture*. Albany: Sunny Press. State University of New York, 2012, p. 43. Incluso se le asoció durante siglos a los rosacruces, pese a haber fallecido antes de la publicación de los manifiestos: *Ibid.*

## 2. La discusión filológica

Si el primer gran momento en la historia del hermetismo en Europa fue la traducción de Ficino en el siglo XV, probablemente su segundo instante álgido también está relacionado tanto con una traducción, la del insigne dominico francés Festugière, como con el descubrimiento de textos originales, en este caso durante los años cuarenta del siglo XX, cuando fueron descubiertos en Nag Hammadi unas jarras que contenían papiros con nuevos textos de la hermética popular, no la filosófica.<sup>40</sup> Esos hallazgos sirvieron para poner en tela de juicio precisamente la hipótesis cristiana de André-Jean Festugière. Festugière fue el especialista que dominó esta cuestión durante las primeras décadas del siglo XX.<sup>41</sup> Su posición otorgaba excesivo peso al bagaje cristiano dentro de las influencias constituyentes de una doctrina tan sincrética como el hermetismo, que él desligó en buena medida de la Antigüedad egipcia.<sup>42</sup>

Entre los investigadores del siglo XX hubo, pues, una tendencia, capitaneada por el filósofo y monje dominico, a considerar que el *Corpus hermeticum* no fue escrito en la Antigüedad egipcia. En su lugar, lo ubican en el III o el IV de nuestra era. La discusión sobre la datación del hermetismo puede considerarse como nuclear al asunto hermético; de hecho, en él confluye la religión egipcia, como creyeron sus traductores renacentistas,<sup>43</sup> pero también la griega y la cristiana.

La datación en el siglo III, fundamentada en criterios técnicos, tanto filológicos como conceptuales, ya había sido apuntada por el filólogo Isaac Casaubon, quien demostró en 1614 con pruebas filológicas que el *Corpus hermeticum* no había sido escrito

<sup>40</sup> Para más información sobre la polémica entre los especialistas que otorgan valor a la hermética popular y los que se la quitan, cfr. P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76. O'Brien prefirió utilizar el término de *Hermetica* técnica, no el de popular: C.S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 171.

<sup>41</sup> «Después de Festugière es realmente difícil intentar un nuevo estudio de conjunto de los *Hermetica*»: X. RENAULT NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 20.

<sup>42</sup> En su interpretación minusvalora en exceso el peso de la religión egipcia en los textos, cuando esta es una de las tres fuentes de la que bebe el hermetismo, junto al judaísmo-cristianismo y a la mitología griega: P. KINGSLEY, «An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 17-40, pp. 22 y ss. Salvio Turró, probablemente por influjo de Festugière, también otorga excesivo peso al cristianismo en la forja del hermetismo: S. TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Antrophos, 1985, pp. 128 y ss.

<sup>43</sup> Ficino pensaba que los dogmas cristianos estaban conectados con la ancestral sabiduría egipcia: C. DEMPSEY, «Renaissance Hieroglyphic Studies and Gentile Bellini's *Saint Mark Preaching in Alexandria*», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 342-365, pp. 359-360.



durante la Antigüedad egipcia ni mucho menos;<sup>44</sup> muchas sentencias indicaban la presencia de un autor cristiano, unas interpolaciones cristianas que se concentran sobre todo en los capítulos I, IV y XIII del texto.<sup>45</sup> El ataque implicó el descrédito de la corriente hermética a partir de entonces.

El hermetismo histórico había quedado fijado en los textos durante la Tardoantigüedad en la cultura alejandrina, en una época de gran zozobra individual, en que el proyecto del Imperio romano se hundía por las presiones externas, la corrupción o los mecanismos escleróticos de control o de prestigio social que, al perder su eficacia, desvalorizaron al Imperio. Muchos buscaron en las nuevas religiones certezas metafísicas con las que aceptar la desintegración que sufrían en su sociedad.

Entre estos grupos religiosos aparecieron varios que compartían espíritu sincrético y aires de época, aunque a la vez se contradijeran en ciertas cuestiones. En ese siglo III de nuestra era, de mezcla, decadencia y transición, las comunidades de neoplatónicos y herméticos eran vecinas y rivales de los gnósticos. Algunos, como Festugière, consideraban a los neoplatónicos y los herméticos como formas de gnosticismo adaptadas a la mentalidad pagana, dado su peso en los textos canónicos; con ello, se produciría una influencia cristiana en la cultura sincrética de la Antigüedad tardía, pero para el psicoanalista C. G. Jung, estudioso asimismo del hermetismo y la alquimia, la situación acontecía a la inversa: un conjunto de ideas precristianas sobrevivía en esas comunidades.<sup>46</sup>

No obstante, la tesis de Casaubon ya fue refutada en su tiempo, con críticas de Cudworth —uno de los neoplatónicos de Cambridge, que incluso llegó a pertenecer a la Royal Society científica—, quien acusó al filólogo de haber tomado la parte por el todo: si bien era cierto que se encontraban interpolaciones cristianas en ciertas secciones, esto no equivalía a ver el conjunto como libre de influjo egipcio.<sup>47</sup>

El criterio de Casaubon ha sido rectificado en las últimas décadas, por ejemplo al encontrar una copia parcial del *Asclepio* en copto entre los manuscritos de Nag Hammadi.<sup>48</sup> Además, especialistas contemporáneos en el hermetismo, como Peter Kingsley,

<sup>44</sup> F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, pp. 452 y ss.; W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016, p. 120.

<sup>45</sup> T. HOFMEIER, «Philology versus imagination: Isaac Casaubon and the myth of Hermes Trismegisto», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 569-572.

<sup>46</sup> E. GALÁN SANTAMARÍA, «Introducción a la edición española», en: JUNG, Carl Gustav, *Psicología y alquimia. Obra completa, volumen 12*. Madrid: Trotta, 2005, p. XVII.

<sup>47</sup> T. HOFMEIER, «Cudworth versus Casaubon: historical versus textual criticism», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 581-586.

<sup>48</sup> Sobre Nag Hammadi: C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 17.

han incidido en la refutación. Para él, Casaubon olvidaba el peso de la tradición viva en la composición del texto. Muy al contrario de lo que afirmó el filólogo, la hipótesis de Peter Kingsley es que los textos herméticos traducen al griego conceptos de la cultura egipcia; por ello, con su crítica Casaubon acertaba solo a medias: el texto se había escrito en la Tardoantigüedad, pero referido a saberes de la religión egipcia anteriores en siglos a esa época. Otros investigadores que inciden en la línea egipcia de Kingsley, como Griffith, creen que el nombre presenta un origen egipcio: *Poimandres* sería la traducción griega del copto *P-eime nte-re*, 'El conocimiento de Ra'.<sup>49</sup> Por ello, Peter Kingsley considera que la hermética pudo escribirse en el siglo III pero sobre una tradición previa egipcia.<sup>50</sup> De hecho, el hermetismo no sería más que otra de las pruebas de la admiración que suscitó esa cultura en Grecia, sobre todo en un linaje que incluiría a pitagóricos, platónicos y neoplatónicos.<sup>51</sup>

Otro testimonio que retrasaría la antigüedad de la *Hermetica* se halla en Lactancio, en el siglo III de nuestra era. Lactancio destaca como uno de los padres de la Iglesia con un bagaje pagano más relevante. Pues bien, difícilmente Lactancio habría comentado una influencia de la *Hermetica* en Pitágoras o Platón<sup>52</sup> si en su época no se tuviera la impresión de tratarse de un culto con siglos de historia. Ello no implica que realmente influyera en esos filósofos, o que su origen estuviera en el Egipto de las primeras dinastías, pero sí que pensaba en esa escuela como algo que se remontaba a varios siglos antes de su tiempo.

Como ejemplo de la tendencia hermética a la glorificación de la cultura faraónica, sirva un fragmento de los *Extractos de Estobeo*. El chauvinismo egipcio queda reflejado en una contestación que ofrece la diosa Isis: «El muy sagrado país de nuestros ancestros está en el centro de la tierra [...] [los egipcios] son por añadidura excepcionalmente más inteligentes que todos y prudentes».<sup>53</sup>

<sup>49</sup> P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76, p. 70. Kingsley aporta ejemplos, palabras de términos en los que Casaubon acertó y falló simultáneamente. La suposición de Griffith, que aparece en otros autores, es recogida en *Ibid.*, p. 47. Creo que a través de Kingsley toma O'Brien la etimología del Poimandres: C.S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 172.

<sup>50</sup> Peter Kingsley afirma que la hermética en su conjunto es un producto de la cultura griega en Egipto. Kingsley comenta algunos de los trasvases de la religión egipcia en los textos básicos herméticos. P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76, p. 45.

<sup>51</sup> Uno de los partidarios sería Giordano Bruno: G. BRUNO, *Mundo, magia, memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 226-229, en el que cita el fragmento del *Asclepio* sobre la excelencia de la cultura egipcia.

<sup>52</sup> F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, pp. 23-24.

<sup>53</sup> *Extractos de Estobeo*, XXIV, 13, en: X. RENU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 391.



Los vaivenes respecto a esta cuestión han sido muy pronunciados en la historiografía sobre lo hermético. Según se indicó, durante el siglo XX, con Festugière y con Yates, la posición mayoritaria fue la contraria, como afirma la propia Yates.<sup>54</sup> De hecho, en opinión de Yates, un tanto errónea, los modernos estudiosos —modernos en la época de redacción de su *Giordano Bruno y la tradición hermética*, es decir, en los años sesenta— ya habían rebatido la controvertida filiación cristiana propuesta por Festugière, y pensaban que había pocas huellas cristianas y que eran muy superiores las hebreas,<sup>55</sup> que se dejan notar en el texto en un fuerte influjo de la teoría del Dios creador bíblico y mesopotámico.

Como se ha visto con Peter Kingsley, en la discusión entre partidarios del origen egipcio y del origen cristiano-hebreo de los textos, la revalorización de lo egipcio ha vuelto a ganar partidarios en los últimos años, aunque no desde luego a la manera del Renacimiento. Parece claro ahora que tanto el *Corpus* como el *Asclepio* denotan una procedencia directa o indirecta de la cultura egipcia de la Tardoantigüedad; ese es el contexto del que surgen, aunque después incorporen tanto el neoplatonismo u orfismo como el cristianismo, mezcla por otra parte habitual en aquella sociedad sincrética. Parece demostrado que los textos herméticos se fijaron en papel en la sincrética cultura alejandrina, pero que bebían de fuentes más antiguas. A juzgar por los textos, pensaban que su origen espiritual se encontraba en Egipto.<sup>56</sup>

Quizá pueda aducirse que un rasgo constante en las escuelas esotéricas en la historia es que prefieren la letra viva, la enseñanza basada en la inspiración del momento, antes que la letra muerta fijada en textos canónicos. Como ejemplo de una tendencia, pueden traerse a colación las palabras del místico del siglo XVII Jakob Böhme, con una fuerte influencia hermética. Este indica que quien «se adhiere a la letra ha nacido en la forma del Verbo pronunciado»,<sup>57</sup> y no se adhiere por tanto a la de quien lo pronuncia, de manera que abandona el espíritu divino, atraído por la creación y no por el creador.

El caso de la escuela pitagórica puede servir para ayudar a situar en la correcta perspectiva cómo se gestó el hermetismo y cómo divulgó sus saberes, ejemplo de la tendencia de varias escuelas de tipo místico a no trasladar sus ideas a un medio escrito, o no hacerlo hasta pasado un tiempo desde el comienzo de la escuela. Los saberes de la corriente pitagórica a buen seguro que durante mucho tiempo se mantuvieron secretos,

<sup>54</sup> F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 19.

<sup>55</sup> F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 38, n. 3 y p. 200.

<sup>56</sup> El especialista en alquimia Titus Burckhardt afirma: «Tales textos recogen esencialmente el auténtico legado de una civilización distinta, y no son en modo alguno invenciones griegas arcaizadas»: T. BURCKHARDT, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 18. De hecho, Burckhardt resta valor al influjo griego con demasiada contundencia.

<sup>57</sup> *De signatura rerum*, 15.25, J. BÖHME, *De signatura rerum. Signos de la alquimia eterna*. Barcelona: Creación y realización editorial, 1998, p. 187.

antes de la divulgación pública, y muchas de las ideas que se atribuyen al filósofo fueron concebidas probablemente por alguno de los alumnos y luego imputadas al maestro,<sup>58</sup> como sucede igualmente con Hermes. Caso similar se encuentra en el orfismo griego a partir del siglo VI a.C., que no se constituyó en escuelas «oficiales» y en el que los adeptos escribían bajo la autoridad de Orfeo, como si fueran él. Al parecer, el propio Pitágoras escribió alguno de los poemas pseudoepigráficos órficos.<sup>59</sup> En el contexto cultural griego, la palabra verdadera tenía su origen en las musas o en la inspiración divina.<sup>60</sup>

En este asunto resulta pertinente recuperar la crítica a la escritura de Platón; recordemos que era de formación pitagórica y que siempre una parte de su pensamiento puede asociarse a esa escuela. En su *Fedro* incorpora una de sus historias, protagonizada por Thoth-Theuth, en la que Thoth, cuando presenta su invento de la escritura, es reprendido, ya que tal creación disminuirá la capacidad memorística humana.<sup>61</sup> Thoth, como sabemos, sería el equivalente al Hermes griego. El ataque a la escritura ejemplifica el desprestigio de ese método de conservación de conocimientos, puesto que Platón representa toda una tendencia dentro de la inclinación a la filosofía oculta.

### 3. Hermes, supremo mistagogo de la gnosis

El actual sobresale como el tercer momento tomado como fundamental para este artículo, cuando la investigación sobre el hermetismo ha ocupado un lugar en la academia, objeto autónomo de investigación dentro de los estudios religiosos o filosóficos, pensado como punto de partida del esoterismo occidental, etiqueta connotada negativamente por nuestra cultura pero que se está ganando un espacio de análisis universitario. Ese papel desempeña en los planes de estudio en la Universidad de Ámsterdam, con el doctor Wouter Hanegraaff como cabeza visible. El profesor es también el director del Center for the History of Hermetic Philosophy dentro de dicha universidad.

Como había sucedido ya en la cultura alejandrina, en el hermetismo renacentista convergieron tanto el hermetismo propiamente dicho como el neoplatonismo más visionario. Y de ese hermetismo renacentista bebieron a su vez el cristianismo cabalístico, la alquimia y el rosacrucianismo, así como en el misticismo de un Böhme o un Swedenborg, también algunos de los pensadores románticos, la teosofía y el espiritualismo, o ya en el siglo XX, la contracultura o la New Age. En libros como *Hermes in the Academy* o *Esotericism in the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Hanegraaff

<sup>58</sup> P. FEYERABEND, *The Tyranny of Science*. Cambridge: Polity Press, 2011, pp. 77-78.

<sup>59</sup> C. GINZBURG, *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Península, 2003, p. 538.

<sup>60</sup> E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1985, pp. 86-87.

<sup>61</sup> *Fedro*, 274c-275d, en: PLATÓN, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Madrid: Gredos, 1986, pp. 401-405.

piensa en este tipo de ideas como un discurso que aglutina lo rechazado por el pensamiento dominante. Hanegraaff plantea el hermetismo y ese linaje previamente expuesto —del hermetismo a la contracultura— como un «Otro» del discurso intelectual hegemónico en Europa desde la Ilustración, que lo desprecia como pseudo-filosofía, pese a que la imagen proyectada sobre el hermetismo o el esoterismo esté más basada en leyendas populares o preconcepciones que en lo que ha sido efectivamente.<sup>62</sup>

Pese al descrédito de corrientes de pensamiento a menudo descartadas del discurso intelectual hegemónico, los pensadores del Renacimiento antes reseñados fueron capitales como punto de apoyo para crearse una interpretación de lo real, una manera de entender el mundo, una antropología o una epistemología que se separaba de las existentes. Probablemente, el menosprecio hacia la cosmovisión hermética desde los criterios del racionalismo ilustrado —pese a hallarse la filosofía oculta en sus raíces— explique el olvido. Con todo, un buen experimento sería acercarse a estos autores desde su cosmovisión, intentando obviar por unos instantes la mentalidad de nuestro tiempo.

Por ello, investigadores como Peter Forshaw buscan especialmente conocer mejor las fuentes primarias. Precisamente el principal enfoque metodológico del Center for the History of Hermetic Philosophy se sustenta en ese estudio historiográfico de los rastros reales que dejaron los herméticos, buceando en archivos el enfoque historicista focalizado más en el devenir histórico que en una teoría fuera de lo temporal. De ahí que haya encajado perfectamente como objeto de estudio universitario, y que se haya hecho un hueco en los estudios religiosos o filosóficos.

A los enfoques previos, tanto de *emic* —creyentes en el ocultismo o lo esotérico en sus casi infinitas variantes— como de religionistas —que siguen la forma de investigar de un Eliade, por ejemplo,<sup>63</sup> otorgando la importancia a una construcción teórica esencial más allá de la historia—, así como de psicoanalistas o de historiadores de la ciencia, se ha sumado con gran fuerza esta otra perspectiva que toma como eje fundamental el material histórico, o la propia reflexión metodológica. Puede reseguirse este interés tanto en Hanegraaff como en Marco Pasi, por ejemplo. Su metodología historiográfica y que busca lo empírico ha logrado en las últimas décadas un notorio éxito académico que se ha ido extendiendo por otras universidades, sobre todo del norte de Europa.

En cuanto a su manera de enfocar el estudio del hermetismo en sí, la perspectiva del doctor Hanegraaff otorga un mayor valor que los pensadores previos a la gnosis, con la escuela como movimiento iniciático, y a la obtención del conocimiento basado en la

<sup>62</sup> W. J. HANEGRAAFF, «From Imagination to Reality: An Introduction to Esotericism and the Occult», en: ALMQUIST, Kurt; BELFRAGE, Louise (eds.), *Hilma Af Klint: The Art of Seeing the Invisible*. Estocolmo: Axel and Margaret Johnson Foundation, 2015, pp. 59-71, p. 63.

<sup>63</sup> Y a los que podemos sumar a otros miembros del círculo de Eranos, organizado por el psicoanalista Carl Gustav Jung y con grandes pensadores del momento, como el mitógrafo Karl Kerényi o el filósofo Henry Corbin, quien fuera a su vez maestro de Antoine Faivre.

visión directa que modifica lo cognitivo. Al analizar el hermetismo, pues, conviene analizar estos dos conceptos clave para la escuela: la gnosis y la visión que permite comprenderla. La gnosis, el saber sagrado, es el objetivo del conocimiento adquirido en el hermetismo. Para Hanegraaff, la *Hermetica* se centra en la búsqueda de la verdadera felicidad, que parte del autoconocimiento y del saber sagrado sobre lo divino.<sup>64</sup> La misma raíz del término *gnosis* se encuentra en el *gñana*, *gyan* del hinduismo o del budismo en sus muchas variantes semánticas y en idiomas diversos.

Como en tantos movimientos espirituales, el conocimiento de lo elevado que salva conforma el núcleo hermético. El adepto se inicia en la gnosis de la *Hermetica*, que ha de hacerle despertar del sueño de la vida. Parte de estas ideas religiosas pueden transmitirse a partir de símbolos. En el *Corpus hermeticum* se dice que la virtud del alma es el conocimiento y que «el conocimiento es el fin de la ciencia, y la ciencia es un regalo de Dios».<sup>65</sup>

Continuando con el mismo texto, Hermes le explica a Tat que el intelecto divino no pertenece a todos los seres humanos, que brilla como un premio a conquistar, en el que el adepto hermético ha de sumergirse. La gnosis del *nous* es la escalera de acceso y a la vez el regalo obtenido. Separa claramente a aquellos que son meramente racionales —que no adquirieron la gnosis e ignoran por tanto las causas últimas— de los conocedores.<sup>66</sup>

*Nous* no se entiende solo como la mente en cuanto a capacidad intelectual, sino que se le suma la facultad mística de ser uno con Dios, la condición poseída por el ser humano de poder meditar en lo inteligible: «De ahí surgirá la preeminencia que se concede en esta misma tradición a la vida contemplativa, ya que el *Nous* es lo que hay de más esencial en el hombre —repitámoslo, en cualquier hombre— y que la vida conforme al *Nous* es, pues, la vida más propia del hombre».<sup>67</sup>

En el «Pimander», primer tratado del *Corpus Hermeticum*, el autor introduce una visión con la que explica el origen del cosmos. «El Pensamiento, Dios, que era hermafrodita, vida y luz a la vez, engendró con la palabra otro Pensamiento creador, que es el dios del fuego y del aliento vital».<sup>68</sup> En el acto más esencial de lo existente, el Dios hermafrodita que en el hermetismo es vida y luz engendra con la palabra otro pensamiento, el del Dios del fuego y del *pneuma*; por tanto, el *Nous* interviene en el drama cósmico como demiurgo. Como otras doctrinas ya comentadas, dividió a los creadores

<sup>64</sup> W. J. HANEGRAAFF, «How Hermetic Was Renaissance Hermeticism?», *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 179-209, pp. 190-195.

<sup>65</sup> *Corpus hermeticum*, X, 9, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, pp. 166.

<sup>66</sup> *Corpus hermeticum*, IV, 4, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, pp. 120-121.

<sup>67</sup> A.-J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel, 1986, p. 103.

<sup>68</sup> *Corpus Hermeticum*, I, 9, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 79, y en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, pp. 112-113.

entre un primer *Nous* y un segundo, quien habría generado el mundo y quien trabajaría en él como la mente en la materia.<sup>69</sup>

El ser humano creador posee un alma divina, de acuerdo con el *Corpus hermeticum* en su primer tratado.<sup>70</sup> Quizá por ello el ser humano, cuyo *nous* es la imagen de Dios, junto al mundo, recrea la realidad, en una emulación, ya que aquello hecho a imagen y semejanza de Dios se trata del *nous* humano. Cabe subrayar ese rol central del *nous* en la ontología hermética, del que, como ya se apuntó más arriba, se inspiró el elogio de la mente humana en el Renacimiento florentino, en Pico por ejemplo. El ser humano se convierte en algo parecido al demiurgo, sobre todo como teurgo que diviniza la realidad.<sup>71</sup> El ser humano llega a concebirse como superior al demiurgo, ya que, como acaba de indicarse, su *nous* está hecho a semejanza del *nous* del primer dios.

Según se indicó, otra de las teologías que influyeron y sirvieron de competencia a la *Hermetica* fue la gnóstica. Por ejemplo, en el hermetismo se detectan elementos de recelo ante lo corporal —«a menos que antes aprendas a odiar a tu cuerpo, hijo mío, no podrás amarte a ti mismo»,<sup>72</sup> con el cuerpo vilipendiado como odre de bilis, orina, excrementos y malos humores—, con la sensación de que el alma se ha convertido en una exiliada, extranjera en un mundo en el que el olvido ha impuesto un magisterio colectivo.<sup>73</sup> Ello refleja efluvios tanto gnósticos como platónicos.

Pero el trasfondo gnóstico se combina contradictoriamente con otros de enaltecimiento de la belleza. Esa teoría de lo bello distanció a hermetismo y a neoplatonismo de la mencionada crítica gnóstica, con su recelo hacia la materia, que juzga la estancia en el cuerpo físico como una prisión para el espíritu,<sup>74</sup> teoría que mantiene puntos de contacto pero de manera matizada en el neoplatonismo y el hermetismo. Pese a esa huella gnóstica, la impresión general es de celebración de lo bello —la mente le indica a Hermes que observe la belleza del cosmos a través del *nous*—,<sup>75</sup> que puede encarnar en la esencia de las cosas materiales como característica divina:

Las excelencias de las cosas bellas están cercanas a la esencia divina pero solo las connaturales a él parecen ser de algún modo las más puras e incontaminadas. Y se debe tener la audacia de afirmar, Asclepio, que la esencia de Dios, si Dios la tiene, es la belleza; y que es

<sup>69</sup> C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 174.

<sup>70</sup> *Corpus hermeticum*, I, 12, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 81.

<sup>71</sup> C. SÁNCHEZ PÉREZ, «Frankenstein o el moderno teurgo: la recepción de la magia hermética en la obra de Mary Shelley», en: *Studia Philologica Valentina*, Anejo 1, 2017, pp. 189-198, pp. 194-195.

<sup>72</sup> *Corpus hermeticum* IV 6, en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, p. 128.

<sup>73</sup> H. CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iraní*. Madrid: Siruela, 2000, p. 41.

<sup>74</sup> *Corpus hermeticum*, VII, 2-3, en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, p. 139.

<sup>75</sup> *Corpus hermeticum*, XI, 6, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 139.

imposible que lo bello y bueno se dé en ninguno de los seres del cosmos, pues todas las cosas que nuestra mirada abarca son meros simulacros y apariencias engañosas. En cuanto a lo que no vemos, ante todo la esencia de la belleza y el bien [...] partes inseparables de él [...] las más perfectas y dignas de ser amadas, pues el mismo Dios está enamorado de ellas o bien ellas de Dios.<sup>76</sup>

Dios tiene, por tanto, el monopolio de lo bello. Como ya se apuntó, el hermetismo renacentista no fue únicamente neoplatónico sino también en buena medida hermético. De hecho, ya narrativamente, tanto el *Corpus hermeticum* como otros textos herméticos principales muestran el influjo platónico ya desde su forma narrativa, debido a su estructura en forma de diálogo, una forma predilecta de los textos sapienciales, con un personaje mítico, un maestro, una divinidad, que enseña a un discípulo quintaesencial. En contexto filosófico, el ejemplo por antonomasia sería Platón.

La teoría neoplatónica se aproxima asimismo al mencionado ideal de belleza. Plotino afirmó que la beatitud suprema no podía alcanzarse en este mundo, y creía que la contemplación de la belleza sí podía constatarse gracias a la meditación o al simple contacto con la belleza. El propósito de la meditación era discernir el Uno, intuir su naturaleza. El aspirante disponía de una serie de recursos otorgados por la meditación con los que contactar con su yo verdadero, y no, como pensaba el gnosticismo, renunciar a cualquier esperanza en la cárcel del mundo —el cuerpo como una prisión, *sôma sêma* en expresión platónica— hasta que la muerte liberase al alma.<sup>77</sup> Esas ideas neoplatónicas fertilizaron primero a la Edad Media, que acentuó esa tendencia por ejemplo en las teorías del abad de Suger, y luego al Renacimiento. «La idea de corte neoplatóni-

<sup>76</sup> *Corpus hermeticum*, VI, 2, en: X. RENAU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999, p. 139.

<sup>77</sup> La idea de que existen dos tendencias en el hermetismo, una optimista, admiradora de la belleza, y otra más pesimista, ha sido frecuentemente comentada entre los estudiosos. Pese a compartir espiritualidad con los gnósticos, ambos estarán separados en que aquellos tendían mucho más a un tipo receloso de la experiencia en la carne, prisión del alma, mientras que los herméticos de la Tardoantigüedad y los textos canónicos eran más ambiguos: junto a consideraciones similares a los gnósticos, añaden otras que son un canto a la belleza del Uno de raíz neoplatónica, con lo bello igualado a lo verdadero y a lo bueno. Por ejemplo, Frances Yates, siguiendo a Festugière, indica que hay dos tipos de gnosis en el *Corpus hermeticum*, una pesimista y otra optimista: F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983, pp. 39 y ss. Faivre es otro de los grandes estudiosos del hermetismo que señala esa tendencia: A. FAIVRE, «The Children of Hermes and the Science of Man», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 424-436, p. 425. Sobre esa diferencia, reflejada en uno de los textos hermético-alquímicos más importantes, indica Quispel: «The Tabula Smaragdina however, shows no traces of the World-hate that is so characteristic of Christian Gnosticism. All comes from the One and returns to the One. It is more like the Asclepius, which admires the Cosmos and its harmony. If the Tabula is Gnostic, it is also Hermetic in style and cosmic spirit»: G. QUIPEL, «Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 303-334, p. 326.

co que concibe la belleza como manifestación de la unidad en la multiplicidad fue recogida por los humanistas del Renacimiento italiano».<sup>78</sup>

Como ya se ha indicado un poco más arriba, en el primer capítulo del *Corpus hermeticum* una visión permite reimaginar el inicio del universo. La epistemología de la corriente parte de lo visionario, como en el chamanismo o en ciertas escuelas místicas, no basadas únicamente en una doctrina sino en una experiencia;<sup>79</sup> sin ella, su conocimiento carece de valor. Mirar con los ojos de la mente, como recomiendan algunos textos herméticos, es una de las recomendaciones tradicionales de la meditación. Sin la sobriedad y la mirada interna, el alma se corrompería en la Tierra, cegada por la ignorancia. Los textos probablemente se dirigían a comunidades en que se practicaba la meditación, como evidencian con claridad algunos párrafos, en los que se incluyen consejos o exhortaciones para meditadores que apenas difieren en su práctica de las de sus colegas contemporáneos de esta actividad.

Igualmente, una de las prácticas preliminares gnósticas —según se dijo, el gnosticismo ofrece paralelismos con el hermetismo— para que se acostumbraran al Cielo consistía en visualizarlo.<sup>80</sup> La hermética busca una epifanía, con varios de sus textos clásicos estructurados como un diálogo con la divinidad; en opinión de Eugenio Garin, los principales textos herméticos se presentan «bajo una envoltura formal admirable en la que se conjugan poesía y profecía».<sup>81</sup>

Como en el método de Plotino, el conocedor hermético ha de buscar el bien y la belleza en el Uno.<sup>82</sup> Pese a que carece de forma y de figura, y es invisible a los ojos, su visión deslumbra como mirar al Sol.<sup>83</sup> Las ideas pueden manifestarse en el mundo sensible gracias a quedar plasmadas en las figuras de las obras —además de otras maneras, igualmente basadas en la traslación de la idea a la dimensión sensible. La visión hermética plasmada en el *Corpus hermeticum* permitía teóricamente al adepto en esta corriente comprender la esencia cósmica. Con ello, la escuela tenía rasgos tanto visionarios, el valor de la experiencia personal mística, como de gnosis, con un conocimiento salvífico.

Con el valor de la meditación y la visión personal, igualmente destacados en los estudios contemporáneos por el nuevo enfoque historiográfico de Hanegraaff, concluye este artículo, en el que se ha pretendido esbozar una brevísima historia del hermetismo,

<sup>78</sup> Y. ZULOAGA, *Creatividad y no dualidad en el arte* [tesis doctoral]. Barcelona, 2013, p. 59.

<sup>79</sup> J. NARBY, *The Cosmic Serpent*. Nueva York: Jeremy P. Tarcher / Putnam, 1998, p. 157.

<sup>80</sup> I. P. COULIANO, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 180.

<sup>81</sup> E. GARIN, *El zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981, p. 142.

<sup>82</sup> *Corpus hermeticum*, VI, 4-5, en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, pp. 136-137.

<sup>83</sup> *Corpus hermeticum*, IV, 9, en: B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000, p. 129.



de sus lineamientos y de su fortuna historiográfica, gracias a la selección de tres de los momentos más memorables de la historia del estudio de esta escuela. Tres calas históricas, primero la traducción de Ficino en el Renacimiento y sus consecuencias, más adelante la recuperación de textos originales en el siglo XX, y finalmente la importancia que ha adquirido en la academia contemporánea la investigación de la *Hermetica*, que han permitido explicar las principales teorías de la corriente y sus avatares históricos, así como su estudio en diferentes períodos y según distintos criterios.

Antes de concluir, solo indicaremos que la enorme difusión de esta clase de estudios en la academia vividos en las últimas dos décadas, a rebufo de la actividad del grupo de investigación sito en la universidad de Ámsterdam, que se puede detectar por toda Europa, no ha tenido un éxito equivalente en la academia española, con algunas excepciones, eso sí, como los investigadores Carlos Gilly, Raimon Arola o Iván Elvira. Pero ha faltado un impulso colectivo, como sí ha sucedido en buena parte de Europa, gracias al grupo de investigación del Center for History of Hermetic Philosophy o a la sociedad europea de investigación académica del esoterismo, ESSWE. Esa coordinación sí que parece estar produciéndose en el ámbito iberoamericano, merced a una sociedad de escolares que replica a la europea, la CEEO-UNASUR.

## Referencias bibliográficas

- R. AROLA, *Alquimia y religión. Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Siruela, 2008.
- R. AROLA, *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, editor, 2002.
- E. ASPREM, *Arguing with Angels. Enochian Magic & Modern Occulture*. Albany: Sunny Press. State University of New York, 2012.
- J. BÖHME, *De signatura rerum. Signos de la alquimia eterna*. Barcelona: Creación y realización editorial, 1998.
- G. BRUNO, *Mundo, magia, memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- T. BURCKHARDT, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*. Barcelona: Paidós, 1994.
- B. COPENHAVER, «Hermes Trismegistus, Proculus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 79-110.
- B. COPENHAVER (ed.), *Corpus hermeticum*. Madrid: Siruela, 2000.
- H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Madrid: Siruela, 1996.
- H. CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Madrid: Siruela, 2000.
- I. P. COULIANO, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*. Barcelona: Paidós, 1993.
- C. DEMPSEY, «Renaissance Hieroglyphic Studies and Gentile Bellini's *Saint Mark Preaching in Alexandria*», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 342-365.
- E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1985.
- A. FAIVRE, «The Children of Hermes and the Science of Man», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 424-436.



- A. FAIVRE, «Introducción I», en: FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (comp.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 9-22.
- A. FAIVRE, «Fuentes antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos», en: FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob (comp.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 37-116.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel, 1986.
- P. FEYERABEND, *The Tyranny of Science*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- E. GALÁN SANTAMARÍA, «Introducción a la edición española», en: JUNG, Carl Gustav, *Psicología y alquimia. Obra completa, volumen 12*. Madrid: Trotta, 2005.
- E. GARIN, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981.
- E. GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1981.
- C. GILLY, «Between Paracelsus, Pelagius and Ganelus: Hermetism in John Dee», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 286-294.
- C. GILLY, «The “fifth column” within Hermetism: Andreas Libavius», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 409-416.
- C. GINZBURG, *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Península, 2003.
- E. H. GOMBRICH, *Imágenes simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento, 2*. Madrid: Debate, 2001.
- W. J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- W. J. HANEGRAAFF, «From Imagination to Reality: An Introduction to Esotericism and the Occult», en: ALMQUIST, Kurt; BELFRAGE, Louise (eds.), *Hilma Af Klint: The Art of Seeing the Invisible*. Estocolmo: Axel and Margaret Johnson Foundation, 2015, pp. 59-71.
- W. J. HANEGRAAFF, «How Hermetic Was Renaissance Hermetism?», *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 179-209.
- W. J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. Londres / Nueva York: Bloomsbury, 2016.
- P. HARPUR, *El fuego secreto de los filósofos*. Vilaür: Atalanta, 2006.
- T. HOFMEIER, «Philology versus imagination: Isaac Casaubon and the myth of Hermes Trismegisto», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 569-572.
- T. HOFMEIER, «Cudworth versus Casaubon: historical versus textual criticism», en: GILLY, Carlos; HEERTUM, Cis van (eds.), *Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus. Vol. 1*. Florencia / Venecia: Biblioteca Nazionale Marciana / Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2002, pp. 581-586.
- P. KINGSLEY, «An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 17-40.
- P. KINGSLEY, «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 41-76.

- G. LACHMAN, *The Quest for Hermes Trismegistus*. Edimburgo: Floris Books, 2011 [e-book].
- T. MANN, *La montaña mágica*. Vol. 2. Barcelona: Círculo de Lectores, 1969.
- J. NARBY, *The Cosmic Serpent*. Nueva York: Jeremy P. Tarcher / Putnam, 1998.
- C. S. O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- R. PANIKKAR, *El ritme de l'ésser. Les Gifford Lectures*. Barcelona: Fragmenta, 2012.
- PLATÓN, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Madrid: Gredos, 1986.
- G. QUISPEL, «Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina», en: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van (ed.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermeticism and the Christian Tradition*. Ámsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, pp. 303-334.
- X. RENU NEBOT (ed.), *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999.
- C. SÁNCHEZ PÉREZ, «Frankenstein o el moderno teúrgo: la recepción de la magia hermética en la obra de Mary Shelley», en: *Studia Philologica Valentina*, Anejo 1, 2017, pp. 189-198.
- A. SEVA, «Introducció», en: PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurs sobre la dignitat de l'home*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2004.
- W. SHUMAKER, «Literary Hermeticism: Some Test Cases», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 293-301.
- R. TURNER, *Elizabethan Magic. The Art and the Magus*. Longmead: Element Books, 1989.
- S. TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Antrophos, 1985.
- J. WAMBERG, «A Stone and Yet Not a Stone: Alchemical Themes in North Italian Quattrocento Landscape Imagery», en: WAMBERG, Jacob (ed.), *Art & Alchemy*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, pp. 41-82.
- R. S. WESTMAN, «Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered», en: WESTMAN, Robert S.; MCGUIRE, J.E., *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Los Ángeles: The William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1977, pp. 1-92.
- F. A. YATES, *La filosofía oculta en la época isabelina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- F. A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel, 1983.
- F. A. YATES, *Theatre of the World*. Londres: Routledge, 1987.
- P. ZAMBELLI, «Scholastic and Humanist Views of Hermeticism and Witchcraft», en: MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G., *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 125-153.
- Y. ZULOAGA, *Creatividad y no dualidad en el arte* [tesis doctoral]. Barcelona, 2013.

Roger FERRER VENTOSA  
 Universitat de Girona  
 roger.ferrer@udg.edu

Article rebut: 26 de desembre de 2017. Article acceptat: 5 de febrer de 2018

# «COMO O FÓSFORO (...), ELAS FAZEM GRANDE FIGURA NA ESCURIDÃO». KANT E O PAPEL DAS REPRESENTAÇÕES OBSCURAS NA CONSCIÊNCIA HUMANA

Fernando SILVA

## Resumo

Até então negligenciado e até negado pelos eruditos, o tópico das representações obscuras da alma humana recebe com Baumgarten, e ainda mais decisivamente com Kant, um deveras disruptivo, mas também mais digno tratamento, que afirma esse tópico no seu novo estatuto e papel e possibilita um mais profundo conhecimento da consciência humana. O objectivo do presente ensaio é, por conseguinte, observar os traços da exposição kantiana do tópico como problema da consciência humana; procurar discernir a aparente contradição que, segundo Kant, está encerrada nas representações obscuras e dificulta essa mesma colocação entre as inferiores e superiores faculdades do espírito, e, por fim, mostrar como o dilema é dissolvido pela natural poeticidade das representações obscuras, a qual não só expõe o problema como um não-problema, mas antes se alavanca nas suas benéficas potencialidades para redefinir a importância das representações obscuras e todo o estatuto do obscuro, do inconsciente e do irracional em geral.

**Palavras-chave:** Kant, representações obscuras, memória, imaginação, poesia.

“Like phosphorus (...) they make a grand figure in darkness”. Kant and the role of obscure representations in human consciousness

## Abstract

Until then a neglected and even negated topic by the scholars of preceding times, the topic of the obscure representations of the human soul is given by Baumgarten, and even more decisively by Kant, a rather disruptive yet also more dignified treatment, one which affirms the topic's new condition and role in a more profound cognition of human consciousness. The objective of the present essay is therefore to observe the traits of Kant's collocation of the topic as a problem of human consciousness; to attempt to discern the apparent contradiction which, according to Kant, is at the heart

of obscure representations and thus renders more difficult said collocation of the topic among the inferior powers of the spirit, and finally, to show how the previous dilemma is dissolved by the natural poeicity of obscure representations, which not only expounds the problem as a non-problem, but rather uses its beneficous potentialities to re-define the importance of obscure representations and the whole status of the obscure, the unconscious and the irrational in general.

**Keywords:** Kant, obscure representations, memory, imagination, poetry.

## 1. As representações obscuras, problema da consciência humana

Entre os muitos e, porém, muito negligenciados tópicos que Kant aborda nas suas Lições de Antropologia (1772-1789), e na sua *Antropologia num Enfoque Pragmático* (1798), um há que porventura se sobrepõe a todos os demais em tão indesejado epíteto: o tópico das *representações obscuras ou sensíveis*. A saber, o tópico das representações de que temos insuficientes características, e de que portanto *não temos consciência, mas que não obstante podemos vir a conhecer*: algo que Kant enuncia dizendo que “podemos estar mediatamente conscientes de ter uma representação, ainda que, ao mesmo tempo, dela não sejamos imediatamente conscientes” (AA 7: 135).<sup>1</sup>

A anterior citação, extraída da *Antropologia* de 1798, enuncia a própria questão das representações obscuras, a qual é em si uma de simples descrição, e introduz-nos na singular visão que Kant tem do tópico. O problema centra-se, antes de mais, num desfasamento até à altura pouco considerado, e ainda menos aceite enquanto tal, entre a teoria da consciência e a teoria do conhecimento. Segundo este, uma vez aceite a existência de representações obscuras da alma, *é possível que de uma representação não se tenha imediata consciência, e porém que esta venha a ser por dedução conhecida* – a saber, numa palavra, *que se possa não conhecer, ou não ter consciência propriamente dita de algo de que, no entanto, se tem uma certa espécie de consciência*; o que, convenhamos, parece contrariar por completo a lei que rege as representações claras e distintas humanas, onde consciência e conhecimento das representações sempre têm de andar de mão dada.<sup>2</sup> Pois isso – esse paradoxo –, diz Kant, está precisamente contido nas representações obscuras: elas são algo de que não somos *imediatamente conscientes*, de que não

<sup>1</sup> Com respeito às citações de autor, recorremos ao método (Abreviatura da obra, número de volume, número de página), sendo que a abreviatura correspondente se encontra discriminada na bibliografia. Todas as citações foram traduzidas do original alemão para língua portuguesa. A tradução das mesmas é da minha autoria e responsabilidade.

<sup>2</sup> Kant expõe o problema mediante a seguinte interrogação: “Ter representações e, porém, não estar consciente delas: aí parece residir uma contradição; pois como podemos nós saber que as temos, se delas não estamos conscientes?” (AA 7: 135).

temos *directo conhecimento*, mas de que temos mediato conhecimento, e mediata consciência – e de que portanto, dir-se-ia, *somos e não somos conscientes, somos e não somos conhecedores*. *A questão reside, pois, por um lado, em que espécie de consciência delas temos, e o que elas podem aportar à consciência humana; e, por outro, em que espécie de conhecimentos elas podem veicular, e dar à luz*. O que, convenhamos, parece indicar que, para Kant, as representações obscuras distinguem-se pela sua singular natureza. As representações obscuras, ao contrário das claras e das distintas, procedem de um outro ponto na teoria da consciência humana: a saber, elas não são produtos acabados, não são *ergon*, de que a consciência parte para aferir outras representações e objectos, e assim construir-se a si própria; bem pelo contrário, é antes delas, enquanto *energeia* da alma humana, que se tem de partir para aferir, e construir, a consciência humana; é antes nelas que se tem de observar o processo de constituição da consciência do Eu, e são antes elas a *tabula* em que vêm a inscrever-se as demais representações, e seu respectivo conhecimento. Pois, dir-se-ia, *as representações obscuras são como que um substrato do conhecimento, e ante-câmara da consciência humana*; e porque, “como o fósforo (...), que de dia quase não é notado, elas fazem grande figura na escuridão” (AA 25.1: 100), então delas se pode extrair valiosos ensinamentos sobre a geração, composição e intelectualização das representações em geral, e, por conseguinte, sobre o modo de representar em geral do homem.

Sobre este tópico do pensamento kantiano tão raramente abordado<sup>3</sup> se deterá o presente ensaio. Tendo em vista este desiderato, o nosso artigo propõe-se cumprir dois objectivos particulares, nomeadamente:

1) Em primeiro lugar, expor o estatuto por Kant atribuído às representações obscuras no seio do seu pensamento antro-po-filosófico. Isto, tentaremos fazê-lo sob a forma

<sup>3</sup> Até hoje, o tema das representações obscuras, em Kant ou em qualquer outro autor, é um tema que vem concitando pouco interesse, o que se reflecte nos escassos trabalhos dedicados ao tema. O maior problema, porém, é que mesmo de entre os poucos trabalhos que existem sobre este tema kantiano, menos ainda focam aquela que era a real pertinência do mesmo para Kant, a saber, o seu *carácter criador, produtivo – estético* –, preferindo antes deter-se em questões como a própria dicotomia consciente/inconsciente nas representações obscuras, ou o papel das representações obscuras em um determinado plano da filosofia de Kant (são disto exemplos: M. OBERHAUSEN, “*Dunkle Vorstellung en als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie*”, in: *Aufklärung*, 14, 2002, S. 123-146; F. WUNDERLICH, *Kant und die Bewusstseinstheoriendes 18. Jahrhunderts*, Berlin/New York: de Gruyter, 2005; Y. LIANG, “Kant on Consciousness, Obscure Representations and Cognitive Availability”, in *Philosophical Forum*, vol. 48(4), 2017, pp. 345-368). Entre as excepções a esta regra, que tratam o tópico das representações obscuras não segundo a perspectiva da sua logicidade, mas segundo a perspectiva da sua *esteticidade* – excepções das quais o presente trabalho pretende fazer parte –, salientamos: C. LA ROCCA, “Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant”, in H. KLEMMER, H. RATERS, M. L. PAUEN (eds.), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Publisher: Aisthesis-Verlag, 2006, pp.19-64; C. LA ROCCA, “L’intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant”, in C. LA ROCCA (ed.), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Pisa: Edizioni ETS, 2007, pp. 63-116; F. M. SILVA, “Um «secreto procedimento da alma dos homens»: Kant sobre o problema das representações obscuras”, in *Con-textos Kantianos*, nº 5, Junho 2017, pp. 190-215; P. GIORDANETTI, R. POZZO, M. SGARBI (eds.), *Kant’s Philosophy of the Unconscious*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

do problema que essa mesma condição assume em Kant, a saber, *a dupla e simultânea condição preterizante e projectiva, fundadora e formadora das representações obscuras*, e as dificuldades criadas por este dilema (Secção II deste artigo).

2) Por fim, procurar pensar o anterior dilema das representações obscuras no seio da capacidade de imaginação humana [*Einbildung*] – na fase de clarificação das representações obscuras – e aí discernir, nestas representações e no seu curso através das diferentes faculdades do ânimo, a solução kantiana para o anterior problema. Esta passa por discernir nas representações obscuras um “secreto procedimento da alma dos homens” (AA 25.1: 482) – o da *infatigável actividade poética dessas representações* (Secção III deste artigo).

## 2. O problema da forma embrionária das representações obscuras da alma. A condição simultaneamente preterizante e projectiva do seu objecto

A alma humana, diz Kant, é constituída na sua maior parte por representações obscuras: “As representações obscuras constituem a maior parte das representações humanas” (AA 25.2: 867).<sup>4</sup> Ela, a alma humana, é pois como “um grande mapa no qual uma quantidade de locais não estão iluminados, e poucos estão iluminados” (id.). “O não-iluminado”, aduz Kant, “é o campo das representações obscuras; os poucos lugares iluminados constituem as representações claras, e entre as representações claras algumas sobressaem mediante a sua própria luz: estas são as representações distintas”. (ibid.) O homem, dir-se-ia, está pois *envolto em escuridão*: ou na *inconsciência* do esquecido, e do não-pensado, ou então na *ignorância* de ser ele mesmo e a sua capacidade imaginante [*Einbildungsfähigkeit*] eixos-volante de um complexo encadeamento temporal, ou então na aparente *irracionalidade* daquela e desta. Mas ponto assente é que o homem está envolto em escuridão; e tão superior é o número, e tão anterior a posição das representações obscuras – da inconsciência, da obscuridade – em relação às claras, que aquelas não podem deixar de conter, dir-se-ia, os mecanismos secretos, o véu sob o qual as claras vêm a *formar-se*. Pois a alma humana, diz Kant, “age em grande parte na obscuridade” (id.: 479), *ora relembrando, ora (re-)inventando representações*; e portanto,

<sup>4</sup> No âmbito do seu pensamento antropológico, Kant trata o problema das representações obscuras na *Antropologia em Enfoque Pragmático*, no Livro Primeiro, em secção intitulada “Das Representações que temos sem delas estarmos conscientes” (AA 7: 135-137). Kant trata também o problema nas *Lições de Antropologia*, a saber, nas lições “Das representações obscuras da alma” (“Von den duncklen Vorstellungen der Seele” (AA 25.1: 479-482)); “Das representações obscuras, das quais não se está consciente” (“Von den dunklen Vorstellungen, deren man sich nicht bewußt ist” (AA 25.2: 867-874)); “3tes Capitel. Von den Vorstellungen” (“3º Capítulo. Das representações” (AA 25.2: 1221-1224)); e “Das representações obscuras” (“Von den Dunkeln Vorstellungen” (AA 25.2: 1439-1441)); e nas Reflexões, em secção (AA 15.2: 64-66) com o mesmo título da *Antropologia* de 1798.



justamente nas representações obscuras tem de residir um tesouro oculto: “O maior tesouro da alma reside na obscuridade” (ibid.).

Tal concepção de representações obscuras, poder-se-ia afirmar, é *fortemente fracturante* em relação à história do tratamento do tópico, a qual se pautara ora pela total descon-sideração, ora pela rigorosa negação do mesmo.<sup>5</sup> E se esta fractura não é ainda mais forte, é porque, pelo menos na sua origem, ela muito deve à concepção que de representa-ções obscuras tinha Baumgarten, que não foi o primeiro a afirmar a existência das re-presentações obscuras, mas foi certamente o primeiro a reconhecê-las, a elas e ao seu carácter estético, *nos seus papéis fundador e construtor da consciência humana*. Pois, para Baumgarten, como também para Kant, as representações obscuras desempenham na alma humana um importante papel *fundador* (FUNDUS ANIMAE (Met: 118)); e tan-to assim é que, quando comparadas com as representações claras, elas não só não lhes são inferiores em importância,<sup>6</sup> como a sua análise é muito certamente deveras *revelado-ra* sobre o processo formador da mesma, e sobre o carácter imaginativo dessa formação. Pois são de facto as representações claras que separam entre si as diferentes cognições, e com isso moldam a topografia interna do mapa da alma humana, e alargam a consciên-cia;<sup>7</sup> e são elas os faróis do pensamento no mapa do conhecimento humano, pois elas próprias, e o que a partir delas conhecemos, são o conhecimento humano. Mas, entre elas, são as representações obscuras a argamassa que liga, desliga e religa, e que *ulterior-mente enforma*, as representações que compõem o conhecimento humano, e é *mediante as representações obscuras que decorre, embora veladamente, o processo de formação e cons-trução da consciência humana*. Por outro lado, são de facto as representações claras os elementos essenciais do conhecimento humano, e, portanto, os componentes visíveis da

<sup>5</sup> A história do tópico das representações obscuras, assim nos dizem as antropologias fisiológicas ou psicológicas, as psicologias antropológicas, os próprios manuais de filosofia do século XVII e parte do século XVIII, é uma de negligência e negação. A negligência pode ser explicada pela fácil e imediata conotação das representações obscuras com o desconhecido, o irracional e o inconsciente – numa palavra, com o obscuro –, que desde tempos imemoriais são o oposto da claridade a que o conhecimento humano tem de se elevar, e o daí resultante problema de algo que, não podendo ser objecto da nossa consciência, não pode ser conhecido – e, por conseguinte, não existe (Cf. Secção I deste artigo). O resultado disto, não é difícil adivinhar, foi ora o de uma tácita omissão do tópico, ora o de uma liminar negação do mesmo, como é o caso em Bonnet, Condillac ou Crusius. O tópico apenas começa a ser considerado enquanto tal – isto é, enquanto tópico real, efectivo, embora de índole negativa, da teoria da consciência humana – no diálogo que sobre ele é entabulado por John Locke e G. W. Leibniz, no início do século XVIII, e após muito e aceso debate sobre o mesmo (envolvendo Wolff, Rüdiger, Knutzen, ou Meier), só com os contributos de A. G. Baumgarten e Kant o tópico viria a ser elevado a uma condição positiva, produtiva, tanto no seio do estudo da capacidade de representação humana como no da teoria da consciência humana.

<sup>6</sup> Baumgarten e Kant não divergiam certamente quanto à oculta, mas certa importância das representações obscuras, como aliás se verá no resto deste artigo; apenas quanto ao número das mesmas em relação às claras. Pois, segundo Baumgarten, na sua *Metafísica*, “(...) complexus clararum CAMPUS CLARITATIS (lucis) est, *comprehendens CAMPOS CONFUSIONIS, DISTINCTIONIS ADAEQUATIONIS, etc.*” (it. meus (Met: 119); mas, segundo Kant, como vimos, “As representações obscuras constituem a maior parte das representações humanas” (AA 25.2: 867).

<sup>7</sup> Cf. *Lições de Antropologia* de Kant: “é a claridade que separa as representações umas das outras, e torna maior a consciência” (AA 25.2: 869).

consciência humana. Mas, ao subjazerem a estas as representações obscuras, e não o inverso, isso significa que *as representações obscuras estão na origem, fundam aquilo que é todo o conhecimento humano, e toda a consciência humana*; isto é, diria Kant, as representações claras são por certo juízos do saber humano, mas as representações obscuras são “fonte” (AA 25.2: 869) *do julgar em geral*,<sup>8</sup> e portanto, a ante-câmara de tantos dos nossos pensamentos, das nossas opiniões e crenças, em suma, das nossas acções e omissões em vida – e daí, pois, a sua inegável importância, e o seu mais que legítimo lugar enquanto tópico de uma antropologia pragmaticamente considerada.

Acontece, porém, que o *carácter fundador e formador* das representações obscuras acima aflorado encerra para Kant um complexo problema, do qual a consciência humana, e o secreto procedimento da sua formação, não se podem eximir – e isso, *justamente mediante a justaposição dessas principais funções, ainda agora expostas, justaposição que parece dar azo a um duplo carácter e a uma contrária concepção das representações obscuras*. Passamos a descrever este problema.

Assim, vistas por *um destes prismas – o do seu carácter fundador* – as representações obscuras estão na origem das claras; elas formam as representações claras que o Eu tem de si e do mundo e trazem à claridade o que outrora estava esquecido, ou meramente inactivo. Não por acaso, aliás, Kant identifica o campo das representações obscuras como um campo onde todas as anteriores assumpções são também uma realidade: o da *memória humana* (cf. AA 25.2: 1221; 1273). Pois, segundo Kant, *o campo das representações obscuras e o da memória são um e o mesmo*, do qual nunca algo se perde (cf. AA 25.1: 92; 311, 480): um campo infinitamente extenso, e que consiste num inabarcável mapa de representações da alma humana, a maioria das quais soterrada sob o olvido, e uma minoria, brilhante, emergindo sobre as demais, e onde, por conseguinte – tal como nas representações obscuras –, a rememoração não é de todo aleatória, mas obedece às leis da faculdade de representar humana. Pois, explica Kant, “Quando recordamos uma coisa, extraímos a representação obscura na coisa, e tornamo-la clara” (AA 25.2: 1221); e portanto, reitera o filósofo, ao se tornar clara uma representação obscura, está-se a recordar essa representação “na medida em que se sente que esta é a mesma [representação] de que previamente, embora indistintamente, se tomou consciência” (id.: 1222).

Assim, diria Kant, *no acto de reactivar uma representação obscura está intimamente implícito o acto de rememorar*, enquanto o acto de requalificar ou renovar uma representação que o espírito já teve – aliás, teve de ter! –,<sup>9</sup> mas que, por uma ou outra razão,

<sup>8</sup> “Às representações obscuras pertencem também os juízos prévios. Antes de proferir um juízo que é determinado, o homem profere já na obscuridade um juízo prévio. Este guia-o a procurar por algo. (...) Por conseguinte, qualquer juízo determinado tem um juízo prévio. Por isso é muito importante, o estudo do ânimo com respeito ao secreto procedimento da alma dos homens.” (AA 25.1: 481)

<sup>9</sup> A memória, diz a este respeito Kant, é “a faculdade para recuperar representações tidas em consciência, e ela é um reconhecimento das nossas representações” (AA 25.2: 974).



embora não a perdesse, esqueceu; e portanto, o que isto significa é que, para Kant, *as representações obscuras estão no passado das representações claras*: elas são antes de mais memórias ora *primevas*, ora *recentes* de coisas, experiências, ocorrências, que são trazidas à claridade por serem fundadoras do pensar e do julgar humanos. Exemplo do primeiro, diz Kant, é o injustificado “horror perante a morte” (AA 25.2: 870). Exemplo do segundo, diz ainda o filósofo, é o de um músico “que fantasia, e que tem de aplicar a sua reflexão a cada dedo que usa, ao tocar a música, àquilo que quer tocar, e ao que de novo ele quer produzir” (AA 25.1: 479); pois, “se não o fizesse”, aduz Kant, “ele tão-pouco poderia tocar, mas disto não está ele consciente” (id.), sendo pois “de admirar a concisão da alma, pois que ela se faz reflectir” – mediante representações obscuras – “em todos os dedos, naquilo que é tocado, e também no que se quer tocar no momento. Tudo isto ocorre em representações obscuras” (ibid.).

Contudo, vistas as representações obscuras *por outro prisma – o do seu carácter formador* –, algo diferente é por Kant sugerido; e isso porque aqui, Kant reitera de facto que as representações obscuras estão na origem das representações claras – mas agora, não só porque as representações claras vêm a ser mediante a *rememoração* das primeiras, mas porque *as representações obscuras são o embrião das claras*: “há muitas representações de que não mais nos tornaríamos conscientes na nossa vida, se não surgisse uma ocasião que nos relembresse aquilo que antes esteve já em embrião em nós” (cf. AA 25.2: 868). A saber, diz Kant, é possível que se pense que o acto de recordar liga representações obscuras e claras enquanto, respectivamente, embrião e forma final de uma mesma representação; e isto, por certo, se como até aqui se pensar que as representações obscuras, embora mais ou menos originárias em relação ao conhecimento geral, são memórias à espera de reactivação – e portanto, será de deduzir daqui que as representações obscuras são um construto de antigas, ora mais, ora menos vetustas representações, o qual, formado a partir de partes e todos esquecidos, mas já tidos na consciência – isto é, já conhecidos –, age enquanto tal, embora veladamente, sobre as nossas opiniões e acções. *E que isto é certo, e que as representações obscuras são também por isso embrião das claras, isso di-lo o próprio Kant*. Contudo, as representações obscuras não são apenas isto; e, segundo nos parece, a expressão “embrião”, na palavra de Kant, tão-pouco significa aqui apenas o que precedeu. Pois as representações obscuras são *embrião* das claras não apenas porque as claras possam ser referidas retroactivamente às obscuras, como seu germen – o que é possível, mediante a memória –, mas sobretudo, diz Kant, porque as representações obscuras antes “contêm a mola secreta daquilo que ocorre na luz” (AA 25.1: 479), e por isso “são o fundamento para as representações claras, e para todas as descobertas e invenções” (AA 25.2: 1221). A saber, pois, tomadas como embrião, as representações obscuras estão aqui não como causa passiva de algo à espera de reactivação da memória, *mas também como causa activa, como fundamento activo de algo outro que não o passado*. E portanto, para além da sua anterior valência, segundo a qual elas são o fundamento daquilo que, embora esquecido, “esteve já no ânimo” (AA

25.1: 480), as representações obscuras da alma, poder-se-ia dizer, são também o embrião do que é fruto de invenção e de criação, isto é, do que não é antigo, mas *novo* e, por conseguinte, dir-se-ia, de coisas, experiências, ocorrências que *nunca antes estiveram no ânimo* – de tal modo que, assim vistas, *as representações obscuras teriam também uma tendência para criar a partir do nada, e portanto, uma inegável valência de presente vivo e de activa propensão para o futuro.*

Assim, dir-se-ia que as representações obscuras são um *futuro antecipado, prefigurações* de representações claras: elas não só preparam futuramente, como deveras antecipam a existência das claras, *e são as claras antes mesmo de estas virem a sê-lo, são a consciência humana, antes mesmo de esta vir a sê-lo, e são o conhecimento humano antes mesmo de este vir a sê-lo!* As representações obscuras são representações primevas no homem; elas nunca estiveram, nem poderiam ter estado previamente, enquanto tal, no ânimo humano e, portanto, não carecem elas próprias de impressões, de objectos externos, de experiência prévia, pois nada parece ser-lhes anterior.<sup>10</sup> Bem pelo contrário, e justamente por estas razões, assevera Kant que nada do que existe na luz pode existir, ou pode ser explicado, sem o concurso das representações obscuras e, por isso, aduz-se, antes se pode dizer que *tudo o que existe na luz, todo o conhecimento do homem, está há muito preparado* (cf. AA 25.1: 479): *e que isso se aplica, sem excepção, ao conhecimento em geral!* Pois, segundo o filósofo, o homem traz consigo, embora o não saiba, *um tesouro*; e se apenas uma pequena parte deste tesouro do conhecimento foi até agora desvelado, é por manifesto desinteresse ou negligência do tópico das representações obscuras e de um tão rico substrato do saber humano (cf. AA 25.2: 871); *pois todo o conhecimento que o homem, qualquer homem, algum dia virá a obter, todo o conhecimento ao alcance dos seres humanos, esse máximo do conhecimento trá-lo já em si o homem;*<sup>11</sup> *o difícil, mas necessário, o raro, mas indispensável – porque é a destinação do homem –, é trazer esse conhecimento obscuro à claridade.*

Ora, as duas anteriores propensões das representações obscuras: *a sua propensão para o passado, e a sua propensão para o futuro; a sua origem na memória, ou a sua origem como*

<sup>10</sup> Cf. Para uma mais detalhada problematização deste ponto de vista, cf. o fim da Secção II deste artigo, e a sua respectiva resolução na Secção III.

<sup>11</sup> “Há muitas representações de que não mais nos tornaríamos conscientes na nossa vida, se não surgisse uma ocasião que nos relembresse daquilo que antes esteve já em embrião em nós. Nenhum microscópio me pode mostrar mais de um objecto, do que aquilo que o meu olho nú viu. O pequeno verme, vemo-lo muitas vezes como um mero grão de pó, mediante um microscópio vejo também cabeça, pés, olhais, etc. Tudo isto já antes estava lá, só que numa representação obscura; pois, se eu não tivesse visto cabeça, pés, e outros que tais, não teria visto rigorosamente nada; os mesmos raios de luz que atravessaram o vidro, esses atravessaram previamente o meu olho, com a excepção de que no vidro foram ampliados, embora estivessem também no olho. O mesmo se aplica também ao telescópio; aí nada de novo é descoberto, antes as representações obscuras são trazidas à claridade. Tudo o que o microscópio e o telescópio ainda descobrem, está já contido na representação obscura do homem (...). Por conseguinte, não é um incremento de conhecimentos, aquilo de que se toma consciência, mas sim apenas uma distinção dos mesmos” (AA 25.2: 868-869).

*presciência, a sua reconstituição de um objecto pretérito, e prefiguração de um objecto por vir*: estas duas tendências são reais, e tomadas em si, isto é, cada uma por si só, elas em nada conflituam na visão que do tópico tinha Kant. Aliás, assim visto o problema, elas dão azo a duas concepções perfeitamente sustentáveis e conciliáveis do tópico, até mesmo no seio da teoria da consciência. A saber, uma *primeira* concepção de representações obscuras, segundo a qual as representações obscuras, ou *representações sensíveis*, estão na origem da memória – que para Kant é, após a sensibilidade, a *primeira* das faculdades inferiores do ânimo. Segundo esta concepção, as representações obscuras estão na origem das diferentes espécies de memória (mecânica, judiciosa ou engenhosa),<sup>12</sup> dos seus diferentes modos de associação à faculdade de imaginação produtiva ou reprodutiva e às faculdades superiores do ânimo, e das diferentes disposições de ânimo assim geradas. Isto é, as representações obscuras engendram ora mais, ora menos visivelmente todas as faculdades da alma envolvidas no processo imaginativo, que, no fundo, é o processo de transição entre obscuridade e claridade representativa, do ser humano. (Por este prisma, as representações obscuras teriam um sentido *passado-presente-futuro*, e seguiriam o normal curso da humana faculdade de imaginação humana). E outra concepção de representações obscuras, a *segunda*, afirma que as representações obscuras antes se projectam futuramente, não deixando porém de estar na origem do conhecimento que representam. A saber, *como se as representações obscuras tivessem como destinação vir a ser tornadas claras, e nisso tivesse de residir a causa para a sua tão fértil obscuridade* – e portanto, de tal modo que algo como uma predisposição teria de existir na razão, mas também no entendimento, na faculdade de imaginação, na memória humanas, agora em sentido inverso (pois pensado *do futuro para o presente, e daí para o passado*), para que as anteriores faculdades *assim* tivessem de agir, e as representações obscuras *assim* tivessem de vir a ser claras.

Ora – reiteramos –, quer as vejamos por um prisma, quer pelo outro, isto é, quer as vejamos na sua *tendência reimaginativa* (*nachbildend*), ou na sua *tendência pre-imaginativa* (*vorbildend*), *as representações obscuras, porque estão aparentemente ora no fim, ora no início do processo imaginativo humano*, parecem poder albergar ambas estas espécies de imaginação. Pois, ainda que elas estejam na origem da consciência ora mediante memória, ora mediante presciência, *um procedimento parece ser o outro, apenas inversamente tomado*. Isto é, quer se suba da mais sensível para a mais intelectual das faculdades do ânimo, quer se desça da mais intelectual para a mais sensível, o procedimento das representações obscuras aparenta ser o mesmo. O ponto de ordem é que esse procedimento dá origem às representações da alma. E aqui, convenhamos, não parece estar, e não está de facto, para Kant, o problema.

<sup>12</sup> Respectivamente, “Mechanisches Memoriren”, “Iudiciöse Memoriren” e “Ingeniöse Memoriren” (cf. AA 25.1: 756; AA 25.2: 1463; AA 15.2: 148; AA 7: 182-184).

O problema existe, isso sim, quando tomamos ambas as anteriores perspectivas em conjunto: não quando vemos nelas um e o mesmo processo, mas quando pensamos o estatuto do objecto representado pelas representações obscuras no seio desta possível dupla visão simultânea do tópico. Pois atrás se disse, com Kant, que as representações obscuras ora tratam com o objecto passado, ora com o objecto futuro; isto é, que as representações obscuras são desveladas quando nos recordamos de objectos esquecidos ou negligenciados, e que as representações obscuras desvelam, elas próprias, novos objectos, pois, qual destino, elas os têm em si contidos, apenas esperando o estímulo certo para os dar a conhecer ao mundo. Nisto há por certo congruência; porém, há também incongruência, pois aqui parece sugerir Kant que, a um tempo, as representações obscuras carecem de um objecto, que elas próprias incorporam, a fim de vir a ser, e, porém, não carecem de todo de tal objecto, antes o prefiguram elas mesmas. A saber, o problema está aqui em que, por um lado, para existir através da memória, e depois através das restantes faculdades do ânimo, e dar ser a uma representação clara, às representações obscuras tem de estar como fundamento primeiro uma qualquer impressão sensível – um objecto.<sup>13</sup> Pois, se assim não fosse, então “Quando recordamos uma coisa” de modo algum poderíamos “extra[ir] a representação obscura na coisa, e torn[á]-la clara” (AA 25.2: 1221) – pois não haveria de todo uma coisa de onde extrair a representação obscura! Mas, por outro, parece dizer Kant, se há algo que distingue as representações obscuras, é a sua função projectiva, a qual justamente não admite que nada esteja como seu fundamento – isto é, que antes afirma que as representações obscuras estão elas próprias na origem do novo objecto, e não só daquele que nunca foi anteriormente pensado, como de todos aqueles que um dia hão-de ser pensados (pois se há algo que Kant deseja firmar quando diz que todo o conhecimento possível ao alcance do homem, por todos os homens e em todos os tempos, está já em representações obscuras, é exactamente isto). E portanto, o que daqui parece decorrer, pois, é um verdadeiro nó górdio entre as concepções preterizante e projectiva das representações obscuras, segundo o qual Kant parece sugerir não só o que precedeu, mas sobretudo que as representações obscuras possam estar, e porém não estar num plano originário da consciência humana. Isto é, que as representações obscuras sejam rigorosamente sensíveis, e porém também intelectuais, que o curso imaginante humano seja tanto reimaginante como preimaginante, e por fim que as representações obscuras possam ao mesmo tempo estar, e não estar, na consumação intelectualizada de si próprias, enquanto memória e/ou futurização de si mesmas – sendo que em qualquer uma destas sub-dimensões do problema, cada uma destas parece invalidar a outra, e vice-versa.

<sup>13</sup> “Com efeito, em cada imaginação (*Einbildung*), copiamos os materiais para novas imagens, pois nenhuma imagem é totalmente original, apenas a composição acontece a contento” (AA 25.1: 304).

Parece pois, concluímos, que há mais do que o inicialmente sugerido no já de si “secreto procedimento da alma dos homens” (AA 25.1: 482). E tendo isto como verdadeiro, perguntamos então: são as representações sensíveis anteriores a todo o conhecimento, e agem elas antes mesmo, ou independentemente da consciência? Ou pressupõem elas, e fazem elas parte da consciência, e são já parte do conhecimento humano? Isto é, originam as representações obscuras de tal modo a consciência humana, que projectam as representações futuras da mesma, e enformam a própria consciência – existindo então *antes de si mesmas* –, ou origina-as a elas a consciência humana, de tal modo que a elas, enquanto representações primevas, sempre recorre a consciência na sua enformação – existindo elas *apenas depois de si mesmas*? Ou, pergunta-se ainda, dar-se-á o caso de Kant contemplar, em todas estas questões, ambos os casos como verdadeiros? Da resposta a estas questões, cremos, dependerá por fim a aferição de um duplo curso da imaginação humana, e do duplo papel das representações obscuras neste; a determinação da singular posição e estatuto das representações obscuras, e de sujeito e objecto, no processo de imaginação humana; e, por fim, a aquiescência do que Kant entende afinal por “um secreto procedimento da alma dos homens” (id.).

### 3. As representações obscuras entre as faculdades de imaginação humana. O carácter (re-)inventivo das representações obscuras, e sua resolução do anterior dilema

Como é já patente, as anteriores questões, toda a questão das representações obscuras, remetem-nos para o complexo problema da *geração de ideias* – ou, se quisermos, o problema do processo de *imaginação (Einbildung) do espírito humano* e a sua relevância para a mútua formação da consciência e do conhecimento.<sup>14</sup> Assim se apresentara o problema para os precursores de Kant, e assim se apresentaria o problema também, e muito especialmente, para o filósofo de Königsberg. De outro modo, Kant não veria nas representações obscuras ao mesmo tempo *um fundo passivo da alma, origem de todas as representações da alma humana, mas também uma índole antecipadora, enformadora, marcadamente activa e directamente influente sobre todas as representações claras* – traços que, no fundo, são aqueles com que também Kant se debateria, e que delinham o problema deste artigo.

<sup>14</sup> Não por acaso, nos momentos da sua obra antropológica em que Kant se debruça sobre o tópico das representações obscuras, fá-lo sempre em íntima proximidade com tópicos da imaginação humana (*menschliche Einbildung*). A saber, na *Antropologia em Enfoque Pragmático*, Kant insere este tópico no Livro Primeiro, intitulado “Da faculdade de conhecer” (“Vom Erkenntnisvermögen”); e mesmo aí, junto aos tópicos da sensibilidade e das inferiores faculdades do ânimo. Nas *Lições de Antropologia*, o tópico surge sem excepção confinando com as mesmas temáticas.

Uma tal ligação das representações obscuras com o processo de imaginação consciente<sup>15</sup> do ser humano—, quer vista por um prisma, quer vista pelo outro, é aliás evidente. As representações obscuras, porque confinam directamente com a sensibilidade, e são aliás representações sensíveis, como que fundam o processo da imaginação humana, e isso quer sejam vistas como reminiscências de impressões esquecidas, quer elas próprias substituam essas impressões e se projectem sobre as representações claras que hão-de vir a ser. *As representações obscuras, dir-se-ia pois em qualquer um dos casos, são ponte viva entre sensibilidade e intelectualidade*, e por isso elas têm influência ora directa, ora indirecta, sobre as faculdades inferiores, a memória, a fantasia, a faculdade de imaginação, ou o engenho, e sobre as superiores faculdades do ânimo: a faculdade de julgar, o entendimento, a razão – tanto quanto, por sua vez, também estas farão das representações obscuras diferentes usos. A saber, dependendo do modo como as representações obscuras vêm à claridade, isso com certeza favorecerá, ou negligenciará os diferentes modos da memória, e por certo dará diferente rumo a todos estes; dependendo disto mesmo, a faculdade de imaginação, enquanto tronco de todo o processo da representação humana, fará diferente uso das representações obscuras – daí dependendo também a ocorrência ou não-ocorrência de engenho, génio ou gosto; e, dependendo de tudo isto, e das diferentes disposições de ânimo assim geradas, o entendimento ulteriormente decidirá sobre a validade, ou não-validade, de tais representações, e da sua utilidade para o espírito humano. E, não obstante isto ser feito retroactivamente ou projectivamente, o mais importante de tal visão das representações obscuras é que o seu posicionamento estratégico, e os seus diferentes desenvolvimentos nos permitem *uma visão privilegiada do momento de clarificação das representações obscuras na alma humana*. E é isto que, por fim, nos permitirá entender não só a aparente contraditoriedade da concepção kantiana das representações obscuras, mas também a revolução que Kant, mediante uma nova visão de todas estas faculdades e das suas interacções, procura empreender.

Assim, e desde já omitindo a maioria das anteriores consequências e repercussões das representações obscuras sobre as diferentes faculdades do ânimo, passamos ao cerne do problema – que está no centro do processo humano de imaginação, a saber, *na fase de clarificação das representações obscuras*. As representações obscuras, é bom de ver, não são faculdades, ou capacidades do ser humano. Elas são, isso sim, objectos destas faculdades, capazes de mover e ser movidas pelas mesmas –pois isso é o que elas são antes de mais: *imagens da alma humana*. Justamente por isso, elas escapam, e confundem até as expressas compartimentações kantianas de faculdades de reimaginação, faculdade de

<sup>15</sup> Dizemos *consciente* para o distinguir do *inconsciente*. No primeiro, segundo Kant, recai o uso vigilante das inferiores faculdades do ânimo, a representatividade humana em vigília e as suas mais diferentes produções. No segundo insere-se o uso involuntário, inconsciente das mesmas faculdades e suas representações; como exemplo disto, está o sonho.



imaginação e faculdades de preimaginação. Pois, segundo parece, elas são objectos de todas estas: *objectos da imaginação humana*, representações entre todas as representações humanas, e portanto, para elas, vê Kant destinos em consonância com estas: ou elas são objectos de uma imaginação que recupera impressões tidas, e as *reproduz*, caso em que as representações obscuras viriam à claridade pela memória e a fantasia; ou são objectos de uma imaginação que projecta impressões não-tidas, e as *produz*, caso em que as representações obscuras viriam à claridade pela presciência. Sim, pois, diria Kant, *a faculdade de imaginação assim o determina* – e a faculdade de imaginação não tomada enquanto mera “*Einbildung*”, mas enquanto “*Imagination*”, a qual é tanto quanto possível, mas não totalmente, separada do objecto, e que se divide, a si e às suas representações, justamente em *imaginação reprodutiva e imaginação produtiva*.<sup>16</sup> Pois embora no seu domínio exclusivamente obscuro, pré-consciente – pré-verbal –, as representações parecem não ter de se submeter enquanto tal às leis da imaginação (função prospectiva, Secção II), porém, uma vez no domínio intelectual da sua imaginação, elas têm também de se conformar e submeter às leis gerais da imaginação (função retrospectiva, Secção II). E portanto, se têm – e que o têm, di-lo o próprio Kant (cf. AA 25.1: 304) –, então, *justamente, as representações obscuras têm de vir à claridade ou por reprodução de impressões do passado (reimaginação), ou por produção de impressões futuras*, fundadas sobre tais impressões passadas (preimaginação)– isto é, sob a regência da faculdade de imaginação reprodutiva, ou da faculdade de imaginação produtiva. E nisto, as representações obscuras parecem em nada diferir, no seu processo de formação, ou de clarificação, de quaisquer outras, e parecem ser por Kant vistas, uma vez sonogada a sua obscuridade, como meras representações entre outras representações.

Ora, não é difícil aventar que, assim vistas, as representações obscuras *nada têm de diferente das restantes*, e que o processo da sua clarificação em nada difere destas. Aliás, porque as faculdades de reimaginação são também indirectamente a faculdade de imaginação reprodutiva, então, para usar palavras de Kant, bastará que as representações obscuras venham a ser rememoradas, mediante a memória e a fantasia, para virem a ser claras, ou que venham a construir sobre antigas representações, para o mesmo efeito. Isto é, bastará que, por acção da memória, que aqui se quer leal e rigorosa, a fantasia não extravase, e seja controlada, e que, ao serem determinados estes diferentes graus de fantasia na memória, esta venha a subdividir-se em memória mecânica, memória judiciosa e memória engenhosa, deste modo podendo dar a faculdade de imaginação diferentes destinos às representações obscuras: ora recuperando-as do esquecimento em que jaziam sob a forma de representações mecânicas (em total ligação com o objecto), ou representações judiciosas (em moderada ligação com o objecto), ou representações

<sup>16</sup> “Imaginação (*Einbildung*), independente de toda a intuição sensível, designa-se por imaginação (*Imagination*)” (AA 25.1: 78).

engenhosas (em ténue ligação com o objecto). Isto, aliás, o aventa o próprio Kant quando diz que “Quando recordamos uma coisa, extraímos a representação obscura na coisa, e tornamo-la clara” (AA 25.2: 1221): isto é, que quando recordamos uma coisa, imaginamo-la reprodutivamente, e dela extraímos o que nessa representação é obscuro. E assim é, de facto – e *isso mostra-nos definitivamente que o objecto, a coisa, tem de, de certo modo, preceder a representação obscura, e que esta é (também) posterior à consciência que de um objecto temos.*

Contudo, e apesar disto – e aqui ressurgue finalmente o nosso problema – *algo há que distingue as representações obscuras das claras* – ainda que estas estejam na origem daquelas, e aquelas venham a ser estas. Pois, diz Kant, não é sempre, nem ao gosto do indivíduo, que as representações obscuras vêm à claridade e se projectam futuramente. Aliás, “a faculdade de representação destas representações é tão restrita, que elas só vêm [à luz do] dia isoladamente, e em certas ocasiões.” (AA 25.2: 1221) Pois, diz o filósofo logo após, ao homem que está perante as representações obscuras, “acontece-lhe o mesmo, como se estivesse perante uma floresta e não conseguisse ver as árvores” (id.); e portanto, dir-se-ia, *nem só por uma qualquer rememoração, ou por uma qualquer reprodução imaginativa, as representações obscuras revelam o seu conteúdo, e vêm a agir activamente – projectivamente – sobre as claras*; isto é, nem todas as rememorações são clarificações de representações obscuras, assim como, claro está, nem todas as representações obscuras são memórias. E por conseguinte, do mesmo modo, parece que algo há na evolução entre embrião e forma final que, para além de ser introspectivo, é também prospectivo, para além de ser anterior, é também posterior, e nisso, afinal, apenas próprio do ser embrionário que é o das representações obscuras.

Assim, dir-se-ia por outras palavras – e repensando o âmago do nó górdio que suscita este artigo –, *recordar é clarificar*; mas, aduziria aqui o filósofo, *nem todo o recordar é clarificar de representações obscuras*; pois a certos modos de memória falta a elasticidade, a amplitude para cobrir mais do que o espaço entre presente e passado – isto é, a evolução entre embrião e forma incompleta do objecto da representação. A saber, aduziria aqui Kant, em favor da recolocação da questão, também nem todas as espécies de memória são iguais, e caem nesta incapacidade perante as representações obscuras. Pois a memória mecânica, e certas aplicações da memória judiciosa, não podem de facto ousar propiciar uma tal “ocasião” tão rara e singular como o desvelamento de uma representação obscura; até porque, como já nos foi dado entender, algo há na própria representação obscura que a isso obsta. Mas outras aplicações da inferior faculdade de conhecer, tais como a *memória engenhosa*: essas, na sua ligação essencial com a anterior concepção de “Imagination”, parecem poder cumprir tal tarefa, e isso não tanto devido à sua diferença em relação às anteriores, mas *por transporem elas, com e mediante as representações obscuras, a charneira da faculdade de imaginação reprodutiva para a faculdade de imaginação produtiva.*



A razão de ser de tal posição kantiana é simples. Quando falamos de imaginação reprodutiva, falamos de uma reprodução imaginativa de um objecto tido, e não de nenhuma nova produção; o que *em parte* se aplica às representações obscuras, na medida em que a elas, na sua imaginação, se tem de aplicar também aquela lei suprema: a saber, que todas as representações humanas têm de partir do objecto, e não podem surgir do nada. Pois, a saber, por muito genésicas, por muito embrionárias, por muito sensíveis que as representações obscuras possam ser, também elas, uma vez expostas à acção das inferiores faculdades do ânimo, são *representações*, e portanto, a partir daí, também elas têm de ter em si algum grau de reprodução de algo, de um objecto, ou grupo, ou construção de objectos, ou de todo o horizonte objectual enquanto tal; e se assim não fosse, as representações obscuras seriam *mera* magia, ou então *mero* dom legado por mão superior. Ora, acontece porém que, justamente devido a essa originalidade, a esse carácter embrionário, as representações obscuras não trazem apenas em si essa matriz desconhecida de uma relação misteriosa com o objecto, *antes têm também em si o condão de (re-)projectar essa mesma matriz secreta sobre futuros objectos de que elas próprias serão origem* – e essa nova produtividade, essa capacidade de (re-)inventar é que as distingue das representações claras, nas quais nada é obscuro, e que antes são criadas, não criam outras representações. Assim, enquanto embrião, as representações obscuras, sendo elas próprias criação a partir de algo, objecto da faculdade de imaginar reprodutiva, e portanto estando aí como construção (inconsciente) da consciência humana, são porém também, elas próprias, *causa futura (igualmente inconsciente) de objectos, representações novas*, e não apenas de todas as representações actuais, mas, reiteramos com Kant, de todas as representações ao alcance do género humano. Isto significa que, nesta acção da memória engenhosa, pre-acção da imaginação produtiva, as representações obscuras prenunciam de facto o ainda incriado, elas antecipam-se ao e produzem o objecto. E ainda que, dir-se-ia, as representações obscuras pareçam assim romper com a suprema regra kantiana do representar humano, isso é mera ilusão. Pois se há algo que a memória engenhosa faz às representações obscuras, *é trazê-las à vida, e isso sob uma nova roupagem, e novas cores, as do engenho*; pois isto lho ordena a imaginação produtiva, a qual logra que, mediante este mesmo gesto da memória engenhosa, *uma representação obscura não seja criada do nada, mas aparente criar ela própria do nada* (e não rompa com a lei do representar): a saber, que não podendo ela ser mágica, ou divina, criando do nada, não obstante, como que de facto *por magia, ou por dom superior*, ela dê azo a uma representação *em si* nova, *enquanto tal, nessa mesma forma impensada pelo espírito humano*, e que a alma humana não conhecia anteriormente *nesse molde*.<sup>17</sup> Assim se garante que, à ligação das represen-

<sup>17</sup> Pois, apesar de nada poder ser representado que não tenha estado já previamente no ânimo, representações há que, não desrespeitando esta regra, podem ser novas criações enquanto tal, para o entendimento: "Mas nós podemos também imaginar algo quando a coisa nunca antes foi colocada em fenómeno" (AA 25.1: 305).

tações obscuras com o passado, e a uma forma antiga, que é real, se lhe junte ainda sem conflito uma ligação ao futuro; uma dupla, simultânea referência que aliás a própria faculdade de imaginação promove, e que parece dissolver as anteriores designações temporais em detrimento de um presente vivo. Isto, não rompendo de facto com a lei da representatividade humana, abre para ela uma muito necessária, dir-se-ia, vital, nova e “secreta” variação: a de infinitamente recriar o criado – nisso criando deveras –, e de infinitamente se renovar e se reformar a si própria e ao Eu, abrindo para infinitas novas possibilidades de expansão do conhecimento humano.

Assim, e para responder às questões atrás colocadas, no fim da Secção II: estes *passado e futuro das representações obscuras, vectores essenciais da compreensão das mesmas, não só podemos, como devemos pois afirmá-los, e usá-los, como Kant, enquanto eixos teóricos necessários, não-contraditórios, antes necessariamente coexistentes e harmoniosos das representações obscuras*, da acção da memória (engenhosa), da faculdade de imaginação (produtiva), ou do próprio engenho, e portanto, em última análise, da imaginação humana em geral. A saber, *as representações obscuras então tanto antes, como depois da consciência humana das coisas, antes e depois de si mesmas*: elas são tanto fundadoras como formadoras desta última, *e a questão está não tanto em optar por uma destas dimensões das representações obscuras, mas por considerar ambas, em simultâneo, como próprias das representações obscuras*. Tal é, numa palavra, a solução proposta por Kant para o dilema que ele próprio entreviu no tópico das representações obscuras. Cumpre-nos, por fim, ver qual é para o filósofo o *móbil preferencial* deste duplo carácter do tópico.

#### 4. A natureza poiética das representações obscuras

Posto o que precedeu, impõe-se por fim a seguinte questão: que significam agora, em conjunto, passado e futuro das representações obscuras? A resposta a isto, sugere Kant, é eternamente incompleta. Pois conhecê-los enquanto tal, isso é impossível: pois de onde provêm as representações obscuras, não é possível, nem aconselhável perguntar, uma vez que a sua formação é de tal modo insondável, que nada nos diria de real sobre as próprias representações ou a formação das mesmas; e para onde tendem ulteriormente as representações, obscuras ou claras, é algo impossível de adivinhar. Mas, parece sugerir o filósofo, embora não possamos conhecer nem o passado nem o futuro das representações obscuras, nem mesmo as acções propriamente ditas das diferentes faculdades nisto envolvidas, podemos e devemos pensar tudo isto à luz do que nos é dado pelo menos pressentir. A saber, devemos pensar isto à luz do elemento natural das representações obscuras: o *singular presente*, o *acto de porvir* das mesmas, que agora se nos afigura centrado na dimensão produtiva da faculdade de imaginação, e que no fundo coloca em aparente oposição, mas de facto em real harmonia, ambos os planos. Pois nele, no presente, têm de *vir à claridade (o passado e o futuro d’)* as re-

*representações sensíveis*; o que, segundo parece, ocorre mediante uma *certa, muito específica produção da faculdade de imaginação*, a qual emerge como criação do novo (da sua futuridade) e, ao mesmo tempo, ocorre também mediante criação do antigo (da sua antiguidade).

Assim, o facto de estes planos de passado e futuro serem afinal inter-dependentes na face produtiva – na *magia controlada* – da faculdade de imaginação, é algo deveras importante, e muito diz já sobre o presente das representações obscuras. Mas, ao mesmo tempo, que nos seja permitida sobre isto uma última reflexão.

Assim, ao nos posicionarmos num tal presente vivo das representações obscuras, olhemos à volta, e pensemos que o que é verdadeiro para as representações obscuras, o é também para todas as representações. A saber, pensemos que as representações em geral nascem do sensível – que é falho de lei –, que nesse inconsciente elas se deixam fermentar num cadinho inescrutável de outras infinitas representações, que uma mera “ocasião” (AA 25.2: 868), muito rara e singular, e aparentemente contingente da faculdade de imaginação produtiva, as faz vir a ser – e que porém, quase paradoxalmente, isso vem a expressar-se futuramente como o destino da mais-criação humana (pois traçado está que o homem venha a completar o seu conhecimento, e a aperfeiçoar as disposições que lhe são dadas para esse conhecimento). Numa palavra, *pensemos na aparente aleatoriedade e obscuridade que rodeia a fase inconsciente das representações obscuras, e a própria inconsciência humana, e porém, depreendamos destas a aparente infalibilidade da vinda à claridade das representações obscuras, e da vinda a ser de todo o conhecimento*, de toda a consciência humana. Se assim pensarmos, então, por certo, *duas ilações* se deixam extrair de tal pensamento.

*Primeiro*, que há no progresso vivo da representatividade, da linguagem, do conhecimento humanos em geral, desde a origem ao seu raro e árduo vir a ser, e até à consumação destes, algo similar a uma perpétua (re-)criação reapropriativa entre antigo e novo (como aquela operada pela faculdade de imaginação produtiva), e portanto um *fazer*, ou antes, um *(re-)fazer* aparentemente fortuito, mas deveras necessário de uma destinação da representatividade humana. A saber, há aí, nesse mesmo progresso vivo, uma incontornável reconfiguração e readequação do Eu imaginante a um destino que é antes de o ser, e nunca o é mesmo depois de o ser: um destino em cuja formação, dir-se-ia, o obscuro, o inconsciente, o irracional, têm tão grande importância e influência como os seus antípodas.

*Segundo*, que este progresso tem de influir, e dar forma à própria relação produtiva entre aquilo que disto surge como resultado: *a consciência humana*. A saber, o presente, ou passado-futuro, ou futuro-passado, do vir a ser das representações obscuras tem de mostrar que, tal como entre recriação e criação de representações parece haver uma singular, e muito híbrida dialéctica, *também entre inconsciente e consciente da imaginação humana tem de haver uma outra ligação, uma outra ordem, similar àquela na sua necessidade: uma relação em que o inconsciente não é tão infértil e confuso que nele não*

possa haver já um propósito condutor, e em que se o consciente é tão regrado como um destino, o é devido ao que se preparou já secretamente, mas beneficentemente, no inconsciente. Assim se cria, pois, uma nova ordem regida por esta (re-)criação pretérito-futura das representações, que é aquela em que as diferentes faculdades do ânimo concentram as suas respectivas capacidades em torno do par faculdade de imaginação reprodutiva/ produtiva; e em que, por conseguinte, as representações são símbolo de uma certa “ocasião” em que, *ora por retroacção*, por reprodução, as representações obscuras são passado de um futuro anunciado da representatividade, do conhecer, da consciência humana, e por isso já sempre presente vivo da mesma, *ora por pro-acção*, por produção, as representações obscuras são futuro de um passado projectado do conhecer e da consciência humana, e por isso, também aqui, presente vivo da mesma. Mas, sobretudo, esta nova ordem é de tal índole que, até pelas suas características infinitas, é como que um mero, embora infinitamente repetido e necessário, *episódio* no seio de um outro, mais abrangente propósito, um mais significativo representar de toda a consciência humana; um episódio e um propósito que são eles próprios apenas parte de um outro, ainda maior enquadramento, em que Kant veria esta nossa questão.

Ora, uma tal ordem e um tal propósito não são fortuitos: eles não nascem do nada, como uma arte mágica sobre-humana, nem podem ser forjados por arte humana. A nova ordem, que é uma *nova ordem temporal, representacional, vivencial*, não pode ser propiciada sem mais, nem porém, como vimos, pode esta ser propiciada por uma disposição tradicionalmente aceite das faculdades inferiores do ânimo; e por conseguinte, muito menos um tal propósito brota de quaisquer representações, ou composições de representações, ou concatenação de diferentes representações. Bem pelo contrário, dissemo-lo já, esta disposição alternativa da alma humana requer uma certa, muito difícil “ocasião” (AA 25.2: 868): uma “ocasião” em que se trata não com representações temporal ou vivencialmente lineares – com representações claras, mecânicas –, mas uma em que se trata com representações orgânicas, nas quais, qual embrião, se deduz a forma final pelo gérmen, e o gérmen pela forma final; representações nas quais, dir-se-ia pois, *o futuro parece estar como um destino, e o passado como uma profecia*. Ora, esta “ocasião”, até pela singularidade do objecto em causa, não pressupõe uma normal disposição das faculdades antes *uma nova, mais viva e fértil – embora também mais rara – disposição do ânimo*. A saber, esta pressupõe uma disposição em que a memória engenhosa vagueia o vasto mapa das representações da alma humana, desenterrando sob “entulho e pó” (id.: 311), *não por acaso*, mas com critério, representações ditas inauditas e por isso impregnadas de novo sentido (cf. AA 25.1: 312, 314); uma disposição em que estas representações sejam reconfiguradas como *representações enquanto tal novas para o espírito* pelo engenho, ou o génio, mediante a faculdade de imaginação; e uma disposição em que, por fim, estas representações sejam apresentadas ao entendimento, o qual, por fim, embora relutantemente, pois é de um conhecimento *novo* (obscuro-claro), mas também de um “analogon da

verdade” (id.: 323) que se trata, é porém forçado a baixar a sua guarda, aceitar tais novas representações das coisas, e, enfim, inscrevê-las no vasto tesouro do conhecimento humano.

Um tão especial tratamento das representações obscuras; uma tão singular disposição das faculdades do ânimo; numa palavra, uma tão rara “ocasião” não estão pois ao alcance da filosofia. Bem pelo contrário, eles são antes pressuposto, e também pré-condição de um mais orgânico, mais atemporal, mais vivo dizer: *a poesia*. A poesia que, diria Kant, é justamente um tal “jogo da sensibilidade ordenado pelo entendimento” (AA 7: 246); a poesia que, diria também Kant, trabalha justamente sob uma muito especial disposição das faculdades, culminando esta com produções da faculdade de imaginação produtiva, como as do engenho e do génio, que são já em si eminentemente *poiéticos*; a poesia que, justamente assim, por meio destes, (re-)inventa, (re-)produz, reconfigura o campo dos conhecimentos e das representações humanas, nunca o deixando fenecer, antes sempre o renovando e revigorando; a poesia que, para este mesmo efeito, opera com representações desconhecidas, até então, dir-se-ia, obscuras, que são trazidas ao entendimento em cores outras que não as suas quotidianas, de modo a não ludibriar o entendimento, mas dar-lhe a conhecer tais novas cores, tonalidades, sonoridades e vivências da linguagem e da vida humanas (AA 15.2: 908). Por fim, a poesia que, para além de um tal jogo das faculdades, faz uso de um *jogo das produções das mesmas*; a saber, um jogo que se joga aparentemente apenas entre passado e futuro, mediante a faculdade de imaginação produtiva, e para o qual o ser das representações obscuras muito parece já prestar-se, mas que, em boa verdade, é um jogo entre antigo e novo,<sup>18</sup> antevisto e previsto, destinação e previsão: no fundo, o mesmo jogo, o mesmo singular fenómeno que atrás vimos ser o das representações obscuras, que são elas próprias poéticas,<sup>19</sup> e que portanto são elas mesmas, na sua sensibilidade, e na sua poeticidade naturais, início e fim do jogo poético assim instituído.

## Bibliografia

- A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: C. H. Hemmerde, 1739. (=Met)  
A. G. BAUMGARTEN, *Meditationes philosophicae de Nunullis ad poema pertinentibus. Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts*. Hamburg: Übers. und mit einer Einleitung hg. von Heinz Paetzold, 1983. (=Med)

<sup>18</sup> Pois, para Kant, a poesia não é apenas recuperação do mais arcaico, e por isso obscuro, e por isso sensível dizer humano, antes é, justamente por isso, manifestação de presciência humana – como é o caso nas representações obscuras.

<sup>19</sup> Cf. BAUMGARTEN, “Meditationes philosophicae de Nunullis ad poema pertinentibus” (1735): “Representações [sensíveis] são partes constituintes de um poema (...), por conseguinte poéticas (...)” (Med: 13). “Representações distintas, representações completas, adequadas, em todos os graus profundas, não são [sensíveis], e por conseguinte tão-pouco são poéticas (...)” (id.: 15).

I. KANT, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe), Berlin: Georg Reimer, 1901ff. (=AA)

Fernando SILVA  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
fmfsilva@yahoo.com

Article rebut: 30 de novembre de 2017. Article acceptat: 14 de gener de 2019

# L'OLTREUMANISMO LEOPARDIANO E IL CONTENUTO ONTOPOETICO DELL'IMITAZIONE

Oriol FERNÁNDEZ I GARCIA

## Riassunto

Questo lavoro ipotizza, riguardo l'estetica leopardiana, il passaggio progressivo da una estetica metafisica ad una estetica ontologica, cioè il passaggio da un pensiero fissato sull'imitazione di un contenuto ad un altro basato sull'imitazione-interpretante. La suddetta ipotesi è eseguita tramite il contributo di due campi basilari: per un verso, Platone e Aristotele, e per l'altro, la metafora e lo stile.

**Parole chiave:** Giacomo Leopardi, imitazione, metafora ardita, poetica dell'allusione, poesia di stile.

## The Ultra-humanism of Leopardi and the Ontopoetic Content of the Imitation

### Abstract

This paper raises, regarding the Leopardi's aesthetics, the gradual transition from a metaphysical aesthetics to an ontological one, i.e. the transition from a thought featured by the imitation of a content to another based on the imitation-interpreting. This hypothesis is intended to be validated by means of the contributions of two basic fields: on the one hand, the tradition of Plato and Aristotle, and on the other one, the metaphor and the style.

**Key words:** Giacomo Leopardi, imitation, bold metaphor, poetic of allusion, style poetry.



## 1. La poetica leopardiana: passaggio da un'estetica metafisica ad un'estetica ontologica

### 1.1. L'imitazione-interpretante come fulcro della poetica leopardiana

Il nostro studio ha come salto teorico iniziale il fatto d'impostare, riguardo il pensiero leopardiano, il passaggio progressivo da una estetica metafisica ad una estetica ontologica, cioè il passaggio da un pensiero fissato sull'imitazione di un contenuto o di una forma ad un altro basato sulla creazione —imitazione-interpretante— o, per dirla con Leopardi, sull'immaginazione. Difatti noi riteniamo che sia proprio il fatto di situare l'immaginazione nell'origine dell'arte quello che, tra l'altro, porta Leopardi, a considerare che «tutto è nulla»: l'opera d'arte, le cosiddette «opere di genio»,<sup>2</sup> invece di rappresentare il mondo, l'aprono e lo fondano; appunto per questo ci si rende conto della mancanza di fondamento delle cose e, quindi, della loro non deducibilità, ossia, dell'assenza di *causa finalis*. La scintilla dunque che accende il nostro presupposto iniziale parte dalla considerazione dell'indissolubilità delle riflessioni estetiche ed ontologiche in tutto il pensiero di Leopardi: sono poi le riflessioni estetiche quelle che cagionano la gnoseologia leopardiana.

Per portare a termine questo studio, abbiamo creduto appropriato, allo scopo d'ampliare il nostro orizzonte ermeneutico, la comparsa di due personaggi basilari: Platone ed Aristotele. Orbene, dobbiamo tener presente che il nostro non è un lavoro interessato a scorgere le influenze dirette o esplicite d'entrambi i suddetti filosofi sul pensiero leopardiano. Il nostro scopo principale consiste nel profilare l'ontologia leopardiana proprio dalla sua meditazione estetica. Allora, qual è il ruolo che abbiamo assegnato ai due filosofi appena accennati? Aristotele, o per essere più preciso, l'aristotelismo, sarebbe la base della sua educazione, mentre Platone —non il platonismo— sarebbe in realtà il vero e proprio interlocutore con cui discute su estetica ed ontologia. Insomma, e questa sarebbe la nostra ipotesi iniziale, quello di Leopardi sarebbe un pensiero che tenta d'oltrepassare la saldezza e stabilità che fornisce il pensiero metafisico collo scopo di favorire un'estetica ontologica in cui si gode di quello che non ha fondamento, cioè delle «cose che non son cose».<sup>3</sup>

Cacciapuoti ha sottolineato che quello che spinse Leopardi a scrivere il suo enorme *scartafaccio* fu l'interesse per tracciare «il disegno della sua poetica»,<sup>4</sup> la quale è caratte-

<sup>1</sup> G. LEOPARDI, *Zibaldone*. Edizione a cura di L. Felici. Roma: Newton & Compton, 1997, p. 72. D'ora in poi questa opera verrà citata alla maniera stabilita dalla leopardistica, cioè, *Zibaldone* + la pagina del manoscritto originale.

<sup>2</sup> *Zibaldone*, 259.

<sup>3</sup> *Zibaldone*, 4174.

<sup>4</sup> F. CACCIAPUOTI, «Introduzione», in F. CACCIAPUOTI (ed.), *Zibaldone di pensieri*. Roma: Donzelli, 2014, pp. XVII-LIII.

rizzata dal «principio d'imitazione della natura quale principio della naturalità».<sup>5</sup> Sembra dunque che l'innescò della sua meditazione non sia la domanda «cos'è l'arte?» — il suo fondamento —, anzi «qual è l'oggetto delle Belle arti?»<sup>6</sup> In un certo senso, il suo obiettivo è quello di porre in bando la bellezza come finalità e, surrettiziamente, di allontanarsi dall'arte intesa alla maniera retorica o premoderna, cioè da quell'arte basata sull'imitazione di una filza di modelli predeterminati.

Abbiamo, dunque, il sospetto che ci sia, dietro il discorso del nostro poeta, un'idea basilare che ribadisce non tanto l'aristotelismo neoclassico — che non è altro che una sorta di guazzabuglio d'idee platoniche, aristoteliche e oraziane —, quanto l'appoggio involontario di Leopardi al sottofondo della *Poetica* dello Stagirita: il fatto che sulle prime righe dello *Zibaldone* ci si affermi che l'oggetto della poetica sia pure l'imitazione e non affatto la bellezza ha, secondo noi, lo scopo di emancipare l'imitazione dal modello-come-verità, cioè la sostituzione dell'imitazione verticale — imitazione ontologica — con una imitazione orizzontale — imitazione della natura —. Quindi, sembra che ci sia una vera e propria volontà di liberare l'arte da qualsiasi sorta di servitù, la qual cosa gli permette di dedicarsi ai principi essenziali della poetica.

Sempre alle pagine iniziali dello *Zibaldone*: «[s]e fosse il Bello, piacerebbe più quello che fosse più bello e così si andrebbe alla perfezion metafisica, la quale in vece di piacere fa stomaco nelle arti».<sup>7</sup> A dire verità, l'incipit zibaldoniano ci desta il sospetto che sia lo Stagirita quanto il recanatese condividano la stessa opinione: la poetica e la metafisica sono scienze diverse. Appunto per questo il poeta non deve imitare — copiare — l'essere della metafisica — l'idea o la bellezza in sé —, ma deve concentrarsi proprio sull'imitazione del possibile. Dopo tutto, secondo Aristotele, l'imitazione non consiste affatto nel copiare o riprodurre la realtà, anzi nel trasporre o trasformare la realtà; infatti, è proprio da questa trasposizione che si verifica un incremento dell'essere, cioè la rivelazione di una nuova dimensione della realtà. Sembra, dunque, che questa rivelazione possa soltanto darsi in un pensiero che non pensa l'essere come Uno e che ritenga, pertanto, che la pluralità dell'essere — la pluralità ontologica — sia originaria. L'artista poi non si lascia dominare dagli oggetti, bensì sono proprio gli oggetti, la medesima realtà, che si lascia trasporre dall'artista: «di modo che infiniti oggetti i quali in natura non diletano punto, imitati dal poeta o dal pittore o da altro tale artefice, diletano estremamente; e altri che diletavano anche reali, diletavano da vantaggio imitati».<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ibid., p. XXI.

<sup>6</sup> *Zibaldone*, 2.

<sup>7</sup> *Zibaldone*, 2.

<sup>8</sup> G. LEOPARDI, «Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica», in L. FELICI — E. TREVÌ (eds.), *Tutte le poesie e tutte le prose*. Roma: Newton & Compton, 1997, pp. 968-996, citazione a p. 994.

A nostro avviso, il concetto leopardiano d'imitazione è molto vicino a quello aristotelico, nel senso che entrambi i pensatori considerano l'imitazione quale trasformazione della realtà, la quale, e lo diciamo soltanto a mo' d'ipotesi, potremmo equiparare al cosiddetto "pensiero rivelativo" di Pareyson: codesta imitazione si basa proprio su una verità non oggettuale —onde si deduce appunto che non può essere né copiata né scoperta—, vale a dire su una verità «come sorgente e origine».<sup>9</sup> La verità, pertanto, è inesauribile e necessariamente interpretabile, nel senso che ha bisogno dell'interpretazione, ovvero, che abbisogna dell'imitazione-come-capacità-di-far-emergere-l'essere.

L'imitazione, cioè l'imitazione-interpretante, non è altro che l'imitazione intesa come un fatto creativo. Secondo noi, questo modo che ha Leopardi di intendere l'imitazione è molto più vicina a quella di Aristotele di quanto non lo sia quella di Platone, il quale considera che essa non è altro che una copia senza contenuto e, quindi, senza alcuna possibilità di essere interpretata e compresa. Difatti, è proprio per via del tema dell'imitazione che, secondo Ricoeur, la «*Poétique est ainsi une réplique à République X: l'imitation, pour Aristote, est une activité et une activité qui enseigne*».<sup>10</sup> Per il Platone della *Repubblica* non è affatto l'imitazione in sé quello che distingue il pittore dell'artigiano, poiché ambedue eseguono appunto un'imitazione. Quello che distingue poi l'uno dall'altro è la distanza tra le loro opere e la idea originaria, cioè, tra le loro rispettive produzioni e l'ordine ontologico. Il reale = la presenza = la verità dell'ente, si trova soltanto sino al secondo grado dell'ordine ontologico —i prodotti dell'artigiano—, non affatto al terzo grado, che è, certo, quello del poeta: «l'artefice del simulacro, l'imitatore, sosteniamo, non conosce nulla della realtà ma solo l'apparenza».<sup>11</sup>

Potremmo forse azzardare l'ipotesi secondo cui la contrapposizione tra la *Repubblica* e la *Poetica* non sono altro che la contrapposizione tra la realtà-come-presenza e la realtà-come-possibilità. Per dirla chiaramente, mentre Platone rifiuta la poesia perché non può fare altro che imitare le cose che non sono, cioè cose che non sono reali, Aristotele, invece, mette in rilievo l'importanza, non solo dell'atto, ma altresì della potenza, della possibilità o, detto altrimenti, della molteplicità dell'essere. È proprio in questa molteplicità in cui la verosimiglianza e l'interpretazione raggiungono un ruolo notevole. Donde la conosciuta affermazione aristotelica: «Per la poesia è preferibile un impossibile plausibile a un incredibile pur possibile».<sup>12</sup>

Diversamente dalla platonica, l'imitazione aristotelica è un'attività, un processo che insegna, che ri-descrive «une réalité inaccessible à la description directe».<sup>13</sup> La realtà,

<sup>9</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia, 1971 [2014], p. 18.

<sup>10</sup> P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Parigi: Seuil, 1983, p. 72n.

<sup>11</sup> PLATONE, *La Repubblica: Libro X*. Napoli: Bibliopolis, 2008, p. 49, 601b.

<sup>12</sup> ARISTOTELE, *Poetica. Testo greco a fronte*. Torino: Einaudi, 2008, p. 181, 1460a26-27.

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, op.cit., p. 12.

l'essere, non è l'uno: la molteplicità dell'essere è poi originaria. Da ciò segue la impossibilità che esso possa essere copiato —nel senso di copiare *tutto* l'essere— e, di conseguenza, la necessità che sia interpretato —trasposto— tramite l'imitazione. La nostra ipotesi di lavoro è, dunque, che Platone mette in rapporto la figura del poeta colla verità, mentre invece Aristotele la relaziona col verosimile, ciò è a dire, l'uno è interessato a stabilire la distanza tra la poesia e la verità, mentre l'altro è interessato alle possibilità o, detto altrimenti, al *mythos* ovvero alle disposizioni possibili delle azioni. L'imitatore platonico, il poeta, è appunto un creatore d'immagini —apparenze—, non di realtà oggettuali —essere—; l'imitatore aristotelico, invece, è un creatore di possibilità.

Passiamo ora al commento di uno dei passi del *Discorso* leopardiano:

Qui potrei discorrere della foggia d'imitare tenuta dai romantici, e considerandola rispetto al fine della poesia ch'è il diletto, rammemorare ch'esso diletto quando scaturisce dalla imitazione del vero, non procede soltanto dalle qualità degli oggetti imitati, ma [...] dalla meraviglia che nasce dal vedere quei tali oggetti quasi *trasportati* [...] di modo che infiniti oggetti i quali in natura non dilettono punto, imitati dal poeta o dal pittore o da altro tale artefice, dilettono estremamente; e altri che diletavano anche reali, dilettono da vantaggio imitati. Dalla qual cosa apparisce quanto s'ingannino i romantici pensando d'accrescer pregio alla poesia con rendere la imitazione oltre ogni modo facile, e sottrarla da ogni legge, e *sostituire meglio che possono il vero in luogo del simile al vero*, sì che vengano a scemare e quasi annullare il meraviglioso [...]. *Credono i romantici che l'eccellenza della imitazione si debba stimare solamente secondo ch'ella è vicina al vero*, tanto che cercando lo stesso vero, si scordano quasi d'imitare, perché il vero non può essere imitazione di se medesimo. [...]<sup>14</sup>

Facciamo attenzione ai tre brani in corsivo del testo suddetto. 1) Potremmo mettere in rapporto il termine «trasportati» colla mimesi aristotelica —intesa come “trasposizione della realtà”—: la qualità poetica non scaturisce affatto dall'oggetto imitato, anzi dalla maniera con cui viene trasposto, cioè, dal modo come il poeta dispone la realtà —tenete a mente che l'attività mimetica consiste, secondo Ricoeur, nell'«agencement des faits»—. <sup>15</sup>

[...] che *il poeta ha scelti gli oggetti, gli ha posti nel loro vero lume*, e coll'arte sua ci ha preparati a riceverne quell'impressione [...] (qui cade la gran facoltà delle arti imitative di fare per lo straordinario *modo in cui presentano gli oggetti comuni*, vale a dire così imitati, che si considerino nella poesia, dovechè nella realtà non si consideravano [...]) [...].<sup>16</sup>

<sup>14</sup> G. LEOPARDI, «Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica», in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., p. 994. Il corsivo è nostro.

<sup>15</sup> P. RICOEUR, *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, op.cit., p. 69.

<sup>16</sup> *Zibaldone*, 16. Il corsivo è nostro.

I due brani in corsivo vorrebbero proprio far spiccare l'humus aristotelico di cui è imbevuta la poetica iniziale del nostro poeta. Ambedue i frammenti mostrano che l'attività mimetica consiste nello strutturare oppure nel presentare la realtà —la natura leopardiana e l'azione aristotelica— d'una maniera ben determinata. Donde l'importanza della possibilità in Aristotele —ed altresì in Leopardi—. Al disotto dell'accennata disposizione dei fatti si trova pure nascosta la possibilità, cioè, l'ampio ventaglio di disposizioni con cui ci si può comporre un'opera poetica; è proprio per questo che «nella realtà non si notavano, e nella imitazione si notano»: <sup>17</sup> l'imitazione-interpretante rende possibile l'emergere di varie possibilità o maniera d'interpretare la realtà, tra le quali rientra il meraviglioso. Il meraviglioso, poi, sorge dal modo in cui si imita la realtà, non dalla realtà stessa. Dal che «giovani alla imitazione che gli oggetti sieno comuni, e per lo contrario nocchia che sieno straordinari e sconosciuti». <sup>18</sup>

2) I romantici, secondo il Nostro, credono che occorra «sostituire meglio che possono il vero in luogo del simile al vero». Il recanatese, dunque, riprende la soppressione dell'imitazione-interpretante eseguita dai romantici, la quale è stata sostituita dalla copia d'una determinata realtà, cioè, dalla copia di quelle scene o oggetti che già di per se stessi colpiscono l'anima.

Mettiamolo pure a confronto con la seguente affermazione aristotelica: «risulta fin troppo chiaro che la poesia che imita tutto è volgare». <sup>19</sup> A nostro avviso, questo “tutto” sembra che abbia a che fare col “vero” del successivo brano del *Discorso*: «Ed io vedo, per esempio, che [...] i poeti antichi [...] stimavano che il vero nella poesia non si dovesse introdurre ma imitare, e che l'imitare in guisa troppo facile, e uscire dalle leggi ordinarie della poesia non accrescesse il diletto ma lo scemasse». <sup>20</sup> La poesia, dopotutto, non può consistere in una mera “introduzione” —copia— di tutta la realtà, ovvero, in «una pura imitazione del vero», <sup>21</sup> anzi al contrario, essa dev'essere una imitazione-interpretante, ciò è a dire, un'imitazione che renda possibile la non pietrificazione in una sola risposta, in una realtà-come-presenza.

A differenza d'Aristotele, quindi, il marchigiano si sforza per fermare qualsiasi sorta di sviluppo della possibilità in atto, ossia, fa sì che essa rimanga scollegata dal tradizionale e metafisico rapporto colla realtà-come-presenza. È per questo, secondo Leopardi, che un bravo poeta è quello che riesce, nella sua imitazione, a lasciare spazio ad «una

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> G. LEOPARDI, «Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica», in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., p. 994.

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *Poetica*. Milano: Bompiani, 2000, p. 141, 1461b27-28.

<sup>20</sup> G. LEOPARDI, «Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica», in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., p. 994.

<sup>21</sup> *Zibaldone*, 86.

bella negligenza»,<sup>22</sup> cioè, alla realtà-come-possibilità o, meglio ancora, alla realtà-come-assenza.

3) E ancora: «Credono i romantici che l'eccellenza della imitazione si debba stimare solamente secondoch'ella è vicina al vero». Secondo il recanatese, lo scopo dell'arte consiste non nell'imitazione della realtà-come-presenza —la verità della metafisica ontica = copia—, bensì nell'imitazione che traspone la realtà. Ne consegue che, ad esempio, il Nostro sostenga una traduzione in cui si mantenga lo spirito di tutte e due le lingue, o, detto altrimenti, una traduzione-come-imitazione-interpretante allontanata dal modello-come-verità. L'originalità, infatti, consiste nel «distinguere l'imitare dall'agguagliare»,<sup>23</sup> poiché l'«agguagliare», cioè, il fatto di copiare, implica l'annientamento dell'interpretazione: «Questo è imitare, come chi ritrae dal naturale nel marmo, non mutando la natura del marmo in quella dell'oggetto imitato».<sup>24</sup> Perché ci sia una buona traduzione oppure una buona opera d'arte occorre che l'autore si allontani dell'imitazione-come-copia —identità— e si avvicini all'imitazione-come-interpretazione —verosimiglianza—.

Si ha l'impressione che, per il Nostro, l'imitazione-come-copia non possa riuscire ad essere poetica appunto perché non vi interviene l'immaginazione-come-interpretazione, anzi la forza della cosiddetta violenza metafisica, vale a dire, quel pensiero che tratta la poetica come un mezzo che serve a svelare la risposta della sunnominata verità oggettuale. In un certo senso, il dissenso fra le due maniere di concepire l'imitazione è ben visibile già dalle meditazioni in cui Leopardi biasima le poesie troppo descrittive, cioè, troppo preoccupate di trasferire letteralmente la realtà alla poesia. L'arte e la poetica non *sono* la realtà, neanche vi devono essere da essa soverchiate. L'arte e la poetica sono poi imitazione-come-interpretazione, cioè, sono immaginazione.

Si potrebbe dire che l'immaginazione-come-interpretazione è necessaria per la sopravvivenza della poesia, o meglio, è consustanziale ad essa; infatti, se non ci fosse l'interpretazione, allora la poesia non farebbe che esplicitare tutte le menome parti della realtà, cosa che porterebbe la poesia a diventare proprio impoetica, e quindi, alla sua autodistruzione. La vera e propria poesia è, per Leopardi, quella che riesce a scansare l'esplicitazione totale e che sa, per mezzo della già accennata immaginazione-interpretante, mantenere le cose nell'indefinito —nella possibilità assoluta—. A nostro avviso, è proprio questa illusione d'infinito —l'indefinito—, quella che ci rinvia di nuovo all'imitazione aristotelica del possibile. Ricordate che, nell'opinione dello Stagirita, «la poesia dice infatti piuttosto le cose universali, la storia quelle particolari»,<sup>25</sup> cioè che la

<sup>22</sup> Ibid., p. 21.

<sup>23</sup> *Zibaldone*, 2850.

<sup>24</sup> *Idem*.

<sup>25</sup> ARISTOTELE, *Poetica. Testo greco a fronte*, op.cit., p. 63, 1451b6-7.

poesia, proprio per essere poesia, deve fare in modo di non descrivere, o, per dirla altrimenti, di non «veder gli oggetti appoco appoco per le loro parti».<sup>26</sup>

## 1.2. La metafora e l'assolutizzazione della potenza

In relazione all'accennata necessità dell'immaginazione-come-interpretazione, si potrebbe proporre la metafora quale materializzazione di quest'immaginazione. Vale a dire, la metafora, non è poi un'imitazione-interpretante? O, come dice Ricoeur, non è la metafora un'imitazione che «re-décrit la réalité»?<sup>27</sup> La vera scelta del termine “imitazione-interpretante” scaturisce proprio dalla volontà di distinguerlo dall’“imitazione-come-copia”: la mimesi greca, diversamente dall’*imitatio* latina, e specie quella aristotelica, non si può capire senza l’inclusione, nel suo significato, della *poiesi*, cioè, della creazione. Onde è necessario che l’imitazione consista, in linea di massima, nello strutturare e nell’inalzare la realtà. Infatti è questa la ragione per cui la metafora non può essere sistemata esclusivamente nell’ambito dell’ornamento: la metafora è mimesi.

Uno dei critici che ha dato maggior rilievo al tema della metafora nell’opera leopardiana è stato, senz’altro, Galimberti, soprattutto nel sottolineare l’importanza della cosiddetta “metafora ardita”.<sup>28</sup> Si ha la sensazione che l’uso di quest’aggettivo parta dall’ammissione preliminare che non tutte le metafore siano uguali: ancorché «[l]a massima parte di qualunque linguaggio umano [sia] composto di metafore»,<sup>29</sup> ce ne una, cioè la metafora “ardita”, che suscita in noi lo spuntare di numerose idee all’insieme. Da ciò consegue che l’obiettivo del nostro scrittore non consiste affatto nell’individuare, tra le metafore attuali, quelle che sono morte o lessicalizzate, bensì piuttosto nel distinguere le metafore “ardite” dalle cosiddette metafore «*proprie*».<sup>30</sup> Sebbene l’«infinita parte del nostro discorso è metaforica»,<sup>31</sup> quello che differenzia una metafora “propria” da un’“ardita” è proprio il fatto che la prima riesce soltanto a risvegliare un unico significato, laddove la seconda desta in noi una miriade di significati.

Si ha la sensazione che sia appunto a causa dell’arditezza che Leopardi, per così dire, si allontana da Aristotele. Dobbiamo tener presente il fatto che lo Stagirita non disdegna la metafora in sé, anzi solo quella che cagiona una sorta di polisemia incontrollata, cioè illimitata. Onde l’arditezza è il nocciolo del loro possibile dissidio, non affatto la metafora, nel senso che questa implica una consapevole —limitata— imprecisione. Ma

<sup>26</sup> Zibaldone, 2042.

<sup>27</sup> P. RICOEUR, *La métaphore vive*. Parigi: Seuil, 1975 [2013], [ediz. elettronica], loc. 605.

<sup>28</sup> Cfr. C. GALIMBERTI, *Linguaggio del vero in Leopardi*. Firenze: Olschki, 1959 [1986].

<sup>29</sup> Zibaldone, 1702.

<sup>30</sup> Ibid., p. 2469.

<sup>31</sup> Ibid., p. 2468.



ciò non ci dovrebbe stupire: l'uno era poeta e l'altro filosofo, l'uno aveva come scopo la «lingua bella»<sup>32</sup> e l'altro il linguaggio in sé.

La lingua poetica, secondo il recanatese, non si limita per nulla al solo ambito della poesia, anzi abbraccia qualsivoglia testo che sia stato scritto nella «lingua non matematica».<sup>33</sup> L'arditezza leopardiana è intimamente collegata alla sua teoria del piacere e, in specie, ad una delle sue ramificazioni: la teoria dell'infinito. Il piacere che produce la lingua poetica sta nel fatto di essere indefinita, cioè nel fatto appunto di farci rimanere nell'«immensità»<sup>34</sup> della potenzialità assoluta: il piacere, insomma, sorge dalla non attualizzazione —dal non essere—, vale a dire, dalla capacità di rimanere nell'«estasi del nulla».<sup>35</sup> Invece, e sempre secondo Ricoeur, la metafora aristotelica, ossia quella che si tiene lontana dall'arditezza leopardiana, viene caratterizzata dall'abilità, quale imitazione-interpretante, d'attualizzare —di limitare— la potenzialità e, quindi, di far emergere una determinata realtà.

In precedenza abbiamo affermato che la metafora è mimesi, ciò è a dire, che la metafora è trasposizione della realtà. Ricordate la celebre definizione aristotelica della tragedia: «Il più importante di questi è la composizione dei fatti: la tragedia è infatti imitazione non di uomini, ma di un'azione».<sup>36</sup> Da questo brano traspare il primato dell'azione o, per essere più preciso, della strutturazione dell'azione: badate bene che l'azione impone un tempo e una serie di necessità, cioè, di possibilità. Abbiamo, pertanto, questa o quella possibilità a seconda della disposizione dei fatti, cioè, a seconda dell'articolazione del *mythos*: è proprio dalla successione dei fatti che avviene o meno la verosimiglianza.

La metafora struttura —attualizza, traspone, limita— la realtà. Condividiamo, poi, il parere di Ricoeur quando afferma che la metafora «participe à la double tension qui caractérise celle-ci: soumission à la réalité et invention fabuleuse; restitution et surélévation».<sup>37</sup> Vale a dire, tanto il *mythos* quanto la metafora mantengono un gran parallelismo, nel senso che tutte e due le figure sono appunto imitazioni-interpretanti —ovvero, entrambe esaltano la realtà—: l'una a livello del poema e l'altra a livello della parola.

Il tratto specifico della metafora leopardiana sta proprio nel suo stretto legame alla sua teoria del piacere: «[i]l piacere umano [...] si può dire ch'è sempre futuro, non è se

<sup>32</sup> Ibid., p. 2418.

<sup>33</sup> *Zibaldone*, 2418.

<sup>34</sup> G. LEOPARDI, «L'infinito», in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., pp. 120-121, citazione a p. 121, v. 14.

<sup>35</sup> F. D'INTINO, «Il rifugio dell'apparenza. Il paganesimo post-metafisico di Leopardi», in P. TORTONESE (ed.), *Il paganesimo nella letteratura dell'Ottocento*. Roma: Bulzoni, 2009, pp. 114-166, citazione a p. 151.

<sup>36</sup> ARISTOTELE, *Poetica. Testo greco a fronte*, op.cit., p. 43, 1450a14-16.

<sup>37</sup> P. RICOEUR, *La métaphore vive*, op.cit., loc. 1035-47.

non futuro, consiste solamente nel futuro».<sup>38</sup> È questa insistenza sul futuro quello che ci fa dirigere lo sguardo verso un'altra delle ben conosciute definizioni aristoteliche circa la figura del poeta:

risulta chiaro [...] che l'opera propria del poeta non è dire le cose avvenute, ma quali potrebbero avvenire e cioè quelle possibile secondo la verisimiglianza o la necessità. Perché lo storico e il poeta non differiscono per il dire in versi o senza versi [...] la differenza è in questo, che l'uno dice le cose che avvennero, l'altro quali potrebbero avvenire.<sup>39</sup>

Da quanto riportato poc'anzi, si può ben affermare che, secondo lo Stagirita, il poeta è quello che si occupa di scrivere di cose possibili, non di cose che già esistono oppure di cose che sono ormai esistite. Anche in questo caso, sembra che il recanatese ne condivida l'idea aristotelica generale, benché ci sia, in Leopardi, una sorta di passo ulteriore nell'assolutizzazione della possibilità o, per dirla altrimenti, nello sbarazzarsi dell'atto: «l'infinita possibilità è l'unica cosa assoluta».<sup>40</sup> Vale a dire, l'italiano non si avvede dell'aggiunta aristotelica, cioè «possibile secondo la verisimiglianza o la necessità», perché il suo intento è proprio quello di negare l'analogia tra l'atto e la potenza. «È vero che niente preesiste alle cose. Non preesiste dunque la necessità. Ma pur preesiste la possibilità».<sup>41</sup> Ma allora, come si trasferisce questo pensiero metafisico alla sua poetica? Secondo noi, per mezzo della sua poetica dell'indefinito, una poetica che, molto opportunamente, viene chiamata «Poetik der Andeutung».<sup>42</sup>

In fin dei conti, il piacere si trova, a parere del marchigiano, proprio in quello che non è, cioè, nel nulla, nella pura possibilità. Ricordate la celebre asseverazione zibaldoniana: «non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose».<sup>43</sup> Segue da ciò che il piacere poetico scaturisca appunto da «ciò che il poeta non dice»,<sup>44</sup> dall'incompletezza e, conseguentemente, dalla non esplicitazione del senso. Perciò la poetica leopardiana sempre fa sì che il significato delle immagini stia in giolito, in altre parole, in una situazione in cui diventi molto faticoso il fatto di raggiungere qualsiasi sorta di definizione. Questo sarebbe, se ci si permette il rimando, proprio l'opposto della cosiddetta *suspension of disbelief* di Coleridge, nel senso che Giacomo, al contrario dell'inglese, non teme affatto lo stato d'indefinitezza ovvero d'ignoranza, anzi lo cerca. Infatti il

<sup>38</sup> Zibaldone, 532.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Poetica. Testo greco a fronte*, op.cit., pp. 61-63, 1451a35-36, 1451b1-5.

<sup>40</sup> Zibaldone, 1623.

<sup>41</sup> Ibid., p. 1619.

<sup>42</sup> U. DEGNER, «"Paradoxer Praktiker". Zur Poetik des Offenen bei Hölderlin und Leopardi», in S. DOERING — S. NEUMEISTER (eds.), *Hölderlin und Leopardi*. Tübingen: Isele, 2001, pp. 117-142, citazione a p. 135.

<sup>43</sup> Zibaldone, 4174.

<sup>44</sup> Ibid., p. 2055.

piacere sorge dall'immersione dell'«anima in un abisso di pensieri indeterminati de' quali non sa vedere il fondo nè i contorni».<sup>45</sup>

Da un certo punto di vista, la suddetta “Poetik der Andeutung” non fa altro che riprodurre, in poesia, una delle frasi che, a nostro avviso, ha un peso importante dentro l'ontologia leopardiana, cioè «[t]utto è posteriore all'esistenza»,<sup>46</sup> nel senso che è proprio il lettore quello che deve necessariamente attuare —interpretare—, «terminare ciò ch'egli [il poeta] solamente comincia, colorire ciò ch'egli accenna, scoprire quelle lontane relazioni, che il poeta appena indica ec.».<sup>47</sup> Con ciò non intendiamo affatto avvicinare il nostro autore al concetto di critica romantica, anzi al contrario, quando egli afferma che i lettori debbono “terminare” l'opera del poeta non significa che essi debbano rielaborarla oppure farne, attraverso la critica, proprio un'altra, cioè, la loro opera, bensì piuttosto quello che qui si vuole sottolineare è che le immagini poetiche devono dare l'occasione ad un'interpretazione infinita, illimitata. Tutto sommato, quello che cerca Leopardi è appunto l'azione infinita, vale a dire, il piacere stesso di poter interpretare senza sosta. Il Nostro ci adduce un esempio:

*Et aridus altis / Montibus audiri fragor [...] / Che ha che fare il fragore coll'arido? [...]*  
Ecco come la mente deve supplire alla connessione delle idee (solamente accennata, anzi quasi trascurata dal poeta) *dentro una stessa brevissima frase*. E deve poi compiere l'immagine che è solamente accennata, con quell'*aridus fragor*. (Questa interpretazione ch'io do al detto passo, non so se sia vera. [...]) A me basta che quest'esempio spieghi a me stesso il mio pensiero.) Ecco come la soppressione stessa di parole, di frasi, di concetti, riesca bellezza, perchè obbliga l'anima piacevolmente all'azione, e non la lascia in ozio. ec. ec.<sup>48</sup>

Va considerata con particolare attenzione il commento che c'è tra parentesi, ciò è a dire “[q]uesta interpretazione ch'io do al detto passo, non so se sia vera”, poiché rende palese che l'obiettivo del recanatese non consiste affatto nella ricerca di un'interpretazione che gli fornisca *una* sola risposta. La poesia dev'essere origine, così come la *siepe* de *L'infinito*, dell'immaginazione, ossia, dev'essere sorgente di possibilità —interpretazioni— illimitate. Inoltre, questa infinità di possibilità, e che sono proprio quelle che originano il piacere, «non esiste nel reale»,<sup>49</sup> cioè non *sono*, sono poi *nulla*, pura immaginazione. Perché il compito della poesia consiste nel far vedere l'anima «quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno

<sup>45</sup> Zibaldone, 170.

<sup>46</sup> Ibid., p. 1616.

<sup>47</sup> Ibid., p. 2055.

<sup>48</sup> Ibid., pp. 2055-56.

<sup>49</sup> Ibid., p. 170.

spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si estendesse da per tutto, *perchè il reale escluderebbe l'immaginario*.<sup>50</sup>

L'aggettivo "ardita" ha un'altra sfumatura che bisognerebbe considerare: una metafora "ardita" lo è appunto perché è una metafora nuova, non logorata —Leopardi parla di «parole già stanziare»—. <sup>51</sup> In un certo senso, ci si potrebbe affermare che quello che al Nostro preoccupa è poi il passaggio dalla possibilità all'atto o, detto altrimenti, il passaggio da una metafora nuova ad una già guastata, dalla molteplicità all'univocità. Dobbiamo tener presente che Leopardi elude tanto le metafore erose quanto i "termini", soprattutto perché ambedue «si possono omai chiamare ugualmente *proprie*». <sup>52</sup> Le metafore nuove sono, infatti, im-proprie, cioè, lontane dall'univocità del nome proprio. Quindi, una metafora nuova è quella che possiede più di un significato mentre quella logorata ne possiede soltanto uno.

Il nostro salto teorico cerca di confrontare —non di relazionare— la metafora "ardita" con la «usure»<sup>53</sup> metaforica di Derrida, anche se, a prima vista, non sembra che la problematica dell'italiano sia la stessa di quella del francese. Secondo Ferraris, la metaforica nasce colla «volontà di smascherare»,<sup>54</sup> cioè di giungere al significato vero che rimane nascosto dietro la metafora. Derrida ne è consapevole. Appunto per questo uno dei suoi principali obiettivi è quello che Ricoeur chiama "metafora viva", vale a dire, quello di farci vedere che il discorso filosofico si basa su una filza di metafore logorate, da cui risulta che, latentemente, «la *métaphoricité* opère à notre insu, derrière notre dos». <sup>55</sup> A noi sembra che la paura derridiana abbia a che fare con il sopraggiungere dell'assoluta possibilità incarnatesi proprio nella metafora, cioè dal fatto che «[l]e Dit et le Non-Dit, n'absorbent pas tout le Dire». <sup>56</sup>

Leopardi prende le mosse, come è già stato precedentemente indicato, dall'idea che l'«infinita parte del nostro discorso è metaforica»,<sup>57</sup> sebbene questa presupposizione non lo porti, così come, d'altronde, si accade nel pensiero di Derrida, verso un argomento del sospetto, ossia, a considerare che i concetti —vero esempio dell'assoluto controllo dell'atto, o, detto altrimenti, giusto il contrario alla «*dissémination* non

<sup>50</sup> Zibaldone, 171. Il corsivo è nostro.

<sup>51</sup> Ibid., p. 1704.

<sup>52</sup> Ibid., p. 2469.

<sup>53</sup> J. DERRIDA, «La Mythologie blanche», in *Marges de la philosophie*. Parigi: Minuit, 1972, pp. 249-324, citazione a p. 249.

<sup>54</sup> M. FERRARIS, «Invecchiamento della "scuola del sospetto"», in C. VATTIMO — P. A. ROVATTI (eds.), *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983 [2013], pp. 120-136, citazione a p. 125.

<sup>55</sup> P. RICOEUR, *La métaphore vive*, op.cit., loc. 7895.

<sup>56</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. L'Aia: Martinus Nijhoff, 1974, p. 29.

<sup>57</sup> Zibaldone, 2468.

maîtrisable»<sup>58</sup> della polisemia— saranno sempre appesantiti dalla loro origine metaforica —l'assoluta possibilità del Dire—. Lo scopo del recanatese è, piuttosto, quello di ravvivare l'arditezza delle metafore, ciò è a dire, quello di far emerge delle metafore nuove, e di farlo, similmente all'imitazione-interpretante.

Spieghiamoci: Ricoeur ci rammenta che Aristotele, in un brano della sua *Retorica*, afferma che «les mots sont des imitations».<sup>59</sup> Le metafore, sono appunto imitazioni-interpretanti della realtà, e non pertanto semplici copie. Fino a questo punto Aristotele e Leopardi sarebbero d'accordo. Eppure esiste un enorme dissidio tra loro: l'italiano, diversamente dallo Stagirita, sfugge qualsiasi sorta di attualizzazione, di delimitazione. Perché poi il diletto delle metafore, secondo il recanatese, si trae appunto dal rappresentare «più idee in un tempo stesso»,<sup>60</sup> cioè, nel favorire la connotazione a scapito della denotazione, appunto, quello che da Knauth viene chiamato «Verfahren der Pluralisierung».<sup>61</sup>

La confusione o indefinizione prodotta dalle metafore “ardite” è poi di basilare importanza affinché aumenti il campo dell'immaginazione. In relazione a questa confusione si ha proprio l'impressione che abbia molte somiglianze con quello che Schelling chiamava “lo stupore della ragione”,<sup>62</sup> soprattutto perché quello che si deve ottenere è appunto lo stordimento della ragione, principalmente la ragione quale “ratione”, cioè, quale “calcolo”. In un certo senso, lo stile poetico che cerca il nostro autore è quello che, come l'alcol, ubriaca e confonde la ragione.

Ma proviene [il piacere] da ciò, che la molteplicità delle sensazioni, confonde l'anima, gl'impedisce di vedere i confini di ciascheduna, toglie l'esaurimento subitaneo del piacere, la fa errare d'un piacere in un altro senza poterne approfondire nessuno, e quindi si rassomiglia in certo modo a un piacere infinito. [...] La meraviglia similmente, rende l'anima attonita, l'occupa tutta e la rende incapace in quel momento di desiderare.<sup>63</sup>

Si faccia attenzione ad un'importante affermazione nella citazione precedente: «La meraviglia similmente, rende l'anima attonita». Secondo Pareyson, la meraviglia è un sentimento che produce un piacere misto: per un canto, quello della sorpresa e, per l'altro, quello della contemplazione. Dalle riflessioni del piemontese, ne emerge una

<sup>58</sup> J. DERRIDA, «La Mythologie blanche», in *Marges de la philosophie*, op.cit., p. 295.

<sup>59</sup> P. RICOEUR, *La métaphore vive*, op.cit., loc. 1386n.

<sup>60</sup> *Zibaldone*, 2468.

<sup>61</sup> K. A. KNAUTH, «Leopardis Poetik und Poesie des Indefinito». *Romanisches Jahrbuch* [Berlino], 28, 1977, p. 150-174, citazione a p. 159.

<sup>62</sup> Cfr. L. PAREYSON, «Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere», in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi, 1995 [2000], pp. 385-437.

<sup>63</sup> *Zibaldone*, 171-72.

che permette d'ingrandire la nostra interpretazione della frase in questione e, in specie, favorisce la nostra propensione, riguardo la voluta confusione leopardiana, verso lo stupore piuttosto che verso la meraviglia. Eccola: «nello stupore piú facilmente che nella meraviglia si passa e si trascorre tosto ad altro, e la primitiva notazione resta senza sviluppo, presto disperdendosi nella distrazione di molteplici interessi incapaci di determinarsi e concentrarsi». <sup>64</sup>

Lo stupore provoca, mediante l'indefinizione delle sensazioni, l'impressione dell'infinito oppure quello che Knauth chiama «die Schöpfung einer illusionären Gegenwelt». <sup>65</sup> Sempre secondo il critico tedesco, la confusione o indeterminazione scatenatasi a seguito della metafora permette la comparsa di un mondo parallelo alla realtà, il mondo poetico, come se questo, in modo paradossale, si tenesse lontano dalla realtà, una realtà caratterizzata da un profondo vuoto ontologico. Ma «come si può comprendere? che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?». <sup>66</sup> Cioè, come può darsi che la indeterminazione metaforica —l'illusione— abbia molto più peso ontologico di quanto non lo abbia la determinazione matematico-filosofica? Appunto perché le persone non sono in grado di raggiungere *il* piacere, anzi *un* piacere; onde la necessità degli inciampi tanto reali —la “sieve” — quanto poetici —la metafora— in modo da non oltrepassare il limite del «tutto esistente», <sup>67</sup> ossia, in modo da non cadere nella tentazione dialettica della risoluzione.

Collegato al tema dello stupore e della metafora, si dovrebbe tener conto della posizione di Platone in relazione alla figura del poeta e al problema dell'identità. Per Havelock, il famoso rifiuto platonico dei poeti ha a che fare con il loro ruolo di educatori e non colla loro artisticità in sé. <sup>68</sup> Di conseguenza, quello che avviene è un problema riguardante il modo di trasmettere la conoscenza o, detto altrimenti, un problema fra la mentalità orale e quella scritturale. Tuttavia la problematica di Leopardi non è di tipo epistemologico, bensì piuttosto di linguistica cognitiva: il linguaggio umano ha iniziato a formarsi —e, pertanto, il mondo ha iniziato a ingrandirsi— a partire dalle metafore —dalla poesia, insomma—; è stata proprio la conoscenza —la mentalità scritturale o astratta— a rimpicciolire il mondo e di rimbalzo la poesia.

Il filosofo ateniese, invece, nel criticare la poesia non fa altro che biasimare tutta quanta l'oralità e il suo mezzo di memorizzazione, la metafora, caratterizzata proprio dalla sua tendenza a dilatarsi attraverso le somiglianze tra le cose. È appunto per questo che l'italiano non può che respingere l'astrazione platonica. Poiché Leopardi, pur ap-

<sup>64</sup> L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*. Milano: Bompiani, 1954 [1988], p. 201.

<sup>65</sup> K. A. KNAUTH, «Leopardis Poetik und Poesie des *Indefinito*», op.cit., p. 173.

<sup>66</sup> *Zibaldone*, 4100.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 4174.

<sup>68</sup> Cfr. E. HAVELOCK, *Preface to Plato*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1963, p. 27.

partenendo ormai ad una civilizzazione pienamente scritturale —astratta—, desidera in fondo che gli effetti dell'oralità —l'immedesimarsi in quello che si racconta— continuino a vivere. Dal canto suo, Platone, nella sua lotta contro la mentalità orale —mentalità poetica o omerica—, rappresenta l'intellettualismo astratto, cioè, rappresenta tutti quelli che difendono la riflessione allontanata, "as-tratta", dalla situazione a cui si fa riferimento. Donde il rifiuto platonico dell'immedesimazione: occorre pensare —spostarsi— a quello che si dice.

Colla questione dello stupore, Leopardi vuole fermare il ragionamento continuo della ragione dell'uditore, assopirla insomma. Invece Platone vuole che essa si concentri su un unico punto. È proprio per questo che il greco rifiuta la identificazione dello spettatore —questa è una parte della mimesi platonica— con quello che si sta sentendo, un'identificazione che, inoltre, è uno degli elementi basilari della mentalità orale, giacché favorisce il processo di memorizzazione, anche se al tempo stesso implica che l'obiettività vada persa. In un certo senso, il conflitto tra oralità e scrittura non è altro che la rispettiva distinzione leopardiana tra le "metafore ardite" e i "termini". La poesia-come-oralità, cioè le metafore "ardite" comportano poi il dolce annegarsi *nell'essere*, ovvero, la perdita totale dell'identità: «Così tra questa / immensità s'annega il pensiero mio». <sup>69</sup>

Potremmo dire, quindi, che la «lingua propria della poesia», <sup>70</sup> cioè quella delle metafore "ardite", è quella che riesce a tenersi allontanata dalla ridondanza e dall'uniformità tramite la novità e la sorpresa —essa viene chiamata col termine "pellegrino" dal poeta, il quale ci si dovrebbe mettere in rapporto con la "differenza", ossia, con il fatto di creare una differenza—. «Tutto è nulla al mondo» <sup>71</sup> appunto perché la lingua non poetica, cioè, quella basata sulle regole della logica, «derivando da principi uniformi e semplicissimi, tende e produce naturalmente somma uniformità e semplicità di dicitura». <sup>72</sup> «Tutto è nulla», proprio perché "tutto è uno", cioè, perché l'essere-come-uno finirà sempre col rendere tutto insignificante, ovvero nulla. È perciò che le metafore "ardite" sono quelle che sono capaci, mediante «la libertà di non essere esatta e matematica», <sup>73</sup> di produrre una differenza. Di qui la necessità della qualità "pellegrina" della metafora, nella misura in cui essa è l'elemento denotativo per eccellenza.

<sup>69</sup> G. LEOPARDI, «L'infinito», in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., pp. 120-121, citazione a p. 121, vv. 13-14.

<sup>70</sup> *Zibaldone*, p. 3429.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 2416.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 2417.



In un certo senso, il fatto che Leopardi miri tanto ad eliminare l'univocità — quello che lui chiama la «geometrizzazione del mondo»<sup>74</sup> dal linguaggio poetico potrebbe essere correlato alla intuizione, da parte del recanatese, che la metafisica ha tentato sempre più di ridurre la molteplicità del linguaggio metaforico e di portarlo verso l'unicità del concetto. Si pensi ai famosi versi: «Ahi ahi, ma conosciuto il mondo / non cresce, anzi si scema».<sup>75</sup> La metafora, in fin dei conti, è il linguaggio poetico, cioè, è la poesia. Si può allora affermare che il nostro poeta non fa altro che denunciare la volontà smascheratrice, cioè analizzatrice che ha dominato e domina ancora il pensiero metafisico; una volontà che, per un canto, equipara il buio e l'incomprensione alla molteplicità, e, per l'altro, la chiarezza e la comprensione all'unicità. In un certo senso, si potrebbe quindi considerare che il discorso del Nostro funge da una specie di contro parte a quello di Aristotele: lo Stagirita critica l'uso da parte di Platone del linguaggio metaforico in ambito filosofico; parimenti, Leopardi critica l'uso da parte dei romantici, e anche dei moderni, del linguaggio scientifico in ambito poetico.

Ora appunto la molta scienza ci toglie la naturalezza e l'imitare non da filosofi ma da poeti, come faceano gli antichi, dove noi dimostriamo da per tutto il sapere ch'essendo troppo, è difficilissimo a ricoprirlo, e scriviamo trattati in versi, ne' quali non parlano le cose ma noi, non la natura ma la scienza [...].<sup>76</sup>

La metafora ardita riesce poi a produrre la ricercata illusione, ossia, la pura assenza. A dire il vero, si ha la sensazione di trovarsi dinanzi alle primizie di una vera e propria estetica postmetafisica, un'estetica dell'assenza, nella quale il Nostro tenta di superare le due estetiche tradizionali —contenutismo e formalismo — basate sulla verità stabilita a priori. Cosicché l'illusione leopardiana elude tanto la ricerca di un fondamento — metafisica— quanto la creazione di un senso —la romantizzazione romantica—: la illusione leopardiana non è altro che l'imitazione del «modo di essere»<sup>77</sup> della natura, cioè, quello che Folin chiama la «mimesi del nulla».<sup>78</sup> Pertanto, sì, la poetica di Leopardi è una poetica del possibile, ma non alla maniera di Aristotele: mentre Aristotele vuole, tramite la sua poetica, mettere in ordine le diverse possibilità —finite— con cui si manifesta o si attualizza l'essere, Leopardi, invece, ha in mente la ricerca dell'indeterminazione ontologica propria della natura.

<sup>74</sup> Zibaldone, 870.

<sup>75</sup> G. LEOPARDI, «Ad Angelo Mai», in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., pp. 79-85, citazione a p. 82, w. 87-88.

<sup>76</sup> G. LEOPARDI, «Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica», in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., p. 988.

<sup>77</sup> Zibaldone, 3243.

<sup>78</sup> A. FOLIN, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*. Venezia: Marsilio, 1996, p. 79.

In fin dei conti, la gran poesia a cui egli mira, «le opere di genio»,<sup>79</sup> è quella che mimetizza «al vivo la nullità delle cose»<sup>80</sup>, proprio perché è attraverso questa stessa nullità —le illusioni— che ci si apre la verità inesauribile, quella dell'Altro, cioè l'essere-come-non-fondamento: «[p]are un assurdo, e pure è esattamente vero che tutto il reale essendo un nulla, non v'è altro di reale nè altro di sostanza al mondo che le illusioni».<sup>81</sup> Le illusioni ottengono, nella riflessione leopardiana, uno statuto ontologico molto vicino al heideggeriano *Nichts*, nel senso che favorisce la manifestazione di una verità inoggettivabile. In certo modo, il famoso detto «tutto è nulla»<sup>82</sup> si potrebbe riformulare in «tutto è illusione», in modo da passare da una «ontologia del nulla»<sup>83</sup> a un'"ontologia dell'illusione". Infatti, è il nostro poeta a confermarlo: «[i]o non tengo le illusioni per mere vanità, ma per cose in certo modo sostanziali».<sup>84</sup>

### 1.3. Autonomia della poetica: passaggio dall'imitazione dello stile al possesso dello stile

Un altro modo di accostarsi all'ipotizzato aristotelismo leopardiano sarebbe possibile attraverso il tema dell'"autonomia della poetica". Innanzitutto, dobbiamo sottolineare il rifiuto, da parte del Nostro, di qualsiasi ingerenza utilitaristica, quale ad esempio "a cosa serve la poesia?" o "qual è la funzione sociale della poesia?": «L'utile non è il fine della poesia».<sup>85</sup> Nonostante la chiarezza del suo asserto, sì che ci sono, nel suo discorso, certi dettagli che ci inducono a dubitare di quello che ha appena affermato o, perlomeno, che ci obbliga a fermarci un attimo per pensarci sopra. Si badi bene a quello che dice un po' più avanti: «imperocchè il dilettere è l'ufficio naturale della poesia».<sup>86</sup> Nell'affermare che il fine della poesia è il diletto può portare alla tentazione, proprio come accadde ai critici italiani del XVI secolo, di centrarsi più sugli effetti, cioè su quello che desidera un pubblico determinato, piuttosto che non sull'opera stessa. Vale a dire, ed è infatti proprio ciò che ci ha portato a dubitare, se il piacere non è causato dall'opera, dalla sua forma —dallo stile—, bensì da tutta una serie di effetti che mirano

<sup>79</sup> Zibaldone, 259.

<sup>80</sup> Ibid., p. 259.

<sup>81</sup> Ibid., p. 99.

<sup>82</sup> Ibid., p. 85.

<sup>83</sup> S. GIVONE, *Storia del nulla*. Roma: Laterza 1995 [2001], p. 143.

<sup>84</sup> Lettera 158 del 30 Giugno 1820 a P. Giordani, in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Leopardi. Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., p. 1203.

<sup>85</sup> Zibaldone, 3.

<sup>86</sup> Ibid., p. 3.

a trasmettere un messaggio morale senza la nostra approvazione, allora, questa continuerebbe ad essere una poesia servile e, dunque, per nulla autonoma.

Un altro modo di occuparsi dell'opinione di Leopardi riguardante l'autonomia della poetica sarebbe proprio mediante le sue riflessioni sullo stile. Prendiamo lo spunto da un'altra asseverazione: «uno può esser poeta, non avendo altro di poetico che lo stile». <sup>87</sup> Lo stile, quindi, sembra che sia quello che ne determini appunto la poeticità di uno scritto e, pertanto, potremmo ricadere nella tentazione di sistamarlo di nuovo nell'ambito dell'estetica retorica. Ma il nostro poeta non dice affatto che se ne debba imitare lo stile, anzi al contrario, per essere un bravo poeta occorre proprio avere uno stile, cioè, essere posseduto da uno stile, e riuscire così a comporre quello che lui chiama una «poesia di stile». <sup>88</sup> Vi aggiunge il seguente commento: «Bisogna che il suo stile sia padrone delle cose [...]. Ma il loro stile non è il padrone delle cose, vale a dir che lo scrittore non è padrone di dir nel suo stile tutto ciò che vuole, o che gli bisogna dire, o di dirlo pienamente e perfettamente: e anche questo si fa sentire al lettore». <sup>89</sup>

In una delle pagine dello *Zibaldone*, il marchigiano farà un commento che, secondo la nostra modesta opinione, rinforza appunto quello che abbiamo appena detto. Ecco: «[i]l mio passaggio però dall'erudizione al bello non fu subitaneo, ma gradato, cioè cominciando a notar negli antichi e negli studi miei qualche cosa più di prima ec. Così il passaggio dalla poesia alla prosa, dalle lettere alla filosofia. Sempre assuefazione». <sup>90</sup> Si badi bene al brano: «Il mio passaggio [...] dall'erudizione al bello». In un certo senso, il termine “erudizione” fa riferimento al modo classico dell'arte, cioè, a quello in cui si valutava l'imitazione di una serie di modelli che dovevano essere imparati a memoria. Si potrebbe quindi impostare, come esercizio speculativo, la riscrittura del passaggio poc'anzi accennato: «Il mio passaggio [...] dalla imitazione-come-copia all'imitazione-come-interpretazione», o meglio ancora: «Il mio passaggio [...] dall'imitazione dello stile alla possessione dello stile». Sicché sembra che il passaggio dalla erudizione al bello sia poi la maniera in cui Leopardi afferma il raggiungimento del suo proprio stile, ossia, il conseguimento di un particolare modo di descrivere la realtà. Dopo tutto, l'imitazione-interpretante può anche essere compresa come un'interpretazione-come-stile. Perché poi lo stile non è altro che una determinata maniera di guardare il mondo, cioè, di farlo apparire, insomma: di formarlo.

Per Leopardi, Orazio è lo stile, ovvero sia, la forma e il contenuto. Lo stile, dunque, non è un ornamento, anzi un modo di interpretare e formare la realtà, cioè, una forma che forma. È proprio per questo che Leopardi rimane distante dalla teoria retorica

<sup>87</sup> *Zibaldone*, 2050-51.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 4440.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 2611-12.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 1741.

dell'imitazione, vale a dire, da quella teoria in cui si incita a copiare la forma prodotta dagli altri artisti. Il recanatese è poi consapevole che il ruolo che svolge e esegue uno stile è appunto l'interpretazione personale dell'artista, cioè, la così detta imitazione-interpretante della realtà. Donde si deduce che è appunto lo stile a possedere l'artista: la forma e il contenuto sono tutt'uno.

Leopardi, nel dire che la poesia è lo stile, può generare confusione e indurci a credere che il Nostro no fa altro che seguire i dettami delle poetiche classiche, molto più centrate sui precetti retorici —bisogna imitare lo stile di quest'autore—, piuttosto che sulla stessa poetica. Tuttavia, nel pensiero del recanatese c'è già una certa volontà di distinguere la retorica dalla poetica e, pertanto, l'intenzione di non confondere la retorica con *tutta* la poesia. Ed è proprio quest'impegno quello che ci porta a parlare di una certa prossimità tra il pensiero d'Aristotele e quello di Leopardi. Tale ipotesi si verifica soprattutto in quei momenti in cui volge la sua attenzione verso la letteratura contemporanea francese: egli la critica, tra l'altro, per via della sua tendenza a mescolare gli stili o, per dirla alla maniera di Leopardi, a causa dell'inclinazione dei francesi alla confusione degli stili, cioè a causa della loro propensione a poetizzare la prosa, ossia, a sovraccaricarla di retorica.

## 2. Osservazioni conclusive

Come accennato all'inizio, il nostro scopo è stato senz'altro quello di esaminare il pensiero estetico del marchigiano, un pensiero che abbiamo sviluppato in due direzioni parallele e che, alla fine, hanno finito per convergere: da un lato, abbiamo scelto, quale ipotesi, il progressivo allontanamento, da parte di Leopardi, dalle tesi retoriche neoclassiche, e, dall'altro, abbiamo speculato sul fatto che non si può separare la sua riflessione estetica dalla sua meditazione metafisica. Vale a dire, il suo allontanamento dal neoclassicismo implica la separazione dalla metafisica tradizionale e dal suo modo di confrontarsi colla *Grundfrage*: appunto perché, secondo Leopardi, la poesia è il linguaggio della natura, cioè, il linguaggio dell'essere: la poetica e la metafisica finiscono per essere la stessa cosa oppure le due facce della stessa moneta. La crisi del 1819 segna l'inizio del rifiuto della così detta estetica ontica —e, quindi, della metafisica tradizionale e della maniera in cui è stato pensato il fondamento—, basata sull'ideale di rendere esplicito tutto, e il conseguente avvicinamento verso una metafisica ontologica e indiretta. Questo è particolarmente palese nelle riflessioni avute durante il novembre 1821.

In certo modo, Ovidio rappresenta, secondo Leopardi, quella poesia che ritiene che l'arte debba copiare *la* realtà, ossia, che l'arte non possa essere altro che la rivelazione di un contenuto o la copia di una serie di forme preve —e che, dunque, l'imitazione non può essere che un mezzo per raggiungere questo contenuto o questa forma—. Ciò è a

dire, che la bellezza e il piacere che risultano da questa estetica metafisica consistono nel riconoscere un contenuto o una forma previa.

Ma la poesia, per Leopardi, non consiste affatto nel trasferire *tutta* la realtà dentro l'opera, poiché quello che produce piacere non è né il riconoscimento neanche la rappresentazione di alcun modello a priori, bensì piuttosto: «il fonte del diletto nelle arti non è il bello, ma l'imitazione».<sup>91</sup> La cosa più importante è il modo come la realtà viene imitata —immaginata o trasmutata—; e ciò potrebbe essere un pensiero molto vicino a quello dello Stagirita. Nell'ottava pagina dello *Zibaldone*, viene formulata la domanda che guiderà uno dei trattati di cui si compone quest'opera: «se il prototipo del bello sia veramente in natura, e non dipenda dalle opinioni e dall'abito che è una seconda natura?»<sup>92</sup> E la risposta verrà presto ottenuta dalla lettura del famoso *Essai sur le Goût* di Montesquieu: «Da quello che dice Montesquieu [...] deducete che le regole della letteratura e belle arti non possono affatto essere universali».<sup>93</sup> E un po' più avanti, il poeta giunge ad un pensiero che riuscirà a mettere in dubbio tutta la tradizione metafisica: «Il tipo o la forma del bello non esiste, e non è altro che l'idea della convenienza. Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti [...]».<sup>94</sup>

Siamo, quindi, dell'opinione che dobbiamo porci la domanda seguente: cosa vuol dire Leopardi quando afferma che la bellezza dell'opera d'arte si misura a partire dall'imitazione della natura? Se «la natura [...] è composta, conformata e ordinata ad un effetto poetico»,<sup>95</sup> può darsi che il fatto d'imitare equivalga a imitare il linguaggio della natura, cioè, il suo modo di essere, l'essere insomma? Per Aristotele, è appunto l'imitazione quello che distingue l'arte dalla natura, l'artificio dalla natura. Perciò, in un'opera appartenente alla scienza poetica, si cerchi di determinare i mezzi, gli oggetti e il modo in cui ciascuna delle arti la porta a termine.

Entrambi i pensatori potrebbero concordare sul fatto che l'arte attualizza, mediante la imposizione di una forma, una materia amorfa; potrebbero anche convenire che la poesia, a causa del suo mezzo, non può fare altro che imitare azioni, personaggi e pensieri. Orbene, e questa è la ipotesi che abbiamo studiato, il nocciolo del possibile dissenso fra Aristotele e Leopardi ha a che fare con la preminenza della forma rispetto alla materia, vale a dire, la priorità dell'atto sulla potenza. In fin dei conti, per Leopardi, il piacere si produce nel momento stesso in cui il poeta raggiunge una situazione di non attualizzazione. Di qui che la sua sia un'imitazione del nulla. Potremmo quindi azzar-

<sup>91</sup> *Zibaldone*, 3.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 3241.

darci ad affermare che tra ambedue avviene il passaggio da un'«Ontología de las Formas»<sup>96</sup> ad un'«ontologia dell'infondatezza e del nulla».<sup>97</sup>

Ci domandiamo: la critica di Aristotele a Platone riguardo l'uso delle metafore poetiche in sede filosofica, non si può spostare verso l'ambito leopardiano?<sup>98</sup> Vale a dire, la critica di Leopardi all'avvicinamento della poesia moderna al linguaggio esatto —non metaforico— della scienza, non sarebbe allo stesso livello della summenzionata critica di Aristotele a Platone ma, ora, invece visto dal punto di vista di un poeta? Inoltriamoci ora nella questione, e facciamolo spostando la critica Aristotele-Platone verso il binomio Platone-Leopardi.

La critica di Leopardi a Platone, non è anch'essa indirizzata verso il contenuto —esistenza delle idee innate—, piuttosto che verso il modo in cui si trasmette —l'uso delle metafore—? Ciò è a dire, non si tratta di una critica al Platone dialettico, piuttosto che al Platone poetico? Va rammentata la lettera da lui inviata a Carlo Antici, in cui il recanatese spiega che ha in mente di scrivere un'opera, *Pensieri di Platone*, collo scopo di «contenere tutto il bello e l'eloquente di Platone, sceverato da quella sua eterna dialettica, che ai tempi nostri è insoffribile».<sup>99</sup>

Siamo dell'opinione che non si possa parlare di un platonismo leopardiano, anzi piuttosto di un profondo interesse da parte di Leopardi per l'opera e lo stile del filosofo ateniese. C'è, però, chi ritiene che Platone e Leopardi siano proprio «antagonist[i]».<sup>100</sup> Ciononostante, dobbiamo tener conto del fatto che l'antagonismo del recanatese non include soltanto un palese disaccordo con le idee di Platone, ma anche una vera ammirazione per il suo modo di scrivere ed altresì per il modo in cui era riuscito a creare un sistema filosofico: la metafisica.

Altri studiosi, quale Cacciari, sono convinti che ci sia una vera e propria fratellanza tra loro, giacché entrambi denunciano che «[l]'inganno vero e proprio non consiste nell'Idea», cioè, la loro comunanza non consiste affatto nell'affermare l'esistenza delle idee eterne, bensì nel sottolineare «[l]o “scambio” tra Idea e realtà».<sup>101</sup> Noi siamo inclini a considerare Platone come una sorta di controfigura di Leopardi, cioè, quella figura che, pur condividere parte della valutazione sulla mimesi —«una identificazione totale dell'ascoltatore col mondo mentale dell'autore»—<sup>102</sup> prende una strada diversa dall'a-

<sup>96</sup> T. OÑATE, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001, p. 66.

<sup>97</sup> S. GIVONE, *Storia del nulla*, op.cit., p. 142.

<sup>98</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, op.cit., loc. 7312-7323.

<sup>99</sup> Lettera 328 del 5 Marzo 1825 a C. Antici, in L. FELICI — E. TREVI (eds.), *Leopardi. Tutte le poesie e tutte le prose*, op.cit., pp. 1273-74.

<sup>100</sup> F. D'INTINO, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*. Venezia: Marsilio, p. 13.

<sup>101</sup> M. CACCIARI, «Leopardi Platonicus?». *Con-tratto* [Padova], 1, 1992, p. 143-153, citazione a p. 150.

<sup>102</sup> F. D'INTINO, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, op.cit., p. 194.

teniese: Platone respinge la figura del poeta a causa di quest'identificazione o perdita d'identità, mentre invece Leopardi la difende proprio per la stessa ragione.

Il recanatese, poeta di formazione aristotelica, leggendo Platone si rende conto — questa è appunto la nostra ipotesi — che uno dei pilastri del pensiero occidentale, cioè, *il* pilastro che sostiene la realtà d'Occidente, la metafisica, non è altro che un “sogno”. Cioè: «[e]ra un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti». <sup>103</sup> Donde la nostra domanda: funge Platone da vero e proprio catalizzatore dell'affermazione leopardiana secondo cui «tutte le cose son dunque possibili»? <sup>104</sup> Meglio ancora, non è stata l'assolutizzazione della possibilità a portarlo all'asserzione secondo cui «tutto è nulla»? <sup>105</sup>

Sembra che il nostro poeta stesse insinuando che se il fondamento del pensiero occidentale si è basato su di un “sogno”, l'unica cosa da fare sarebbe precisamente cambiare sogno, o meglio, cambiare metafora. Secondo noi, bisogna far attenzione a non equiparare il suddetto cambio di metafora all'asserto nietzschiano secondo cui «tutto è interpretazione». <sup>106</sup> Leopardi, al contrario di Nietzsche, non ha alcun problema colla verità o principio primo: «*Tutto* è posteriore all'*esistenza*» <sup>107</sup> o, detto in un altro modo, «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla». <sup>108</sup> È perciò che il cambio di metafora non corrisponde affatto ad un cambio di menzogna, anzi piuttosto ad un cambio d'illusione.

Si potrebbe anche concepire l'illusione come un «trascendentale» <sup>109</sup> in modo tale da considerarla un “a priori” della conoscenza. La menzogna, invece, si potrebbe ritenere come un “a posteriori” della ragione. Infatti, l'illusione rende possibile andare oltre i limiti del finito e, inoltre, di farlo senza l'aiuto della ragione — poiché utilizza la lingua *in-determinata* della natura —; si deve poi ricordare che il linguaggio della ragione non può oltrepassare il suo limite, cioè, la sua finitezza. La difesa della menzogna, invece, appartiene al famoso *Übermensch* nietzschiano, il quale impone, per così dire, la sua narrazione della realtà.

È possibile contemplare la critica di Aristotele a Platone come una discussione tra coloro che ritengono che la filosofia sia una difesa della necessità e coloro che la considerano come l'Altro della necessità? Noi riteniamo che la stessa discussione si sposti, in termini leopardiani, tra coloro che vogliono attingere la verità per mezzo dei “termini”

<sup>103</sup> Zibaldone, 154.

<sup>104</sup> Ibid., p. 1645.

<sup>105</sup> Ibid., p. 72.

<sup>106</sup> Frase estratta da S. GIVONE, *Storia del nulla*, op.cit., p. 112.

<sup>107</sup> Zibaldone, 1616.

<sup>108</sup> Ibid., p. 1341.

<sup>109</sup> A. FOLIN, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, op.cit., p. 24.



e coloro che lo vogliono fare mediante le “metafore”. In un certo senso, dunque, e nonostante il fatto che parte della sua teoria dell’imitazione sia di tipo aristotelico —la cosiddetta imitazione-interpretante—, il nostro poeta, di fronte alla critica di Aristotele a Platone, non si metterebbe forse dalla parte di Platone? Poiché la necessità o esattezza che cerca il linguaggio filosofico, vale a dire il linguaggio della ragione, non si trova, secondo Leopardi, nella metafora.

Per Aristotele, la filosofia deve trovare, dietro i molti modi in cui l’essere viene nominato, l’ordine delle categorie. Donde il divieto di adoperare il linguaggio equivoco delle metafore poetiche in una filosofia prima. Anche Leopardi, dal canto suo, crede che, dietro i molteplici significati dell’essere, ci sia un ordine; orbene, a differenza di Aristotele, quello del Nostro non è un ordine di categorie, bensì un ordine poetico: «Si può con certezza affermare che la natura, e vogliamo dire l’università delle cose, è composta, conformata e ordinata ad un effetto poetico, o vogliamo dire disposta e destinatamente ordinata a produrre un effetto poetico generale».<sup>110</sup> Abbiamo, dunque, due ordini: ordine di categorie e ordine poetico, l’uno è un ordine limitato e l’altro, il poetico, è un ordine illimitato.

La critica di Leopardi verso Platone ha, quindi, un altro obiettivo di quello dello Stagirita: anche il nostro poeta pensa che Platone stia utilizzando un linguaggio poetico, ma non intende criticarne, proprio come fece Aristotele, la mancata adeguazione al linguaggio filosofico. Leopardi, infatti, afferma che anche Platone è un poeta. Il Nostro, dunque, non critica l’uso delle metafore in argomentazioni filosofiche, bensì il mondo da lui creato mediante queste metafore.

## Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE, *Poetica*. Milano: Bompiani, 2000.  
— *Poetica. Testo greco a fronte*. Torino: Einaudi, 2008.  
F. CACCIAPUOTI, «Introduzione», in F. CACCIAPUOTI (ed.), *Zibaldone di pensieri*. Roma: Donzelli, pp. XVII-LIII, 2014.  
M. CACCIARI, «Leopardi Platonicus?». *Con-tratto* [Padova], 1, 1992, p. 143-153.  
U. DEGNER, «Paradoxer Praktiker». Zur Poetik des Offenen bei Hölderlin und Leopardi», in S. DOERING — S. NEUMEISTER (eds.), *Hölderlin und Leopardi*. Tübingen: Isele, 2001, pp. 117-142.  
J. DERRIDA, «La Mythologie blanche», in *Marges de la philosophie*. Parigi: Minuit, 1972, pp. 249-324.  
F. D’INTINO, «Il rifugio dell’apparenza. Il paganesimo post-metafisico di Leopardi», in P. TORTONESE (ed.), *Il paganesimo nella letteratura dell’Ottocento*. Roma: Bulzoni, 2009, pp. 114-166.  
— *L’immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*. Venezia: Marsilio, 2009.  
M. FERRARIS, «Invecchiamento della “scuola del sospetto”», in G. VATTIMO — P. A. ROVATTI (eds.), *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983 [2011], pp. 120-136.  
A. FOLIN, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l’immagine*. Venezia: Marsilio, 1996.

<sup>110</sup> *Zibaldone*, 3241.

- C. GALIMBERTI, *Linguaggio del vero in Leopardi*. Firenze: Olschki, 1959 [1986].
- S. GIVONE, *Storia del nulla*. Roma: Laterza, 1995 [2001].
- E. HAVELOCK, *Preface to Plato*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1963.
- K. A. KNAUTH, «Leopardis Poetik und Poesie des *Indefinito*». *Romanisches Jahrbuch* [Berlino], 28, 1977, pp. 150-174.
- G. LEOPARDI, *Zibaldone*. Edizione a cura di L. Felici. Roma: Newton & Compton, 1997.
- *Tutte le poesie e tutte le prose*. Edizione a cura di L. Felici e E. Trevi. Roma: Newton & Compton, 1997.
- E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. L'Aia: Martinus Nijhoff, 1974.
- T. OÑATE, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
- L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*. Milano: Bompiani, 1954 [1988].
- Verità e interpretazione*. Milano: Mursia, 1971 [2014].
- «Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere», in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi, 1995 [2000], pp. 385-437.
- PLATONE, *La Repubblica: Libro X*. Napoli: Bibliopolis, 2008.
- P. RICOEUR, *La métaphore vive*. Parigi : Seuil [edizione elettronica], 1975 [2013].
- *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Parigi: Seuil. 1983.

Oriol FERNÁNDEZ I GARCIA  
Universitat Ramon Llull  
auriolet@hotmail.com

Article rebut: 19 de novembre de 2017. Article aprovat: 14 de gener de 2019

# MOTIVACIÓN Y JUSTIFICACIÓN: ERNST TUGENDHAT Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA

## Resumen

Este artículo examina las dos propuestas de fundamentación de la moral desarrolladas por Ernst Tugendhat en sus más importantes libros de ética: *Lecciones de Ética* (1993) y *Diálogo en Leticia* (1997), así como su desarrollo en *Antropología en vez de metafísica* (2007). Se muestran las razones por las que ninguna de esas propuestas es enteramente convincente: o bien se basan en supuestos antropológico-filosóficos discutibles, o bien no logran distanciarse suficientemente del contractualismo. Finalmente se argumenta que una revisión de las críticas de Tugendhat a Kant puede abrir alguna perspectiva interesante para abordar el problema de la fundamentación de la moral.

**Palabras clave:** ética, racionalidad, justificación, contractualismo, Kant.

## Motivation and Justification: Ernst Tugendhat on the Foundations of Morality

### Abstract

This article analyses Tugendhat's approach to the foundations of morality in his two main books on Ethics: *Vorlesungen über Ethik* (1993) and *Dialog in Leticia* (1997), as well as its development in *Anthropologie statt Metaphysik* (2007). The article shows the reasons why none of these approaches are really convincing: the dependence on doubtful anthropological assumptions, and the closeness to Contractualism. Finally, I try to show that a revision of Tugendhat's objections to Kant may open some interesting perspectives on the problem of the foundations of morality.

**Key words:** ethics, rationality, contractualism, justification, Kant.

Ernst Tugendhat ha descrito con precisión cuál es la situación en que se encuentra la ética contemporánea por lo que respecta a su problema más importante: el problema de la fundamentación de la moral. A su juicio, nos encontramos en un contexto cultural en el que el recurso a la tradición —y especialmente a la religión— ya no aporta razones convincentes para acatar las normas morales, porque los individuos socializados en la cultura moderna, inspirada en los ideales de la Ilustración y centrada en el valor de la autonomía, ya no están dispuestos a aceptar ninguna autoridad incuestionable. Pero, por otra parte, siguen pareciéndonos válidas las propias normas morales, o al menos ciertas prohibiciones muy básicas y generalmente aceptadas, como por ejemplo: «no se debe engañar», «no se debe matar», «no se debe humillar», etc. La situación de la conciencia moral moderna (y el problema más acuciante para la teoría ética actual) puede, pues, resumirse aproximadamente así: en general disponemos todavía de convicciones morales bastante firmes, pero nos encontramos casi completamente a oscuras por lo que respecta a cuál pueda ser el fundamento o la justificación de estas convicciones.<sup>1</sup>

Pero Tugendhat no se limita a diagnosticar este problema, sino que se propone también clarificar el fundamento de la moral una vez descartado el recurso a la autoridad religiosa o tradicional. Su propuesta se construye en discusión con otros enfoques rivales, y en las páginas que siguen me centraré sobre todo en el contraste con el contractualismo de Hobbes y el racionalismo de Kant, pues considero que ambas teorías tienen especial importancia sistemática para comprender las ideas de Tugendhat y para identificar algunas de sus dificultades principales. En los dos primeros apartados de este artículo expondré las dos principales teorías éticas desarrolladas por Tugendhat. En las *Lecciones de ética* (1993) Tugendhat rechaza el contractualismo hobbesiano y el racionalismo kantiano como alternativas a la fundamentación tradicional y religiosa de la moral, y propone un enfoque propio que, sin embargo, no resulta convincente por su dependencia de una discutible antropología filosófica. Y en *Diálogo en Leticia* (1997), así como en algunos de los ensayos contenidos en *Antropología en vez de metafísica* (2007), presenta un nuevo enfoque cuya proximidad a Hobbes resulta excesiva, pues Tugendhat no logra sortear los escollos del contractualismo que, curiosamente, él mismo había identificado con todo acierto. De manera que los libros de ética más importantes de Tugendhat pueden interpretarse como un recorrido que comienza y termina en Hobbes, con un rodeo a través de Kant y con un resultado aporético. Tras exponer este itinerario teórico, en el último apartado argumentaré que quizás pueda evitarse

<sup>1</sup> Cf. E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 13ss. También E. TUGENDHAT, «El problema de una moral autónoma», en: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008, p. 95: «Se puede decir, creo, que en cuanto a la moral nos encontramos hoy en una cierta desorientación. Aunque casi todos tenemos convicciones morales bastante fuertes, en general no podemos decir en qué se basan. La razón de esta desorientación es que, mientras antes, tanto en nuestra propia cultura como en las demás culturas, la moral siempre tenía su base en la religión o en la tradición, una tal justificación ya no nos convence».

esta aporía si se revisan algunas de las críticas de Tugendhat a Kant, cuyo racionalismo sigue siendo prometedor para abordar el problema de la fundamentación de la moral y para distinguirlo más claramente del problema de la motivación para cumplir las normas morales.

## 1. Ni Hobbes ni Kant

Si se descarta la fundamentación religiosa y tradicional de la moral, una alternativa especialmente atractiva consiste en buscar un fundamento *racional* para las normas morales, es decir: en apelar a la inteligencia del agente y mostrar que actuar moralmente es racional, o en todo caso es más racional que no hacerlo. En el panorama de la ética moderna y contemporánea, son dos las principales teorías que han explorado esta vía de fundamentación: el *contractualismo* inaugurado por Hobbes y el *racionalismo* de Kant y sus seguidores, si bien sobre la base de concepciones de la racionalidad completamente diferentes.

Como teoría *ética* (y al margen de su significado como teoría política), el contractualismo se propone mostrar que las normas morales están justificadas porque resultan *ventajosas* para quienes las acatan.<sup>2</sup> El contractualismo sostiene que es más racional para cada individuo cooperar con los demás ateniéndose a las normas morales que perseguir sin más sus propios intereses prescindiendo de toda conducta cooperativa y sin someterse a ninguna restricción moral. Lo esencial aquí es comprender el significado del término «racional»: que la conducta cooperativa que se atiene a las restricciones de la moral es más racional que su contraria significa, sencillamente, que esta conducta es más *eficaz* que su contraria para el logro de los objetivos particulares de cada individuo, objetivos que el contractualismo, de Hobbes en adelante, reduce básicamente a la supervivencia y a la satisfacción de los deseos. Es bien conocida la argumentación de Hobbes en el capítulo 13 de *Leviatán*: dado que la vida humana se hace insoportable en ese «estado de naturaleza» en el que los individuos persiguen sus objetivos particulares sin restricciones morales de ninguna clase, resulta más inteligente para *cada uno* (es decir, resulta preferible *racionalmente*) que *todos* acaten algunas restricciones básicas y asuman una disposición cooperativa, regulada precisamente por esos principios de acción que conocemos como normas morales.

El contractualismo tiene de su parte la indudable ventaja de unas premisas parcas y bastante plausibles. No necesita fundar la moral en ningún supuesto discutible acerca del ser humano, como sería una disposición especial al altruismo, la benevolencia, etc. Le basta concebir a los seres humanos como seres que persiguen su propio beneficio y atribuirles una concepción de la racionalidad que el filósofo contractualista David

<sup>2</sup> W. KYMLICKA, «La tradición del contrato social», en: P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2010.

Gauthier, empleando el lenguaje técnico de la teoría de la elección racional contemporánea, caracteriza como «racionalidad maximizadora»: un agente actúa racionalmente en este sentido cuando persigue eficazmente «la satisfacción de sus propios intereses».<sup>3</sup> El contractualismo se propone, en suma, obrar el prodigio de mostrar que las restricciones que la moral impone al interés propio tienen su justificación precisamente en el interés propio.<sup>4</sup>

Pero la parquedad de este marco conceptual, que constituye la gran ventaja del contractualismo, se revela en seguida como su principal debilidad. Y es que, si el interés propio es el único motivo para aceptar la moral, entonces el individuo racional solo tendrá motivos para actuar moralmente en la medida en que eso le beneficie, mientras que, si encontrase una ventaja mayor en dejar de atenerse a la moral, tendría que hacerlo, pues de lo contrario actuaría irracionalmente. En sus *Lecciones de ética*, Tugendhat ilustra esta obvia y aparentemente irrefutable objeción analizando una de las consecuencias más contraintuitivas de la ética contractualista: el problema del *free-rider* o parásito moral. Aunque en principio Hobbes solo distinguía dos situaciones posibles —una interacción sin restricciones morales (el «estado de naturaleza») y una interacción cooperativa (atenida a las normas de la moral)—, cabe todavía una tercera posibilidad: aquella situación en que *todos* acatan las normas morales, pero uno mismo solo *finje* acatarlas y las incumple en cuanto puede hacerlo impunemente. Lo interesante de este tercer escenario es que, si ajustamos nuestros actos a las exigencias de una «racionalidad maximizadora», en realidad resulta ser la opción más ventajosa para el logro de los propios intereses, y por tanto la más inteligente, y la que un agente racional *debería* escoger. Por eso Tugendhat sostiene que el contractualismo consecuente no fundamenta la moral, sino más bien una actitud «cuasi-moral» o pseudo-moral: precisamente la actitud de quien instrumentaliza en su propio beneficio la disposición de los demás a actuar moralmente.<sup>5</sup>

Los filósofos contractualistas, empezando por Hobbes, han propuesto una solución para este problema desde el interior de su marco conceptual. Consiste en negar que la actitud del parásito moral sea verdaderamente racional o inteligente, puesto que entraña un riesgo demasiado alto: en caso de ser descubierto, el parásito moral perdería los beneficios de la actitud cooperativa de los demás, con el consiguiente coste de oportunidad para la satisfacción de sus intereses.<sup>6</sup> Ahora bien, es obvio que el parásito moral

<sup>3</sup> D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>5</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., pp. 70-74.

<sup>6</sup> T. HOBBS, *Leviatán*. Madrid: Alianza, 2009, p. 132s.: «[...] El que quebranta un pacto o convenio y declara que piensa que puede hacer eso conforme a la razón, no puede ser aceptado en el seno de ninguna sociedad que se una para que los hombres encuentren en ella paz y protección. Si entra a formar parte de esa sociedad, es por error de quienes lo reciben [...]. Pero un hombre no puede razonablemente basar su seguridad en estos errores de los

podría replicar que, en caso de estar absolutamente seguro de poder prescindir con total impunidad de las restricciones morales a su «racionalidad maximizadora» (por ejemplo, en sus relaciones con seres más débiles que él, de quienes no cabe temer represalia alguna), no tendría ningún motivo para atenerse a ellas.<sup>7</sup> Y el contractualismo consecuente debe reconocer que precisamente esta, y no la actitud genuinamente moral, sería la opción más inteligente para un agente dotado de «racionalidad maximizadora».

La ética de Kant puede interpretarse como un intento de evitar el callejón sin salida a que conduce el contractualismo hobbesiano sin abandonar el proyecto general de hallar una fundamentación estrictamente *racional* de la moral. Solo que ahora sería necesario revisar lo que entendemos por «racionalidad», y efectivamente Kant apoya su teoría ética en una concepción de la racionalidad enteramente diferente de la «racionalidad maximizadora» hobbesiana. Gauthier se refiere a ella como «racionalidad universalista», y según esta concepción actúa racionalmente el agente que no solo persigue su propio interés de manera eficaz, sino que además tiene en cuenta los intereses de *todos* los afectados por sus acciones.<sup>8</sup> Es «racional» actuar moralmente no ya porque la moral beneficie nuestros intereses particulares bien entendidos, sino porque nuestra racionalidad nos compromete con ciertas exigencias de *imparcialidad* de forma no muy distinta a como nos compromete con los principios lógicos a los que está sometido nuestro razonamiento (como el principio de no contradicción o las reglas de inferencia).<sup>9</sup>

Sin embargo, Tugendhat rechaza de plano la conexión que Kant establece entre moralidad y racionalidad.<sup>10</sup> Su posición puede exponerse a partir de su análisis de los distintos tipos de «reglas prácticas», es decir: proposiciones en las que aparece la expresión «*tienes que...*». Según Tugendhat, las reglas prácticas pueden ser de dos tipos: reglas racionales y normas sociales. Las primeras corresponden a los imperativos *hipotéticos* (de la habilidad y de la prudencia, respectivamente) que analiza Kant.<sup>11</sup> Mencionan siempre una condición cuyo deseo justifica racionalmente las acciones recomendadas, y podemos decir que actúa irracionalmente quien incumple estas normas porque malogra el fin que persigue. Algo distinto sucede con las normas sociales, entre las que Tugendhat incluye las normas morales. Su incumplimiento no es «irracional» en el sentido de malograr los planes del agente, pero tiene también consecuencias negativas

---

demás, y por lo tanto [...] ha actuado contra la razón, es decir, contra su propia preservación». Cf. también D. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 44.

<sup>7</sup> Cf. D. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 35.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>9</sup> Cf. T. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*. México: FCE, 2004, p. 15: «Así como hay exigencias racionales para el pensamiento, hay también exigencias racionales para la acción, y el altruismo es una de ellas».

<sup>10</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, *op. cit.*, p. 41s.

<sup>11</sup> I. KANT, *GMS*, Ak IV: 414.



para este, pues acarrea una *sanción* jurídica, social o interna. Por consiguiente, las normas sociales (incluidas las morales) pueden interpretarse como imperativos hipotéticos en el sentido de Kant: todas ellas recomiendan una acción dada cierta condición, por ejemplo el deseo de evitar sanciones afectivas como la indignación de otros o el sentimiento de culpa propio. *Toda regla práctica* tiene, pues, una validez condicional, y *toda norma social*, incluidas las normas morales, extrae su capacidad de motivar al agente de una u otra forma de sanción.<sup>12</sup> En cambio, la interpretación kantiana de las normas morales como imperativos *categoricos*, como normas capaces de motivar al agente sin referirse a ninguna condición ni a ninguna sanción, es simplemente absurda:

Un imperativo categorico significa una regla racional sin punto de referencia: sería entonces racional hacer algo, no en referencia a un fin determinado ni tampoco al bienestar de quien obra [...], sino pura y simplemente. [...] Parece contradecir el sentido de la racionalidad en general el hecho de designar como racionales en y por sí a determinadas acciones, con independencia de si además se entienden como morales. [...] No se ve qué cosa debería ser una acción que fuese en y por sí racional. Esta manera de hablar parece absurda.<sup>13</sup>

Podemos reformular esta objeción diciendo que la concepción kantiana de las normas morales como normas categoricas racionales es incomprensible a la luz de lo que Tugendhat llama el «sentido corriente de racionalidad»,<sup>14</sup> que no es otro que la «racionalidad maximizadora» del contractualismo. Es cierto que Kant defiende un concepto de racionalidad diferente de esta racionalidad maximizadora, al que llama «razón pura práctica» (y al que Gauthier llama «racionalidad universalista»). Pero Tugendhat niega que este otro concepto de racionalidad sea algo más que «una invención filosófica» de Kant, y opina que solo se explica por la influencia del cristianismo en la ética kantiana: las normas morales concebidas como normas categoricas no son sino un trasunto pseudo-secular de los mandatos de un Dios personal, que la moral teológica del cristianismo manda acatar *incondicionalmente*, es decir: querámoslo o no.<sup>15</sup>

Las normas morales están, pues, sujetas también a una condición, y esa condición es el deseo de evitar las sanciones afectivas que son la indignación y la culpa. Pero es importante señalar que estas sanciones afectivas no solo aportan los motivos para actuar moralmente, sino que parecen constituir también la justificación de esas normas. En efecto, Tugendhat considera que «fundamentar» o «justificar» una norma no puede

<sup>12</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 42.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 43. Cf. también E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 81-82.

<sup>14</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 43.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 44. Schopenhauer ya expuso estas mismas objeciones a Kant en los párrafos 4 y 6 de A. SCHOPENHAUER, «Sobre el fundamento de la moral» (1840), en: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2009.

significar otra cosa que *aportar motivos* convincentes para cumplirla: «la fundamentación tiene aquí el sentido de aportar un *motivo*». <sup>16</sup> En el caso de las normas morales, la fundamentación consiste en aportar motivos para (1) aceptar la moral como sistema de normas y (2) actuar moralmente en cada caso particular. Conviene distinguir los niveles (1) y (2), porque puede suceder (y de hecho sucede constantemente) que un individuo acepte la moral en principio, y sin embargo decida saltársela en un caso particular. No obstante, en ambos niveles el motivo que permite fundamentar la moral es simplemente el deseo del agente de evitar la sanción afectiva de la indignación ajena y el propio sentimiento de culpa, y en último término el deseo de ser reconocido como miembro de la comunidad moral: «la formación de la conciencia moral consiste en que el individuo quiere considerarse por su parte como miembro de la comunidad». <sup>17</sup> Así, un mandato moral como «no debes humillar a nadie» se fundamentaría (es decir: se justificaría subjetivamente, adquiriría fuerza motivacional) mediante una condición como «si no quieres avergonzarte», o «si no quieres que los demás se indignen contigo y dejen de reconocerte como miembro de la comunidad moral», etc. Obsérvese que, desde el punto de vista de su forma lógica, no hay ninguna diferencia entre esta fundamentación de un mandato moral y la fundamentación de una regla prudencial como «si no quieres perder el tren de las 17:00, debes salir de casa con media hora de antelación».

## 2. Instrumentalismo y contractualismo

Todo lo anterior implica que la única justificación de la moral (entendiendo por «justificación» el motivo que tenemos para acatarla) es nuestro deseo de ser aceptados por los demás: solo este deseo explica que «la perspectiva del bien sea una parte de mi identidad». <sup>18</sup> Si somos receptivos a la moral, a la distinción entre las acciones que son buenas o malas en sí mismas o absolutamente y las acciones que son buenas o malas para el logro de los objetivos del agente, es porque nuestra autoestima depende en buena medida de que los demás nos reconozcan como aptos en el cumplimiento de nuestra «función esencial», <sup>19</sup> que no es otra que la de ser miembros fiables del entramado de relaciones cooperativas en que consiste la sociedad. Ahora bien, pronto este fundamento propuesto en las *Lecciones de ética* le parece endeble al propio Tugendhat, que lo rechaza en las primeras páginas de *Diálogo en Leticia*. Y es que la idea de que la conciencia moral arraiga en esa presunta «propiedad esencial» del ser humano (la nece-

<sup>16</sup> E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1997, p. 18.

<sup>17</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 57.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 87 y capítulos 14 y 16.

<sup>19</sup> E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*, op. cit., p. 167s.

sidad de ser aceptados por los demás) es un supuesto antropológico-filosófico tan discutible como cualquier otra de las muchas concepciones de la naturaleza humana que se han formulado a lo largo de la historia de la ética con el objetivo, más o menos consciente, de infiltrar la justificación de la moral en la propia definición del ser humano, dando así por probado precisamente lo que habría que demostrar. La fundamentación de la moral debe recurrir a alguna estrategia menos sobrecargada de supuestos y, por tanto, más plausible.

Esto será lo que Tugendhat intente en *Diálogo en Leticia*, cuyo planteamiento se aproxima de nuevo al terreno del contractualismo: si la moral ha de tener algún fundamento, debemos buscarlo simplemente en los intereses de los individuos. Pero este enfoque resulta desconcertante, puesto que —como vimos páginas atrás— el propio Tugendhat había mostrado con argumentos contundentes que el intento contractualista de fundamentar la moral en el interés propio fracasa irremediablemente, quizás simplemente por ser algo muy similar a buscar la cuadratura del círculo: una actitud moral interesada es, en apariencia al menos, una contradicción en los términos. Pero Tugendhat se propone despejar precisamente esta paradoja: la tarea es ahora desarrollar «un contractualismo reforzado mediante el *respeto*», o por decirlo de un modo quizás más claro: construir una teoría ética que, desde las premisas del contractualismo (y, en concreto, tomando el interés propio como único motivo para actuar moralmente), permita incorporar o reconstruir la idea de *respeto*, es decir, la idea de un acatamiento no interesado de las normas morales o una consideración no interesada de los intereses de los otros.

¿Es consistente este planteamiento? De entrada no lo parece, precisamente a la luz de los argumentos del propio Tugendhat contra el contractualismo. Pero para marcar distancias con respecto a este, Tugendhat distingue en *Diálogo en Leticia* entre «contractualismo» e «instrumentalismo», entendiéndolo por este segundo término todo enfoque en teoría ética que únicamente tome como instancia de fundamentación los intereses de los individuos: «Por instrumentalismo hay que entender un *modo de pensar* que consiste en que el afectado actúa con la vista puesta en sus intereses».<sup>20</sup> El instrumentalismo sería un enfoque más general que el contractualismo, y este solo uno de los posibles tipos de instrumentalismo. Y aunque Tugendhat había sostenido en escritos anteriores que «mediante el instrumentalismo no se llega a ninguna moral» (ibíd.), la tarea de *Diálogo en Leticia* consiste en revisar esa opinión y examinar «si [...] el nivel moral se alcanza mediante reflexiones puramente instrumentales».<sup>21</sup> Por nuestra parte, nos corresponde indagar si, más allá de un mero cambio nominal, este instrumentalismo

<sup>20</sup> E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*, op. cit., p. 31.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 30.

logra realmente superar las dificultades del contractualismo, al cual, sin duda, se parece mucho.

Un aspecto especialmente destacable en la estrategia seguida por Tugendhat en su teoría instrumentalista de la moral atañe a la distinción entre fundamentación y motivación. Ya sabemos que, para Tugendhat, fundamentar una norma solo significa dar al agente un motivo para cumplirla, y ello en dos niveles: un sistema moral está fundamentado para cada uno cuando cada uno comprende que todos tienen motivos (instrumentales) para aceptarlo, mientras que en un caso particular un individuo puede tener, o no, motivos suficientes para actuar en consecuencia.<sup>22</sup> Un torturador vocacional puede comprender muy bien que es mejor para todos, o que va en interés de todos, que todos nos abstengamos de torturarnos unos a otros a discreción, y sin embargo puede permitirse (por cualquier motivo, por ejemplo el placer que obtiene con ello) torturar a alguien en este caso particular. Lo importante es comprender que, tanto en un nivel (el particular) como en el otro (el más general), el sujeto que razona solo necesita recurrir a sus propios intereses, de tal manera que reconocer la validez general de las normas morales no implica ni exige sustituir la motivación instrumentalista por alguna otra forma de motivación, por ejemplo la imparcialidad (como en Kant) o la benevolencia (como en las teorías del sentimiento moral). Cuando reconocemos que las normas morales están *fundamentadas* (es decir, que son convenientes para todos en general), comprendemos que tenemos un *motivo* para acatar estas normas, aunque restrinjan en algunos casos la persecución de nuestro propio interés.<sup>23</sup>

Pues bien, ¿logra este «instrumentalismo» distanciarse suficientemente del contractualismo? No lo creo, al menos por dos razones: [1] porque la teoría de Tugendhat está expuesta al problema del *free-rider*; y [2] porque quizás permite entender qué motivos tendría un agente racional para considerar justificada una norma cuyo cumplimiento le interesa, pero no para considerar justificadas solo aquellas normas que respetan también los intereses de todos los demás.

[1] Observemos, en primer lugar, cómo en esta teoría reaparece el problema del parásito moral o del *free-rider*.<sup>24</sup> Desde una perspectiva instrumentalista, parece más interesante o más inteligente para el individuo participar en el sistema de las normas morales solo en la medida en que eso le beneficie. La forma de actuar racionalmente

<sup>22</sup> Así establece E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*, op. cit., p. 44, esta diferencia de niveles: «La moral contiene una restricción de la persecución incondicional de los intereses propios, es decir, una restricción de la tendencia instrumentalista. Alcanzamos esta restricción al exigirnosla mutuamente unos a otros, y al exigirnos también mutuamente una actitud correspondiente (la conciencia moral). Cada uno está motivado instrumentalmente a esta exigencia mutua, y con ello está fundamentado el sistema que nos plantea esa exigencia. Pero una cuestión distinta es en qué medida el individuo se atiene a esta exigencia».

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 49: «No veo ninguna dificultad en que un individuo pueda tener interés en sumarse a un sistema que tiene un punto de vista para enjuiciar [las acciones] que ya no es el punto de vista del individuo».

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 42s.

preferible para el individuo consistiría, por tanto, en fomentar que el cumplimiento de las normas morales por parte de los demás quedase asegurado mediante una conciencia moral vinculada a sanciones internas (sentimientos de culpa) y al mismo tiempo  *fingir*  que esas sanciones le importan también a él. Y el único argumento que Tugendhat parece aportar contra esta actitud pseudo-moral a la que conduce  *también*  su propio enfoque (y no solo el contractualismo hobbesiano) es, lógicamente, un argumento instrumentalista meramente referido a los intereses del agente. La actitud del  *free-rider*  obliga permanentemente a fingir, a engañar a los otros acerca de los propios sentimientos morales, que en realidad uno no tiene, y esa constante necesidad de engañar resulta una carga para el individuo: «es fatigoso tener que estar permanentemente engañando». <sup>25</sup> Pero, naturalmente, este argumento es incluso más débil que otros argumentos pragmáticos contra la actitud del  *free-rider* . Hobbes o Gauthier afirman que el riesgo de engañar a otros es demasiado alto como para que un «maximizador directo» pueda elegir racionalmente la actitud del  *free-rider* , mientras que Tugendhat parece contentarse con señalar las molestias que acarrea esta forma de vida. Bastaría con aducir que esas molestias no son muy graves para que quedase fundamentada precisamente  *esta*  actitud como la actitud racionalmente preferible desde un planteamiento instrumentalista, exactamente igual a como sucede en el contractualismo.

[2] La segunda razón por la que creo que el instrumentalismo de Tugendhat no logra rebasar el marco conceptual del contractualismo se relaciona con la incorporación de los intereses de los otros como condición para que un agente racional pueda considerar justificadas las normas. Tugendhat insiste en que el requisito de la incorporación de los intereses de los otros es el rasgo diferencial más importante entre el contractualismo y su propia teoría, que denomina «ética de la justificación recíproca». En  *Antropología en vez de metafísica*  (2007) este requisito se expone con más claridad que en sus escritos anteriores. Lo encontramos, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

Mi concepción de una moral no autoritaria tiene, por estar fundada solo sobre los intereses de los miembros de la sociedad moral, un elemento contractualista, pero en contraste con el contractualismo ordinario creo que una moral tal tiene que ser igualmente buena para todos y por ello igualmente justificada para todos. ¿Por qué? Porque si no lo es para algunos, si para algunos está menos justificada que para otros, eso quiere decir que no está justificada. [...] Para el contractualismo es suficiente que para cada uno de los que entran en el contrato tiene que ser mejor participar en él que no participar, mientras que en mi opinión aparece una segunda condición: que el sistema normativo tiene que estar igualmente justificado para todos. <sup>26</sup>

<sup>25</sup>  *Ibid.* , p. 44.

<sup>26</sup> Cf. E. TUGENDHAT,  *Antropología en vez de metafísica* . Barcelona: Gedisa, 2008, p. 121. Cf. también las páginas 109-110 y 134.

Tugendhat obtiene este requisito por dos vías: o bien analizando el concepto de una moral no autoritaria, o bien analizando el concepto de una cooperación igualitaria.<sup>27</sup> No necesitamos adentrarnos en esos análisis, pero incluso admitiendo sus resultados, a mi juicio Tugendhat no aclara suficientemente por qué un agente racional (en el sentido del instrumentalismo de Tugendhat, que es idéntico al del contractualismo hobbesiano) debería interesarse por este requisito. Yo puedo tener motivos (o no) para acatar (o no) una norma moral en un caso particular o incluso un sistema de normas, pero no se ve por qué debería yo tener un interés en que el sistema moral en su conjunto estuviera justificado también para los demás. Este requisito me obliga a rebasar mis propios intereses y a analizar la conveniencia de las normas morales desde un punto de vista general o imparcial, esto es: a analizar su conveniencia *para todos* por igual. Ahora bien, elevarse a este punto de vista imparcial parece tan imposible desde una perspectiva instrumentalista como lo era ya para el contractualismo. Quizás por eso Tugendhat recurre finalmente, de un modo a mi juicio desconcertante, a una justificación de la moral basada en el vínculo entre la moral, el respeto de uno mismo hacia sí mismo y la idea de la vida buena:

Cada uno renuncia a tanta autonomía como sea necesario para permitir que todos los otros sean igualmente autónomos. ¿Qué motivación puede tener el individuo para entrar en semejante relación simétrica? [...] [Una] posibilidad sería que uno entienda esta limitación de la autonomía propia como un valor para uno mismo.<sup>28</sup>

Pero esta justificación recuerda mucho a la que ya había propuesto en las *Lecciones de ética* y abandonado en *Diálogo en Leticia*. ¿No hemos vuelto a la casilla de salida?

### 3. *Zurück zu Kant*. Motivación y justificación

La ética de Tugendhat parece enredarse en un movimiento de ida y vuelta entre dos posiciones insatisfactorias. Quiere evitar fundamentar la moral en un supuesto antropológico discutible, como es la sensibilidad hacia la moral entendida como una «propiedad esencial» del ser humano; pero, una vez descartada esa estrategia, tampoco logra su objetivo simplemente a partir del interés propio de sujetos dotados de una «racionalidad maximizadora». En el punto en el que nos deja Tugendhat podríamos rendirnos y asumir que la moral solo puede fundamentarse recurriendo a la tradición o a la religión, y que una vez desaparecidas estas, ya no es posible fundamentarla de ningún modo. Con lo que, dicho sea de paso, daríamos la razón por igual a escépticos y a dogmáticos.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pp. 115-135.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 110. Cf. también p. 135: «la justicia sería para él parte de lo que se llama la vida buena».

Pero quizás no está todo perdido. Cabe revisar algunos aspectos de la compleja argumentación de Tugendhat y hallar una perspectiva prometedora. En mi opinión, sería interesante retomar el enfoque kantiano que Tugendhat rechaza, en concreto la idea de una justificación racional de las normas morales en un sentido de racionalidad distinto de la «racionalidad maximizadora» que Tugendhat hereda del contractualismo y que lastra completamente su propuesta. Esto nos permitiría [1] distinguir más claramente el problema de la justificación de las normas y el de la motivación para cumplirlas, y [2] comprender en qué sentido una norma moral puede considerarse justificada sin hacer referencia a los motivos para cumplirla.

[1] Tugendhat asimila la problemática de la fundamentación y la de la motivación en el caso de las proposiciones prácticas, que en esto difieren de las proposiciones teóricas. Una proposición enunciativa es susceptible de una fundamentación objetiva o impersonal, pero una proposición práctica (una norma o un imperativo) solo pueden fundamentarse *para* alguien: el destinatario.<sup>29</sup> Según esto, una proposición enunciativa como «está lloviendo» queda fundamentada *para cualquiera* si se constata que es verdadera, mientras que proposiciones prácticas como «¡ven aquí!» o «no se debe humillar a nadie» solo pueden fundamentarse *ante o para* alguien. Y como esta fundamentación ante o para alguien resulta ser siempre una fundamentación *para que alguien haga algo*, en realidad fundamentar una proposición práctica no es otra cosa que aducir un *motivo* para que el destinatario de esa proposición actúe como se le pide. Esto es válido para todo tipo de proposiciones prácticas, de manera que la diferencia entre fundamentar imperativos y fundamentar normas consiste simplemente en que los imperativos se refieren a una acción concreta, mientras que las normas se refieren a formas generales de acción:

La fundamentación tiene aquí el sentido de dar un *motivo*. [...] Cuando se habla de la necesidad de fundamentación y de la pretensión de fundamentación de una norma moral, no nos referimos a algo como el fundamento [la razón, *Grund*] de un enunciado, sino al fundamento [o la razón] en el sentido de un motivo, solo que aquí no se trata de una única acción, sino de aceptar una praxis intersubjetiva.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*, op. cit., p. 23. Cf. también p. 17: «El sentido que tiene hablar aquí de una fundamentación no es en última instancia una fundamentación *de* (un enunciado), sino una fundamentación *para* (un obrar)».

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 18. Esta distinción es discutible. Es evidente que un imperativo como «¡ven aquí!» solo puede justificarse *para* alguien, porque está expresado en segunda persona del singular y va dirigido a una persona concreta. Pero una norma como «no se debe humillar a nadie», o incluso cualquier norma legal como «prohibido aparcar aquí a partir de las 8:30 de la mañana», parece tener un carácter tan impersonal como cualquier proposición enunciativa: son normas que pretenden estar justificadas *para* quien tenga en cada caso la intención de humillar a alguien o de aparcar su coche en ese lugar, y al mismo tiempo son normas impersonales porque no se dirigen a nadie en particular. Visto así este asunto, en realidad la diferencia que ve Tugendhat entre las proposiciones prácticas y las teóricas no parece tan grande como él pretende. Según Tugendhat, una norma como «prohibido aparcar aquí» no está fundamentada por sí misma, sino que solo está fundamentada en la medida en que aporta un motivo negativo



Pero si aceptamos esta identificación de justificación y motivación, ¿cómo explicamos el hecho de que las normas morales puedan parecerse justificadas incluso si no son capaces de motivarnos, o el hecho de que podamos exigir su cumplimiento a quien declara no preocuparse por las sanciones sociales que se siguen de incumplirlas? Ambos hechos se derivan de la *incondicionalidad* que, según Kant, caracteriza a la moral, y que sin embargo parece esfumarse en la teoría de Tugendhat. En efecto, en su crítica de Kant, Tugendhat rechaza la idea de que las normas morales puedan considerarse racionalmente justificadas sin relación a ningún fin del agente, y con esto quedaría descartada también la idea de que dichas normas sean incondicionales. Pero, en mi opinión, Tugendhat desatiende un aspecto esencial de la concepción kantiana. Una norma incondicional no es aquella que debo cumplir sin ningún fin, o para nada, o sin saber para qué, sino más bien aquella que debo cumplir aunque *no* quiera cumplirla, o que los demás pueden razonablemente exigirme que cumpla aunque yo prefiera *no* cumplirla. Para entender esto, comparemos dos ejemplos. La proposición «si no quieres perder el tren de las 17:00, debes marcharte ya» es una regla racional en el sentido de Tugendhat. Si eliminamos la condición, la expresión normativa «debes marcharte ya» deja de tener sentido. Y si un hablante A insiste a un oyente B en que este «debe marcharse ya», incluso si B ha manifestado que no desea subir al tren de las 17:00, lo único que puede dar sentido a la insistencia de A es alguna otra razón (no explicitada) para exigir a B que se marche. Si no existe esa otra razón, la exigencia de A a B es absurda. En cambio, B entiende perfectamente el enunciado «*no debes mentir*» tanto si A menciona alguna condición («*si no quieres que me enfade contigo*», etc.) como si no menciona ninguna. Las normas morales tienen sentido por sí mismas, incluso si no se menciona, para justificarlas, ningún interés del destinatario, e incluso si van manifestamente en contra de los intereses de este.

Pero Tugendhat quiere eliminar esta aparente incondicionalidad de las normas morales. En las *Lecciones de ética*, como ya sabemos, estas normas se interpretan como una subclase de normas sociales que van acompañadas de una sanción específica que las justifica: la indignación, la culpa y, en última instancia, el rechazo de la comunidad moral. Pero algo importante parece perderse en esta reinterpretación condicional de la moral, y por eso Tugendhat intenta recoger al mismo tiempo el carácter condicional e incondicional de estas normas, por ejemplo en este desconcertante pasaje:

El hecho de que todos exijan de los demás un comportamiento moral significa que cada uno *tiene que* ser de tal modo, en cuanto miembro de la sociedad, independientemente de

---

(una sanción) para quien se proponga hacer lo que la norma prohíbe. Pero es que una proposición enunciativa como «está lloviendo» tampoco está fundamentada por sí misma, sino que lo estará *para* quien se pregunte si está lloviendo o no. No por eso deja de ser una proposición impersonal, puesto que no expresa las creencias o las percepciones de alguien en particular, como sucede en enunciados como «percibo que está lloviendo».

si quiere serlo. El «tiene que» gramaticalmente absoluto es, precisamente en este sentido [...], un «tiene que» incondicionado [...]: no depende de si uno quiere ser así. Naturalmente esto no puede significar que este sentido sea incondicionado en y por sí, sino que también esta exigencia recíproca y el correspondiente «tener que» se deben entender [...] sobre la base de una sanción [...]: la *vergüenza* del transgresor y la *indignación* correlativa de los demás [...].<sup>31</sup>

Las normas morales exigen a los individuos un determinado comportamiento (que los cualifica como miembros aptos de la sociedad) *tanto si quieren actuar así como si no quieren*. Por otro lado, esta incondicionalidad es solo aparente o solo relativa, porque en el fondo de toda exigencia moral hay una condición de la que depende su eficacia motivacional: *el deseo de ser reconocido* por los demás como un miembro de la comunidad moral.<sup>32</sup> Pero entonces, ¿tendremos que admitir que una norma deja de estar justificada para quien no tiene ningún deseo de ser reconocido por los demás? Es obvio que esa persona no tiene *motivos* para cumplir la norma, pero ¿diremos también que la norma no está *justificada* en ningún sentido *para él*? Creo que esto es, efectivamente, lo que sostiene Tugendhat cuando afirma que la autoridad de la moral depende de nuestra decisión de acatarla. La moral se acata de manera general porque casi nadie está dispuesto a pagar el precio de la pérdida de reconocimiento y del aislamiento social, pero la opción de *excluirse* de la moral, de retirarse uno mismo voluntariamente de «la praxis de los potenciales reproches mutuos»,<sup>33</sup> es una opción siempre abierta para cada uno de nosotros: «*el take it or leave it* [...] no puede ser eludido».<sup>34</sup> Pues bien, a mi juicio, esto solo es verdad a medias. Cualquiera tiene la opción de desentenderse de la moral, pero eso no significa que las normas morales no estén *justificadas* incluso para esas personas. Pues si no lo estuvieran, los demás no podrían exigirles que las cumplan aunque hayan decidido no hacerlo. Este es, a mi juicio, el punto débil de la teoría de Tugendhat sobre justificación y motivación. Hay que aclarar por qué nos parece exigible el cumplimiento de la moral a quien se desentiende de esta, y ello nos obliga a distinguir más claramente la justificación de las normas y la motivación para cumplirlas.

[2] ¿Cuándo podemos decir que está justificada una proposición práctica, independientemente de los motivos que tengamos para cumplirla? Contra lo que sostiene Tugendhat, creo que en este punto sigue siendo prometedor el planteamiento de Kant. Algunas páginas atrás recordábamos que ese planteamiento aspira a una fundamenta-

<sup>31</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 57.

<sup>32</sup> Entiendo que, a partir de *Diálogo en Leticia*, y por tanto tras abandonar el enfoque explorado en las *Lecciones de ética*, lo que justifica una norma moral ya no es la sanción afectiva y la «excomunió» moral, sino el interés propio combinado de alguna forma con el interés de todos.

<sup>33</sup> E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*, op. cit., p. 18.

<sup>34</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 92.

ción racional de la moral, si bien sobre la base de un concepto de racionalidad diferente de la «racionalidad maximizadora», la única que admiten Tugendhat o el contractualismo. Y si bien es oscuro el concepto de una «razón pura práctica» (en tanto que contrapuesta a la «racionalidad empírica práctica», es decir, a la racionalidad maximizadora), hay un aspecto del planteamiento kantiano que puede comprenderse y asumirse sin demasiadas dificultades, y que es relevante para abordar la fundamentación de la moral. Se trata de lo que podemos llamar el *requisito de coherencia* y el *requisito de consistencia* de nuestra racionalidad. De una persona que no escoge los medios adecuados para lograr el fin que se propone podemos decir que no piensa o no actúa racionalmente, en el sentido de la «racionalidad maximizadora». Pero también podemos decir que actúa o piensa irracionalmente quien actúa o piensa de forma incoherente, incurriendo en contradicciones. En este segundo caso hablamos de un aspecto de nuestra racionalidad distinto del que se destaca en el concepto de la racionalidad maximizadora. Este requisito de coherencia nos atañe sea cual sea el objeto que estemos considerando, y por tanto adquiere relevancia para la ética tan pronto como se aplica a las proposiciones prácticas. Richard Hare destaca que las proposiciones normativas en las que aparecen las expresiones «*debes / no debes*» están sometidas a este requisito, que las distingue de los imperativos simples: «en cualquier enunciado de *debe* existe un principio implícito que dice que el enunciado se aplica a todas las situaciones similares».<sup>35</sup> Así, por ejemplo, la proposición «no se debe torturar» implica una serie de otras proposiciones, como «tú no debes torturar», «yo no debo torturar», «nadie debe torturar», etc. Implica, en suma, que el tipo de acción que se menciona no está permitido sea quien sea el agente, o sea cual sea la posición que ocupe el agente, en un caso determinado. De forma similar, Thomas Nagel destaca el carácter universal de las razones: «toda razón es un predicado R tal que para todas las personas P y eventos A, si R es verdad para A, entonces P tiene una razón *prima facie* para promover A».<sup>36</sup> Esta regla es importante para el problema de la justificación porque la empleamos constantemente en nuestras argumentaciones morales: nos permite exigir coherencia a quien invoca un principio moral, y criticar su incoherencia si lo invoca pero no lo aplica siempre (por ejemplo, si lo exige a los demás pero no se lo aplica a sí mismo).

Ahora bien, con estas consideraciones todavía no se avanza mucho en el camino de una fundamentación racional de la moral. Exigir coherencia no es todavía exigir moralidad, entre otras cosas porque se puede asumir de modo perfectamente coherente un principio de acción inmoral. A lo sumo, este requisito aporta un motivo para actuar de conformidad con un principio (una «máxima») que ya aceptamos, pero no sirve de

<sup>35</sup> R. HARE, «Prescriptivismo universal», en: P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2010, p. 612. Cf. también R. HARE, *Freedom and Reason*. Oxford: University Press, 1963, p. 15ss.; R. HARE, *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 21.

<sup>36</sup> T. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*, op. cit., p. 57.

nada para juzgar si el principio mismo es moralmente correcto o no. Kant da un paso más, y añade lo que podemos denominar un *requisito de consistencia* en nuestros razonamientos morales, según el cual actúa moralmente no ya quien actúa en coherencia con una máxima que ha hecho suya, sino quien actúa de conformidad con una máxima que todos pudiéramos hacer nuestra sin que se produjese una contradicción lógica. Esto es, claro está, lo que exige el imperativo categórico, y esto es también lo que muestran los ejemplos a los que Kant lo aplica de un modo más convincente. Consideremos uno de esos ejemplos: la petición de un préstamo sin intención de devolverlo (o simplemente la mentira, puesto que la situación a la que se refiere este ejemplo es una concreción de la prohibición más general de mentir).<sup>37</sup> Para Kant, la razón por la que no es lícita la máxima de quien se propone pedir un préstamo sin intención de devolverlo es la evidencia de que, si todos hiciéramos eso mismo todo el tiempo (como si se tratara de una «ley universal de la naturaleza»), la práctica misma del préstamo no existiría, y por tanto sería *lógicamente imposible* que uno mismo se propusiera seguir en un caso particular la máxima en cuestión: pedir un préstamo sin intención de devolverlo. Si no existen los préstamos, es imposible pedir prestado sin intención de devolver el dinero; si no hay veracidad, no es posible mentir; si no hay relaciones de confianza, no es posible traicionarlas, etc. En todos los ejemplos en los que la aplicación del imperativo categórico resulta más convincente, el resultado es siempre el mismo: actúa incorrectamente quien aprovecha parasitariamente el cumplimiento generalizado de una norma que él mismo incumple en su beneficio. Y las normas morales (como «no se debe engañar», «no se debe mentir», etc.) se fundamentan o se justifican porque prohíben acciones que no podrían generalizarse sin socavar sus propios supuestos y por tanto tornarse imposibles lógicamente.

Todo esto son reflexiones kantianas bien conocidas, pero lo que me parece importante destacar como contraste con la posición de Tugendhat es que el análisis que propone Kant para determinar la incorrección moral de las máximas no hace ninguna referencia a las sanciones, externas o internas, que esperan previsiblemente al agente. No es la sanción social ni la sanción interna (la indignación o la culpa) lo que permite cualificar como moral o inmoral una acción, y no son los motivos lo que permite considerar justificada una proposición práctica. Para Kant, lo que justifica una máxima es una mera propiedad lógica que podemos constatar mediante un razonamiento. Esto es importante porque permite conectar la moral con la racionalidad de un modo inteligible y, sin embargo, completamente distinto del que encontramos en todas aquellas teorías que únicamente suponen una concepción maximizadora de la racionalidad, ya sea para intentar fundamentar la moral a partir de esa concepción (como propone el

<sup>37</sup> I. KANT, *GMSA* K. IV, 422, 430.

contractualismo), ya sea para rechazar toda fundamentación racional de la moral (como hace Tugendhat).

Pues bien, esta forma kantiana de justificación racional explica en qué sentido las normas morales pueden ser «incondicionales», es decir: estar justificadas incluso para quien no tiene motivos para cumplirlas.<sup>38</sup> Consideremos la figura del *hipócrita*, es decir, alguien que solo admite la validez de una norma moral cuando se trata de juzgar las acciones de otros, pero no las propias, o cuando esa norma moral circunstancialmente le beneficia, pero no cuando le perjudica. Si en una conversación con este personaje quisiéramos darle un motivo para que cumpliera una norma moral, podríamos recurrir al requisito racional de coherencia en los juicios morales, y señalar la contradicción en que se incurre cuando se admite un principio en unos casos pero no en otros o en todos, siendo suficientemente parecidos. Este argumento, sin embargo, no serviría para discutir con otra figura diferente, la del *amoralista*, es decir, la de quien decide desentenderse de consideraciones morales.<sup>39</sup> Ya sabemos que, para Tugendhat, esta posición está abierta para cada uno de nosotros y no puede refutarse con argumentos:

Todos los motivos que podemos enumerar [para convencer] a nuestro interlocutor o a nosotros mismos sobre la base de nuestro saber antropológico únicamente pueden mostrar todo lo que se arroja por la borda junto con la pertenencia a la comunidad moral. De esta manera la decisión puede apoyarse racionalmente, pero no puede ser reemplazada. El *take it or leave it* [...] no puede ser eludido.<sup>40</sup>

En un sentido, Tugendhat tiene razón: a alguien que se niega a aceptar una norma moral no se le puede obligar a ello mediante una argumentación filosófica (ni de ningún otro modo, dicho sea de paso). Pero seguimos estando aquí en el terreno de la motivación.<sup>41</sup> Es decir: lo que Tugendhat dice es que las argumentaciones filosóficas no

<sup>38</sup> Para Kant, la incondicionalidad de las normas morales implica también que el cumplimiento de estas normas no admite excepciones. Aquí dejaremos de lado este aspecto de la cuestión, que plantea otros problemas (piénsese en la paradójica e insostenible posición defendida por Kant en su polémica con Constant). Podemos desentendernos de este asunto porque cabe sostener que las normas morales están justificadas incluso ante quien no tiene motivos para cumplirlas sin comprometerse con la tesis de que su cumplimiento no admite excepciones que estén, a su vez, moralmente justificadas.

<sup>39</sup> Kant presenta algo parecido a una imaginaria conversación con un amoralista en la *Crítica de la razón práctica*. Cf. I. KANT, *KpV*, Ak. V, 35.

<sup>40</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 92.

<sup>41</sup> Así se ve en este pasaje (*Ibid.*, p. 44), en el que Tugendhat objeta que la idea kantiana de racionalidad práctica carece precisamente de relevancia *práctica*, porque la comprensión racional de que una acción es o no es universalizable sin contradicción lógica carece por sí sola de fuerza para movernos a actuar: «¿Qué se habría ganado si realmente se pudiera demostrar que lo moral en y por sí es racional? Los partidarios de esta concepción creen que con ello habrían probado una justificación particularmente fuerte de la moral. Pero ¿lo sería en sentido práctico? ¿Sería en este sentido la irracionalidad una sanción? En el caso de las reglas racionales corrientes, la irracionalidad es una sanción solo porque ser irracional es perjudicial con referencia a los fines del que obra. El

tienen fuerza para *motivar* a alguien a actuar de un determinado modo. Esto seguramente es verdad en muchos casos, aunque quizás no en todos, puesto que a la hora de modificar su conducta alguien podría ser tan sensible a un argumento filosófico como otros lo serán a las reacciones afectivas de indignación y vergüenza que Tugendhat privilegia en su teoría de la motivación moral. No obstante, todo esto no afecta a la cuestión de la fundamentación de las normas. Un amoralista puede negarse no ya a actuar de manera coherente con los principios que profesa (como hace el hipócrita), sino a reconocer la validez de cualquier principio moral. Aun así, podríamos señalarle que su actitud no es correcta (ni moral ni racionalmente) porque no cumple el requisito de consistencia lógica al que está sujeta nuestra capacidad de juzgar, incluida la suya. Por ejemplo, un amoralista podrá negar que sea válida la prohibición moral de mentir, pero seguirá siendo cierto que la mentira no puede universalizarse sin contradicción, o lo que es lo mismo: que es parasitaria de la comunicación veraz entre personas. Esta propiedad lógica es enteramente independiente de los motivos que alguien tenga o deje de tener para mentir o dejar de hacerlo. Y si tiene razón Kant y es esa propiedad lógica la que determina la cualidad moral de la mentira, entonces seguirá siendo cierto que la mentira no es moralmente correcta, o que la veracidad es *prima facie* una obligación moral incluso para quien no quiera saber nada de ella, ni la entienda, ni la cumpla nunca. Y esto (y me parece que *solo* esto) es lo que explica que podamos seguir exigiendo el cumplimiento de la moral incluso al amoralista, a quien se desentiende de la moral, aunque no tengamos ningún éxito.

Sean cuales sean sus motivos, desde el punto de vista de la justificación de su posición ética el amoralista sería comparable a alguien empeñado en razonar mal. Algo de esto sugiere Albert Camus en uno de sus excelentes dramas. Cuando el gran amoralista que es Calígula proclama su intención de trastocarlo todo hasta que el bien y el mal ya no se discernan, Cesonia le responde: «Hay lo bueno y lo malo, lo grande y lo mezquino, lo justo y lo injusto. Te juro que nada de eso cambiará».<sup>42</sup>

## Referencias bibliográficas

- A. CAMUS, *Calígula*, en: *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Aguilar, 1971.  
D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa, 2000.

hecho de que lo inmoral lleve la etiqueta adicional [...] de lo irracional debería sernos indiferente [...]». En E. TUGENDHAT, *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 127, la objeción es diferente: la universalizabilidad sin contradicción es condición necesaria pero no suficiente para la moral, puesto que puede haber máximas universalizables sin relevancia moral, o máximas no universalizables que no sean inmorales. Esta objeción es importante, pero no echa por tierra nuestra argumentación: cabe responder que todas las acciones moralmente correctas cumplen el requisito de consistencia de nuestra racionalidad práctica (y esto es lo que nos permite decir que están justificadas), aunque existan también otras acciones, sin relevancia moral, que lo cumplan.

<sup>42</sup> A. CAMUS, *Calígula*, en: *Obras completas*. Tomo 1. Madrid: Aguilar, 1971, p. 733.

- R. HARE, *Freedom and Reason*. Oxford: University Press, 1963.
- R. HARE, *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- R. HARE, «Prescriptivismo universal», en: P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2010.
- T. HOBBS, *Leviatán*. Madrid: Alianza, 2009.
- I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Berlín: Ak. IV.
- I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. Berlín: Ak. V.
- W. KYMLICKA, «La tradición del contrato social», en: SINGER, P. (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2010.
- P. S. LIMINANA, *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2009.
- A. MACINTYRE, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2004.
- J. MACKIE, *Ética*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- T. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*. México: FCE, 2004.
- N. SCARANO; M. SUÁREZ (eds.), *Ernst Tugendhats Ethik*. Múnich: Beck. 2006.
- A. SCHOPENHAUER, «Sobre el fundamento de la moral», en: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988.
- E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1997.
- E. TUGENDHAT, «¿Cómo debemos entender la moral?», en: *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- E. TUGENDHAT, (2006). «Erwiderungen», en N. SCARANO; M. SUÁREZ (eds.), *Ernst Tugendhats Ethik*. Múnich: Beck, 2006.
- E. TUGENDHAT, «El problema de una moral autónoma», en: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008.

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA  
 Universidad de Zaragoza  
 lizaga@unizar.es

Article rebut: 6 d'abril de 2018. Article aprovat: 14 de gener de 2019





## HOMENATGE A RENÉ GIRARD

Xavier GARCIA-DURAN

### Resum

El present article vol fer un homenatge a René Girard, en ocasió de la seva mort. Per fer aquest homenatge, exposa les línies mestres del seu pensament, en especial des de la comprensió que Girard fa a *Achever Clausewitz*: la innocència de la víctima, proclamada pel cristianisme, condueix la humanitat a un estat apocalíptic, del qual es pot sortir per una correcta relectura de la reciprocitat.

**Mots clau:** René Girard, mimesi, reciprocitat, cristianisme.

### Hommage to René Girard

### Abstract

This article wants to pay tribute to René Girard, on the occasion of his death. In order to make this tribute, he exposes the master lines of his thinking, especially from the understanding that Girard refers to *Achever Clausewitz*: the innocence of the victim, proclaimed by Christianity, drives humanity to an apocalyptic state, which can be left by a correct re-read of reciprocity.

**Keywords:** René Girard, mimesis, reciprocity, Christianity.

El dia de Nadal de 2018 René Girard hagués celebrat el seu noranta-cinquè aniversari. Va morir tres anys abans, el 4 de novembre de 2015, després d'una llarga malaltia i d'una llarga vida dedicada a la construcció d'una obra sòlida. Han passat tres anys de la seva mort, i estem en condicions de retre-li homenatge (un homenatge que, en català o en castellà, amb prou feines s'ha produït a nivell de publicació científica). Un homenatge que l'editor i amic Benoît Chantre li farà en l'obra *Les derniers jours de René Girard* (Grasset, 2016).

Girard, doncs, ha construït una obra sòlida, en fugida del (i enfrontada al) «relativisme obligatoire de notre temps, inséparable du structuralisme et de la déconstruction»,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *Celui par qui le scandale arrive*, «Avant-Propos», pàg. 12.

en una recerca de l'absolut, del sentit. D'allò que en la tradició filosòfica hem anomenat «la veritat». Una obra, doncs, valenta, de defensa del cristianisme, que li ha valgut el grau d'acadèmic (2005) i l'expansió del seu pensament en diverses agrupacions de recerca o de treball d'arreu del món que prenen com a nord la seva obra.

Després de la seva mort, arriba el moment de fer aquest exercici encomiàstic, de construir aquest breu monument.

Comencem amb uns apunts breus sobre la seva vida. René Girard<sup>2</sup> neix i passa la infantesa a la ciutat papal d'Avinyó. Rep una educació religiosa catòlica, com s'estilava entre les famílies burgeses del sud francès, però també des del convenciment de la seva mare. El pare és conservador del palau papal, «dreyfussard, un peu radical-socialiste de la grand époque. J'ai été élevé dans la double religion du dreyfussisme et du catholicisme».<sup>3</sup> La seva experiència escolar és anòmala: no seguirà els cursos normals fins als deu anys, ja que no suporta les classes plenes i sorolloses. Farà classes amb un grup reduït d'alumnes, en l'àmbit privat. Després d'això, seguirà correctament els estudis, tot i que serà expulsat del Lycée per mala conducta. Serà enviat a Lió, i més tard a París, en plena ocupació, on estudiarà per a *chartiste* (arxiver-historiador, més o menys el mateix que el seu pare). Participarà en una exposició al palau papal d'Avinyó (exposició que coincidirà amb el primer festival de teatre; hi coneixerà Picasso). Més tard (1947) marxarà cap als Estats Units, on viurà fins a la seva mort. Fa una tesi doctoral (1950) titulada *American opinion on France, 1940-1943*, que li permet treballar a la Universitat. Allà descobreix la literatura francesa. La manca de publicacions el deixa sense feina, i ha de buscar nous recursos en altres llocs. Finalment, després de diverses estades a diverses universitats, obtindrà una plaça a Stanford (1981).

La seva obra és variada i complexa, amb molts registres i amb moltes disciplines. Malgrat aquest fet, el seu pensament és unitari, tot i que va recorrent diferents escenaris —el que més endavant anomenarem «els tres cercles». Una de les qualitats d'aquest pensament és la simplicitat del punt de partença, que s'ha mostrat immensament fètil: el desig mimètic. Aquest principi és formulat de manera rigorosa en l'obra que analitza la novel·la occidental i la societat que l'escriu, en un trajecte que s'inicia amb Cervantes i culmina amb Dostoievski: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961).<sup>4</sup> La clau del desig no està en l'objecte desitjat, sinó en el fet que desitgem allò que els altres desitgen: entre l'objecte i el desig s'hi ha posat el mitjancer. Per això el desig és mimètic,

<sup>2</sup> Les referències biogràfiques estan extretes de l'entrevista que li va fer Mark R. ANSPACH, i que està recollida a «Entretien», dins: *Cahiers de l'Herne. Girard*, pàg. 22-29.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pàg. 27.

<sup>4</sup> «En aquest llibre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, el principi director de la interpretació és la idea d'un desig mimètic que se m'ha imposat des de la seva creació i que, des d'aleshores, ha estat el centre de la meua obra» (R. GIRARD, «El desig mimètic dins del soterrani», a: *Comprendre*, x 2008/1-2, pàg. 6). «Toutes mes thèses sur la violence et le religieux se fondent sur la conception de désir élaborée dans ce livre», a: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Préface de 2001, pàg. 11.

perquè es basa en el desig de l'altre. En definitiva: allò que fa que un objecte sigui desitjat és que l'altre el desitgi abans. La interpretació del desig, doncs, es fa des del mitjancer. Però aquesta dinàmica del desig ha estat ocultada, menystinguda, en termes girardians, *méconnue*, pel romanticisme, que ha inventat la puresa i la virtut del desig (*mensonge romantique*), mentre que la novel·la, la gran novel·la, ha explicat la veritat sobre el desig (*vérité romanesque*): Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust, Dostoievski. No podem ara fer una anàlisi de l'obra, magnífica. Més endavant la reprendrem. Continuem, de moment, donant pinzellades al pensament girardià.

Segueix, en la mateixa línia que l'anterior, l'assaig breu *Du double à l'unité* (1962), editat amb una col·lecció més àmplia d'assaigs amb el títol *Critique dans un souterrain* (1976). Aquest assaig està dedicat a Dostoievski i especialment a la gènesi de les categories subterrànies.<sup>5</sup> De la participació als *Colloques* de Cerissy-la-Salle (1965) es recull un article de Girard de crítica literària dedicat a Sartre: «À propos de Sartre: rupture et création littéraire».<sup>6</sup> També des d'aquests *Colloques*, gairebé vint anys més tard (1983), apareix el volum *Violence et vérité, autour de René Girard*.<sup>7</sup>

Les obres de Girard es van succeir, abandonant l'àmbit de la crítica literària (fins a recuperar-lo amb *Shakespeare: les feux de l'envie*, de 1990) i acostant-se al de la sociologia i l'antropologia cultural, en una discussió oberta amb les grans escoles de pensament sociològic, especialment les de Mauss i Durkheim d'una banda, i de Lévi-Strauss de l'altra, la psicoanàlisi –Freud i Lacan– i la tragèdia grega. El tema és ara el de la violència i el sacrifici: *La Violence et le Sacré* (1972) i *Le bouc émissaire* (1982). El gir cap a l'àmbit religiós és important: Girard s'ha convertit al catolicisme. Aquesta *conversion*, concepte que forma part de l'obra girardiana amb un cert pes,<sup>8</sup> anirà acompanyada d'una recerca de racionalització del cristianisme: de fet, la seva conversió és resultat de la seva teoria, i no al revés.<sup>9</sup> Si en el món mític la víctima del sacrifici és culpable, en el món de la revelació cristiana la víctima és innocent. Aquest fet dóna al cristianisme una originalitat inqüestionable. Les obres que giren al voltant d'aquesta temàtica tenen un caràcter polemista i apològic: *Des choses cachés depuis la fondation du monde* (1978), *Quand ces choses commenceront* (1994), *Celui par qui le scandale arrive* (2001) o *Les origines de la culture* (2004) són obres de discussió amb els estils filosòfics (incloent-hi la psicoanàlisi i l'estructuralisme) més importants del segle XX.

<sup>5</sup> R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*. Lausana: L'Age d'Homme, 1976. L'assaig «Du double à l'unité» ocupa des de la pàgina 35 a la 112.

<sup>6</sup> A. G. POULET, *Les chemins actuels de la critique*. París: Plon, 1967.

<sup>7</sup> Editat per Paul Dumouchel a París: Grasset, 1987.

<sup>8</sup> Vegeu la «Conclusion» de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, o l'article «La conversion romanesque: du héros à l'écrivain», a *La conversion de l'art*.

<sup>9</sup> «Ce n'est pas parce que je suis chrétien que je pense comme je le fais; c'est parce que mes recherches m'ont amené à penser ce que je pense, que je suis devenu chrétien» (*Les origines de la culture*, pàg. 58).

Aquestes obres tenen la forma de diàleg-entrevista, amb la qual Girard sembla sentir-se molt còmode.<sup>10</sup> En aquest mateix estil de presentació val la pena destacar l'obra *Achever Clausewitz* (2007), que recull la temàtica apocalíptica:<sup>11</sup>

«Depuis la “conversion romanesque” de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, tous mes livres sont des apologues plus ou moins explicites du christianisme. Je voudrais que celui-ci soit plus explicite encore. Ce que nous disons va revenir toujours plus compréhensible avec le temps car, de toute évidence, nous progressons de plus en plus vite vers la destruction du monde» (*Achever Clausewitz*, pàg. 18).

A un altre nivell, i dins del mateix context, es poden assenyalar les obres d'exegesi bíblica o de discussió teològica: *La route antique des hommes pervers* (1985), dedicada al llibre bíblic de Job, o *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), on es planteja, entre altres temes, la lluita entre el mal i la redempció, preparant les tesis que s'exposaran amb força a *Achever Clausewitz*.

Una altra forma de presentació dels textos és a partir de la col·lecció d'assaigs breus, recollits sota un títol únic, i amb temàtiques plurals. Es poden esmentar *To double Business Bound* (1978),<sup>12</sup> *The Girard Reader* (1996) o *La voix méconnue du réel* (2002), i finalment *La conversion de l'art* (2008), que recull i recupera articles primerencs de Girard,<sup>13</sup> com ho fa *Géométries du désir* (2011). En la mateixa línia, ha aparegut a Flammarion el volum *René Girard: Sanglantes origines* (París, 2011), que recull un debat de caràcter etnològic que es duagué a terme el 1983.<sup>14</sup> A aquest recorregut cal afegir una bona col·lecció d'articles, conferències, entrevistes radiofòniques, la fundació del grup *Colloques on Violence and Religion*,<sup>15</sup> que edita diverses revistes (butlletí *CV&R* i *Contagion*, anuals) i organitza trobades anuals, de caràcter internacional. L'any 2017, per exemple, la trobada s'ha fet a Madrid. També cal fer esment que se li ha dedicat el volum núm. 89 dels *Cahiers de l'Herne*, de 2008.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> «Une fois publiés ses premiers livres, il multiplia les entretiens, genre qui convenait à sa vision de la recherche. Ses ouvrages étaient conçus comme une succession de fragments très composés», a: B. CHANTRE, *Les derniers jours de René Girard*, pàg. 18.

<sup>11</sup> Editada per Carnets Nord, París, 2007.

<sup>12</sup> Editada en castellà amb el títol *Literatura, mimesis y antropología* a Barcelona: Gedisa, 2006.

<sup>13</sup> Editada per Carnets Nord, París, 2008.

<sup>14</sup> En aquesta obra Girard hi té un article: «Un mécanisme générateur: le bouc émissaire», i participa en les discussions recollides en el volum.

<sup>15</sup> Vegeu J. G. WILLIAMS, *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010*. Berlín: Lit. Verlag, 2012. Es pot consultar també la pàgina oficial del pensament girardià: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/>, de la Universitat d'Innsbruck.

<sup>16</sup> Altres obres publicades recentment són: *Anorexie et désir mimétique* (2008) o *¿Verdad o fe débil?* (edició castellana de 2011).

Aquesta exposició succinta de l'obra de Girard permet veure que hi ha tres nuclis de debat, el que abans hem anomenat «tres cercles», consecutius al llarg de la seva obra: el desig mimètic, el sacrifici i la guerra.<sup>17</sup> Cal entendre que es tracta d'un únic nucli que es va estenent des de la història del desig a la història del sacrifici, des de la història del sacrifici a la història de la humanitat. El més fascinant de l'obra de Girard és que l'autor va descobrint, a mesura que construeix, la concatenació dels tres nuclis, i aquesta concatenació és el més significatiu, el més agosarat, el més innovador, del seu pensament.

És per això que el nostre homenatge o encomi pren com a centre aquesta concatenació. Girard teixeix una comprensió de l'home modern a partir del cristianisme, a partir del missatge cristià, amb un recel permanent per mantenir-se dins l'ortodòxia i l'acceptació de l'autoritat, i això el posa fora dels circuits habituals de reflexió i estudi. Ara bé, aquest recel té un moment de crisi amb l'obra *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, de 1978. Hi defensa una lectura no sacrificial del cristianisme: «Il n'y a rien, dans les Évangiles, pour suggérer que la mort de Jésus est un sacrifice» (pàg. 251). El treball amb Raymund Schwager, que serà qui portarà a l'àmbit teològic la teoria mimètica, li farà veure l'error:

«Ce qui est vraiment nouveau dans ce livre [*Des choses cachées depuis la fondation du monde*], c'est la partie centrale sur le christianisme. La plupart de mes idées y sont alors exposées, moyennant deux erreurs rectifiées dans mes deux derniers livres, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* et *Celui par qui le scandale arrive*.<sup>18</sup> La première erreur consistait à rejeter le mot "sacrifice" en liaison avec le christianisme. La deuxième, c'est d'avoir expulsé absurdement, sur un coup de tête d'un instant, l'Épître aux Hébreux» (*Les origines de la culture*, pàg. 52).

No oblidem que el seu cristianisme és una conseqüència del seu pensament, i no pas el seu pensament una conseqüència del seu cristianisme. El tema de la conversió, ja ho hem esmentat, n'és un tema clau. Creiem que René Girard mereix un homenatge per la seva coherència i valentia, per la seva defensa d'un absolut contra el relativisme epocal; per la seva immersió en la cultura contemporània (moderna i postmoderna) per enfrontar-s'hi, per dialogar...; per la seva comprensió racional –i alhora fideïsta– de l'home i de la salvació.

\* \* \*

<sup>17</sup> Vegeu l'article de X. GARCIA-DURAN, «René Girard: una aproximació a partir de la seva obra. *Des de Mensonge romantique et vérité romanesque* a *Achever Clausewitz*», a: *Comprendre*, 14/2, 2012, pàg. 71-84. S'hi expliquen les línies mestres de cadascuna d'aquestes temàtiques.

<sup>18</sup> Especialment en l'article «Théorie mimétique et Théologie», de 1995, on recull el debat amb R. Schwager. Vegeu també, en el volum de *Cahiers de l'Herne* dedicat a Girard, els articles de R. SCHWAGER, «La mort de Jésus. René Girard et la Théologie» (pàg. 125-137), i el dedicat a la «Correspondance» entre Schwager i Girard (pàg. 138-142).

En què consisteix aquesta comprensió racional? Com s'articula al llarg de més de quaranta anys de producció, des de la literatura a l'escatologia, des de l'antropologia a l'hermenèutica bíblica, des de la psicoanàlisi a la filosofia? Girard afirma que en un autor la idea és única, si bé es va gestant, repensant i reorganitzant al llarg de la seva obra. I ho compleix plenament amb si mateix. Quina és la comprensió racional que ens ofereix?

«Pourquoi tant de violence autour de nous?».<sup>19</sup> Cal començar per aquesta pregunta. El tema clau, central, és la violència. Si fem un recorregut per la història dels homes o, més humilment, per la història d'una comunitat,<sup>20</sup> veiem que el factor comú és la violència, el conflicte mutu, l'agressió. Això és també comú als animals, però en l'home pren una dimensió pròpia, peculiar, ja que en l'ésser humà la violència es deslliga de la mera supervivència –la lluita a mort hegeliana, salvant les distàncies– i esdevé un fet cultural. Aquesta especificitat de l'ésser humà es troba en el fet que el desig és mimètic: no es desitja l'objecte si no és prèviament desitjat per un altre: allò que en realitat es desitja és el desig de l'altre. Aquesta descoberta essencial permet estudiar la *mentida romàntica* i la *veritat de novel·la*, i descobrir que hi ha una història del desig, marcada pel paper del mitjancer: la mediació externa i la mediació interna. La mediació externa significa que el mitjancer és fora, forma part de l'ideal, però cal imitar-lo per ser el millor possible. En aquest model, el valor de la cosa està en la semblança o proximitat a l'ideal, i l'estructura de l'univers és jeràrquica. El model per excel·lència és Don Quijote, l'ideal del qual és Amadís de Gaula, i tot el seu món és el de la cavalleria... Hi ressona el model cavernari platònic: el sentit de la caverna és en el món exterior, el món ideal. D'alguna manera, es tracta de la societat de l'*Ancien Régime*. Hi ha un ordre sagrat (jerarquia), vertical, que defineix cadascun dels llocs i de les accions. Però aquest mitjancer-model es va interioritzant (així ho manifesta la novel·la, en un procés que va des de Cervantes a Dostoievski, passant per Flaubert, Stendhal i Proust). La història del desig és la de la progressiva interiorització del mitjancer. Aquest va esdevenint intern, es va situant a l'interior del subjecte (la vanitat stendhaliana, l'esnobisme proustià, el subsòl de Dostoievski), de manera que qualsevol subjecte és i pot ser mitjancer: el desig és ara horitzontal, desordenat, igualitari. El valor no té valor, sinó que s'imposa segons el desig de l'altre, dels altres (com més es desitja l'objecte, més valor té –més car és–;

<sup>19</sup> A «Violence et réciprocité», dins: *Celui par qui le scandale arrive*, pàg. 15.

<sup>20</sup> El referent –amb significatives matisacions– és el parricidi originari que apareix a *Tòtem i tabú*, de SIGMUND FREUD: «...nous avons découvert un livre, *Totem et Tabou*, qui passe plus près sans doute de la thèse développée ici, du mécanisme de la victime émissaire comme fondement de tout ordre culturel que tout ouvrage moderne. Nous avons découvert ainsi les possibilités réelles de cette thèse. Nous avons pu rendre justice à l'intuition de Freud, en dépit des difficultés jusqu'ici inextricables causées par l'imperfection de l'hypothèse freudienne» (*La Violence et le Sacré*, pàg. 317).



com menys abundant és l'objecte, més es desitja, més valor té –més car és).<sup>21</sup> Aquest model de societat, economicista, igualitari, és el que neix de l'ensulsiada de l'Antic Règim, i té com a model l'home del subsòl de Dostoievski: el sentit del desig és a l'interior. L'exterior és brut, lleig i deforme. Aquest model de societat és el que veu néixer Alexis de Tocqueville, especialment en el segon volum de *La Démocratie en Amérique*, que Girard valora de forma especial: «S'il y a un auteur mimétique, c'est Tocqueville. S'il y a une science politique, c'est Tocqueville. Le second volume de *Démocratie en Amérique* constitue la naissance de Tocqueville».<sup>22</sup> La igualtat entre els homes destrueix el valor del model. S'imita un igual, tothom pot ser model. I aquesta situació provoca també la rivalitat: si l'altre, igual a mi, és el meu model, jo vull ser com ell, vull ser la seva còpia:

«Lorsque, au contraire, les rangs sont confondus et les privilèges détruits, quand les patrimoines se divisent et que la lumière et la liberté se répandent, l'envie d'acquérir le bien-être se présente à l'imagination du pauvre, et la crainte de le perdre à l'esprit du riche. Il s'établit une multitude de fortunes médiocres. Ceux qui les possèdent ont assez de jouissances matérielles pour concevoir le goût de ces jouissances, et pas assez pour se contenter. Ils ne se le procurent qu'avec effort et ne s'y livrent qu'en tremblant».<sup>23</sup>

Història del desig, història de la novel·la, història de la societat. Trenades, teixides l'una amb l'altra. Però la violència, en si, no ha aparegut. La violència apareix plenament al voltant del sacrifici.<sup>24</sup> El desig, en la mesura que és mimètic, és competitiu. Les mirades i els esforços es dirigeixen al mateix objecte, i l'única manera d'aconseguir-ho, originalment, és per la força. Es crea un malestar que posa el grup en perill. El grup es pot trencar per la violència, tret que orienti aquesta violència cap a un objecte únic, diferent, diferenciat, sobre el qual es descarrega la violència unànime i col·lectiva, fins que és destruït: la víctima. Contagi, indiferenciació (en termes sartreans: fusió) signifiquen la unanimitat contra la víctima. Contra l'estranger, el malalt, el deforme, el diferent... Aquesta destrucció comporta una calma i una pacificació, fins que es reinicia el procés. En el moment de màxim paroxisme, la comunitat aprèn que la destrucció d'algú, causa del malestar del grup, comporta la pacificació i el benestar, ja que amb la mort de la víctima es destrueix el culpable. Així, amb la repetició cíclica desig-violència-unanimitat-mort, es ritualitza l'assassinat. Neix el sacrifici i, a partir d'aquest, la religió i la societat. La víctima és la causant del malestar del grup. L'energia negativa es

<sup>21</sup> L'escassetat (*rareté*) i l'enveja (*envie*) són les claus de l'economia, segons J.-P. DUPUY i P. DUMOUCHEL, a *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*.

<sup>22</sup> *Celui par qui le scandale arrive*, pàg. 151-152.

<sup>23</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique*, II, 2, XI.

<sup>24</sup> L'explicació d'aquest procés es troba a *La Violence et le Sacré*.

descarrega damunt seu i es produeixen l'apaivagament i el benestar. La víctima, doncs, és també la que produeix benestar. És el verí, que mata o guareix. És el regal (*Gift*), que també enverina.<sup>25</sup> El sacrifici, doncs, permet canalitzar de forma ordenada la violència del grup. Li permet de sobreviure, ja que la violència no el destrueix, sinó que l'unifica.

Aquesta línia d'interpretació, però, té un contrapunt, central i d'altíssima rellevància, que és el cristianisme. La religió cristiana, com anteriorment la religió jueva (i, en general, totes les religions), està basada en el sacrifici. Però aporta una revelació central, innovadora i revolucionària, que és que la víctima, que en les religions arcaïques o mítiques (així les anomena Girard) és la culpable del malestar del grup, en el cristianisme és innocent. Aquesta idea, que s'insinua en l'Antic Testament (Caïn i Abel, sacrifici d'Isaac, història de Josep, de Job; i de forma molt significativa en l'episodi del judici de Salomó),<sup>26</sup> es proclama en el Nou Testament, amb l'exaltació de la innocència de Jesús de Natzaret, reconeguda pel mateix Caifàs: «Val més que un sol home mori, que no pas que es perdi tot el poble» (Jn 11,49-50; Jn 18,14).<sup>27</sup> La víctima és innocent! Aquesta proclama, per a nosaltres tan familiar, significa que el sacrifici no té cap valor, ja que la víctima no és culpable del mal que pateix la comunitat, sinó que és la comunitat qui és culpable. És el botxí qui mereix el càstig, el perseguidor! És en aquest context que prenen especial sentit les paraules de Jesús: «Pare, perdona'ls, que no saben el que fan» (Lc 23,34).<sup>28</sup> El desconeixement (*méconnaissance*) d'aquesta realitat —la proclamació que la víctima és innocent— és el que ha permès, mitjançant el sacrifici, mantenir el grup humà segur i vivent. «Avoir un bouc émissaire c'est ne savoir qu'on l'a».<sup>29</sup> Ara cal trobar un nou sentit, un nou exutori a la violència: si la víctima és innocent, quin valor té el sacrifici? La violència no pot tenir aturador, ja que res en el sacrifici el fa just, puix que s'ha revelat que la víctima —tota víctima— és innocent. I, per tant, cal o desfer-se de la violència o sucumbir-hi. I aquí és on podem situar la que Girard anomena «cruïlla apocalíptica»:

<sup>25</sup> Cfr. «Violence et réciprocité», dins: *Celui par qui le scandale arrive*, pàg. 31; pàg. 37 i ss; *Achever Clausewitz*, pàg. 119.

<sup>26</sup> Cfr. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pàg. 321 i ss; *Les origines de la culture*, pàg. 126 i ss.

<sup>27</sup> R. CALASSO diu que «l'obra de Girard pot ser llegida com un brillant comentari a les paraules de Caifàs». Cfr. *La rovina di Kash*, pàg. 102; cfr. també R. GIRARD, *Sanglantes origines*, pàg. 112.

<sup>28</sup> Però: «si jo no hagués vingut a parlar-los no serien culpables; però ara no tenen excusa de la seva culpa» (Jn 15,22).

<sup>29</sup> Cfr. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, pàg. 205; *Achever Clausewitz*, pàg. 17. Vegeu també S. C. GARRELS, «Mimesis and Science. An interview with René Girard», a: *Mimesis and Science*. L'entrevista ocupa des de la pàgina 215 a la 253. A la pàgina 234 diu: «To have a scapegoat is to not know that you have one». També: J.-M. OUGHOURLIAN, *Psychopolitics*. La «Introducció» (Foreword) és de Girard. A la pàg. ix es diu: «Having a scapegoat is not being aware of having one». Igualment, el text «Un mécanisme générateur: le bouc émissaire», a: *Sanglantes origines*, té com a centre de debat aquesta idea. Cfr. *Sanglantes origines*, pàg. 40: «...le mécanisme du bouc émissaire est d'autant plus efficace qu'on en sait moins sur lui, qu'on est moins conscient qu'il procède d'une illusion collective»; també *Le sacrifice*, pàg. 54.

«Nous sommes donc à l'heure des choix décisifs: il n'y aura bientôt aucune institution, plus aucun rite, plus aucune "différence" pour régler nos comportements. Nous devons nous détruire ou nous aimer, et les hommes –nous le craignons– préféreront se détruire».<sup>30</sup>

O, de forma potser més clara:

«Le Christ, dernier prophète, met alors l'humanité devant une alternative terrible: ou continuer à ne pas vouloir voir que le duel régente souterrainement l'ensemble des activités humaines, ou échapper à cette logique cachée au profit d'une autre, celle de l'amour, de la réciprocité positive. Il est à cet égard saisissant de voir à quel point réciprocité négative et réciprocité positive se ressemblent: c'est presque le même type d'indifférenciation, et de l'une à l'autre il en va pourtant le salut du monde! Voilà le vrai paradoxe qu'il nous faut essayer de penser».<sup>31</sup>

La pregunta sobre la violència condueix a la tensió apocalíptica, on es posa en relació el desig mimètic que genera violència –necessitat del sacrifici, manteniment de la vida social– amb la reciprocitat. Aquest concepte, amb el qual Girard ha anat festejant al llarg de tota la seva obra (de primer tímidament, però en les obres finals amb una certa intensitat), és el concepte que permet il·luminar el desig mimètic a la presència de l'Altre. L'Altre no és ja simplement aquell que desitja i orienta el meu desig, sinó que és aquell amb qui podem projectar-nos cap al futur, amb qui formem part d'un mateix esdevenir, d'una mateixa història. L'altre és jo mateix sense ser-ho. Aquesta és la idea central de la reciprocitat, el significat de la qual el mateix Girard reconeix desconèixer...<sup>32</sup> Però la reciprocitat, que obre referències a l'economia, al do, a l'amor, a la política,<sup>33</sup> a la violència,<sup>34</sup> no es pot entendre com un simple acte que reflecteix l'acció externa. L'entemem –i també Girard– com una tensió entre elements oposats, que transita de l'un a l'altre i que oscil·la. Prenem com a referent la definició que apareix en el *Dictionnaire Latin-Français* de F. Gaffiot (1934), que sembla inspiradora de la que proposa

<sup>30</sup> *Achever Clausewitz*, pàg. 102.

<sup>31</sup> *Achever Clausewitz*, pàg. 124.

<sup>32</sup> «Vous savez que le mot "réciproque" est un mot impossible, d'ailleurs. On ne sait pas ce qu'il veut dire. Certaines définitions lui donnent un tour cosmique: ce serait l'action de la lune sur les marées... Ceci m'a toujours intrigué: comme si nos petites guerres quotidiennes s'accordaient avec les lois du monde...» (*Achever Clausewitz*, pàg. 120); «Les rapports humains sont une double imitation perpétuelle parfaitement définie par le mot pas si transparent que cela de *réciprocité*» («Violence et réciprocité», a *Celui par qui le scandale arrive*, pàg. 27).

<sup>33</sup> El pensament de Carl Schmitt –uns dels referents de Girard– xifra la política com la relació –en si recíproca– d'amic i enemic.

<sup>34</sup> «...dans l'échange des biens il y a toujours un souvenir de l'échange des coups. L'échange, qu'il soit commercial ou guerrier, est une institution, c'est-à-dire, une protection, un simple moyen. Que cette institution soit prise comme une fin et nous retombons dans la réciprocité violente. Notre vie sentimentale et notre vie spirituelle ont la même structure que notre vie économique...» (*Achever Clausewitz*, pàg. 118).

Girard: moviment alternatiu o recíproc, acció de retrocedir; flux i reflux; retorn dels planetes al punt de sortida; llei del Talió; metempsicosi; acció reflectida; vaivé; moviments de la respiració; balancejar la javelina; moviment alternatiu de les onades; ressons; arguments que es retornen contra qui els fa servir; alternatives del combat... En general, acció i reacció, però en oscil·lació permanent. El desig mimètic és una forma de reciprocitat, ja que qui desitja és imitació del mitjancer, i alhora és model imitat. I el mateix passa amb el mitjancer. És l'estructura del duel, de l'enfrontament (front contra front, cara a cara) dels rivals. Segueixen les mateixes regles, que han de servir per vèncer o ser vençut. L'important és que és impossible el moviment si no hi ha rival (enemic, oponent) o, el que és el mateix, si no em transformo en rival i oponent. Un exemple possible d'aquest mecanisme és l'esport i, més concretament, un joc de pilota: el tennis taula. Un jugador ha de fer botar la pilota en camp contrari, i l'altre jugador l'ha de tornar, fent-la botar en camp contrari. L'objectiu del joc és que l'altre no la pugui tornar, o la torni malament (i l'altre és qualsevol dels dos jugadors). Cal vèncer l'altre, és a dir, cal que l'altre perdi el seu valor catòptic: que sigui diferent de mi, que s'equivoqui (i en tot moment jo puc ser l'altre). I per això tots dos jugadors han de seguir les mateixes regles. Cal parlar encara del joc d'escacs, o del llenguatge de l'esport d'equip (atac i defensa, victòria i derrota, duel, sacrifici, violència...)? L'esport és una forma de reciprocitat, de duel, que amaga la violència de la guerra, que no és més que el duel portat al màxim, com afirma Clausewitz.<sup>35</sup>

Aquest concepte de reciprocitat, que bé ha merescut la marrada, Girard l'anirà dimensionant amb força: hi ha una reciprocitat positiva i una reciprocitat negativa, hi ha Jesús i hi ha Satan, hi ha la pau i hi ha les paus.<sup>36</sup> A partir d'aquestes tensions es pot refer la història dels homes (*sub modo augustinianus*) com un combat entre les dues forces oposades, un combat que ha de culminar amb la victòria, en el temps que ha de venir (*adventurus*), en el temps de l'escatologia, de l'esperança, la victòria de la veritat sobre la violència. Això és el que explica el text que encapçala *Achever Clausewitz*, i que Girard deu a Pascal:

«C'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre; quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convain-

<sup>35</sup> General prussià, del temps napoleònic, autor d'un tractat sobre la guerra –publicat pòstumament– que està en el centre de l'obra de Girard *Achever Clausewitz*.

<sup>36</sup> «Us deixo la pau, us dono la meua pau. No una pau com la que dona el món» (Jn 14,27). I també: «Jésus distingue deux types de paix. La première est celle qu'il proposa à l'humanité. [...] la seule paix connue de nous est la trêve des boucs émissaires, "la paix telle que le monde la donne". C'est la paix des puissances et des principautés, toujours plus ou moins "satanique"» (*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, pàg. 242).

cants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge; mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales: car il y a cette extrême différence que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque, au lieu que la vérité subsiste éternellement et triomphe enfin de ses ennemis; parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même» (*Les Provinciales*, Lettre XII).

La reciprocitat negativa, en primer lloc. Consisteix a imitar l'altre: transcendència desviada, món de la mediació interna, de la vanitat, de l'orgull i dels egos. El que a *Mensonge romantique et vérité romanesque*, com a leit motif, ha anat apareixent: «l'envie, la jalousie et la haine impuissante» (pàg. 37, 66, 92 i 156). Imitar allò que no té valor, on es barregen –i s'identifiquen– model i rival. És el regne de Satan, on la violència que culmina amb el sacrifici o que, simplement, no culmina –en virtut del cristianisme– aconseguix paus moridores que acaben generant més violència: Satan no expulsa Satan.<sup>37</sup> Simplement, l'oculta o l'endarrereix. S'aconsegueixen paus fràgils i poc duradores, nascudes de la violència i mares de major violència. És el regne de Satan, dels homes que es deixen vèncer per les tres temptacions que experimenta Jesucrist al desert, com veurem tot seguit.

En definitiva, es tracta del regne del desig mimètic, de l'enveja, l'odi i l'orgull. De la imitació de l'altre. Cal llegir –i rellegir– la reflexió que el Gran Inquisidor, de la mà d'Ivan, fa sobre les temptacions a *Els germans Karamàzov*. El Gran Inquisidor acusa Jesús d'haver rebutjat les tres temptacions que «l'esperit terrible i intel·ligent, l'esperit de la negació i el no-res» li va oferir al desert. Aquestes tres temptacions, transformades en tres qüestions, «condensen i prediuen tota la història futura de la humanitat». Rebutjant aquestes tres temptacions, Jesús ha rebutjat «tres forces que hi ha sobre la terra i que soles poden domtar totalment la consciència d'aquests febles rebels, i això pel seu bé. Aquestes forces són el miracle, el misteri i l'autoritat». Dit d'una altra manera,

<sup>37</sup> L'expressió prové de Mt 12,26. «Pot Satan expulsar Satan?». Girard hi dedica un bon nombre de pàgines: a *Critique dans un souterrain*, arreu; a *Celui par qui le scandale arrive*, pàg. 149. Per exemple, a *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, pàg. 56. Fins a la pàgina 70 Girard analitzarà aquesta frase paradoxal: «La répétition du mot Satan est plus éloquent que ne serait son remplacement par un pronom mais ce n'est pas le goût du beau langage qui l'inspire, c'est le désir de souligner le paradoxe fondamental de Satan. Il est un principe d'ordre autant que de désordre. Le Satan expulsé est celui qui foment et exaspère les rivalités mimétiques au point de transformer la communauté en une fournaise de scandales. Le Satan qui expulse est cette même fournaise lorsqu'elle atteint un point d'incandescence suffisant pour déclencher le mécanisme victimaire. Afin d'empêcher la destruction de son royaume, Satan fait de son désordre même à son paroxysme, un moyen de s'expulser lui-même. C'est ce pouvoir extraordinaire qui fait de Satan le prince de ce monde» (pàg. 57). La resposta negativa a aquesta pregunta significa haver comprès el paper de la Creu com a patíbul de l'últim sacrifici, que no es tanca amb la mort, sinó amb la resurrecció. La víctima és innocent, i es desfà de la mort. El sacrifici no pot aportar la pau de forma real, sinó de forma impostada i transitòria. Els que afirmen que Satan pot expulsar Satan entenen que la Creu no té el valor del punt d'inflexió, i per tant el sacrifici continua sent efectiu. Satan expulsat es desdobra en Satan expulsant. La victòria de Dionís i el retorn del temps mític. Cal seguir ensangonant els coltells sota la violència unànime, per aconseguir la pau que ve de la sang.

aquestes tres qüestions consisteixen a seduir els homes des de l'orgull, la vanitat i l'enveja, per fer-los obedients, submisos. Consisteixen a explorar, doncs, la dimensió mimètica del desig humà, allò que ens obliga a la violència i al sacrifici, allò que ens tanca dins del regne del mal. Homes feliços i obedients, però no lliures. Han de creure el que els permet conviure i mantenir-se en societat. Han de procurar-se la pau, el benestar i la seguretat a canvi de l'obediència. Han de pecar –ser mimètics– a canvi del perdó. Crist ha triat un camí que la humanitat no pot seguir, un camí barrat per a la majoria. Un camí que els fa mal. Només uns pocs ho han entès, i han acceptat obligar els homes, salvar-los, assumint la pròpia condemna, la pròpia infelicitat. Si hi ha llibertat, no hi pot haver felicitat, perquè l'ésser humà és mimètic. Per aconseguir un major benestar, cal reprimir, renunciar a la llibertat. Cal «refer la teva obra [de Jesús] i fundar-la sobre el miracle, el misteri i l'autoritat». És a dir, renunciar a Crist en favor de Satan.<sup>38</sup>

Aquest regne condueix al creixement imparable de la violència, a la destrucció i a l'apocalipsi final. És l'ensenyament que es desprèn d'aquest text *bizarre* que és *Achever Clausewitz*.<sup>39</sup> Però, tal com recull Girard a partir de Hölderlin, «aux lieux du péril, croît aussi ce qui sauve».<sup>40</sup>

Hem de passar, doncs, a la reciprocitat positiva, l'invers idèntic del regne de Satan, el model i rival. De fet, Satan és imitador: no és, sinó que copia.<sup>41</sup> És el Regne de Crist, de la pau permanent, de la fi definitiva de la violència. De la veritat. La mediació –s'apunta fràgilment a *Achever Clausewitz*– ara és íntima:

«R. Girard: [...] Échapper au mimétisme, étant donné ce que c'est devenue son emprise croissante, est le propre des génies et des saints. Se situerait ainsi dans l'ordre de la charité, celui qui serait passé de la tentation héroïque à la sainteté, du risque de régression, inhérent à la médiation interne, à la découverte d'une médiation qu'il faudrait appeler...

B. Chantre: "Intime"?

R. G.: Pourquoi pas. "Médiation intime" (au sens du *Deus interior intimo meo* de Saint Augustin), dans la mesure où elle suppose une inflexion apportée à la médiation interne, toujours susceptible de dégénérer en mauvaise réciprocité. Cette "médiation intime" ne

<sup>38</sup> Tot aquest paràgraf està extret de X. GARCIA-DURAN, «Victimes sense sacrifici. René Girard i el pensament post-cristià», a: *Calidoscopi*, núm. 40, estiu 2017, pàg. 45-46. Les cites textuais, entrecomillades, provenen del capítol v del llibre v de la segona part d'*Els germans Karamàzov*.

<sup>39</sup> «Le livre que voici est un livre bizarre. [...] Il avance en même temps des choses jamais dites avec la violence et la clarté qu'elles exigent. La *possibilité* d'une fin de l'Europe, du monde occidental et du monde dans son ensemble. Ce possible est aujourd'hui devenu réel. C'est dire qu'il s'agit d'un livre apocalyptique» (*Achever Clausewitz*, pàg. 9).

<sup>40</sup> Cita de Hölderlin que apareix de manera recurrent en l'obra citada: es tracta d'un moment de cruïlla. Hom pot triar. Allò que provoca desesperació comporta també l'esperança.

<sup>41</sup> «Loin de "créer" quoi que ce soit par ses propres moyens, Satan ne se perpétue qu'en parasitant l'être créé par Dieu, en imitant cet être de façon jalouse, grotesque, perverse, aussi contraire que possible à l'imitation droite et docile de Jésus. Satan est imitateur, je le répète, au sens rivalitaire du terme. Son royaume est une caricature du royaume de Dieu. Satan est le singe de Dieu» (*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, pàg. 69).

serait autre que l'imitation du Christ, qui constitue une découverte anthropologique essentielle. "Imitez-moi, dit saint Paul, car j'imite le Christ" (pàg. 235).

No hi ha cap altra referència a aquest nou model de mediació. La imitació de Crist comporta la fi de la mimesi negativa, la reciprocitat de la venjança i del cicle rigorós. El model és dins del subjecte, i això ens fa a tots iguals i alhora diferents. Acceptar el model és un acte de llibertat, de renúncia, d'amor. De futur, d'esperança. El cristianisme, que ha deixat oberta la porta de la violència negant la validesa del sacrifici, és també qui pot tancar la porta de la violència per la conversió personal al model íntim. El moment clau és el Sermó de la Muntanya (Mt 5-7), i especialment el moment de relectura de la Llei antiga, sacrificial, a la llei nova:

«Ja sabeu que es va dir: *Ull per ull i dent per dent.*

Doncs jo us dic: no us hi torneu, contra el qui us fa mal. Si algú et pega a la galta dreta, para-li també l'altra. Al qui et vulgui posar un plet per quedar-se el teu vestit, dóna-li també el mantell. Si algú t'obliga a portar una càrrega durant un quilòmetre, acompanya'l dos quilòmetres. Dóna a qui et demana, no et desentenguis de qui et vol manllevar.

Ja sabeu que es va dir: *Estima els altres*, però no estimis els enemics.

Doncs jo us dic: estimeu els vostres enemics, pregueu pels qui us persegueixen. Així sereu fills del vostre Pare del cel, que fa sortir el sol sobre bons i dolents i fa ploure sobre justos i injustos. Perquè, si estimeu els qui us estimen, quina recompensa mereixeu? No fan el mateix els pecadors? I si només saludeu els vostres germans, què feu d'extraordinari? No fan el mateix els pagans?

Sigueu perfectes com ho és el vostre pare del cel» (Mt 5,38-48).

I, en el context en què estem, pren un especial significat l'anomenada *regula aurea*: «Feu als altres tot allò que voleu que ells us facin, aquest és el resum de la Llei i els Profetes» (Mt 7,12). Aquesta és la definició del que anomenem «reciprocitat positiva», el camí per tancar definitivament la porta de la violència, la salvació dels homes. En definitiva, des d'aquesta perspectiva prenen sentit la resurrecció de Jesús i la concepció soteriològica del cristianisme. La resurrecció significa trencar amb la llei de la reciprocitat negativa, és trencar amb la llei necessària que desconnecta vida i mort, i obrir a l'esperança...<sup>42</sup>

Concloem ara. Hem començat aquest homenatge parlant de la mort de Girard i el tanquem obrint, de la seva mà, una porta a l'esperança.

<sup>42</sup> Amb aquesta esperança acaba, al voltant de la tomba del petit Iliushka, *Els germans Karamàzov*. I amb aquest final Girard acaba *Mensonge romantique et vérité romanesque*: «Oui, c'est vrai, nous ressusciterons, nous nous reverrons, nous nous raconterons joyeusement ce qui s'est passé».



## Bibliografia

- M. R. ANSPACH (dir.), *Cahiers de L'Herne: Girard*. París: Éditions de L'Herne, 2008.
- R. CALASSO, *La ruina de Kash*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.
- B. CHANTRE, *Les derniers jours de René Girard*. París: Éd. Grasset, 2016.
- P. DUPUY; P. DUMOUCHEL, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. París: Éd. du Seuil, 1976.
- S. R. GARRELS (ed.), *Mimesis and Science*. Michigan: Michigan State University Press, 2011.
- X. GARCIA-DURAN, «René Girard: una aproximació. Des de *Mensonge romantique et vérité romanesque* a *Achever Clausewitz*». *Comprendre* [Barcelona], vol. 14/2, 2012, pàg. 71-84.
- X. GARCIA-DURAN, «Victimes sense sacrifici. René Girard i el pensament post-cristià». *Calidoscopi* [Montcada], núm. 40, 2017, pàg. 40-46.
- R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Éd. Grasset, 2001.
- R. GIRARD, *Le sacrifice*. París: Bibliothèque Nationale de France, 2003.
- R. GIRARD, *La violence et le sacre*. París: Albin Michel, 2002.
- R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Éd. Grasset, 1978.
- R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. París: Éd. Grasset, 2003 (3a ed.).
- R. GIRARD, *Les origines de la culture*. París: Desclée de Brouwer, 2004.
- R. GIRARD, *Celui par qui le scandale arrive*. París: Desclée de Brouwer, 2001.
- R. GIRARD, *La voix méconnue du réel*. París: Éd. Grasset, 2002.
- R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*. Lausana: L'âge d'homme, 1976.
- R. GIRARD, *Achever Clausewitz*. París: Cahiers Nord, 2007.
- R. GIRARD, «À propos de Sartre: rupture et création littéraire», a: G. POULET, *Les chemins actuels de la critique*. París: Librairie Plon, 1967, pàg. 223-242.
- R. GIRARD, *La conversion de l'art*. París: Cahiers Nord, 2008.
- R. GIRARD, *Sanglantes origines*. París: Flammarion, 2011.
- R. GIRARD, «El desig mimètic dins del soterrani». *Comprendre* [Barcelona], vol. 1-2, 2008, pàg. 5-22.
- J.-M. OUGHOURLIAN, *Psychopolitics*. Michigan: Michigan State University Press, 2012.
- J. G. WILLIAMS, *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010*. Viena-Berlín: Lit. Verlag, 2012.

Xavier GARCIA-DURAN  
Societat Catalana de Filosofia  
xgarcia@daina-isard.cat

Article rebut: 13 de febrer de 2018. Article acceptat: 14 de gener de 2019

## COMENTARI BIBLIOGRÀFIC

**Pierre Hadot,  
*Wittgenstein y los límites  
del lenguaje.***

Traducció de Manuel Arranz.

València: Pre-Textos, 2007, 144 pàg.

Amb aquest volum, l'editorial Pre-Textos de València continua publicant, en castellà, treballs importants per comprendre la veritable intenció o finalitat del pensament del filòsof austríac Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Cal recordar, per exemple, que aquesta casa ha estat la primera a publicar la traducció castellana dels diaris personals de Wittgenstein dels anys trenta: *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937*. Traducció d'Isidoro Reguera. València: Pre-Textos, 2000, que són fonamentals per entendre correctament la seva vivència religiosa i alhora el lligam d'aquesta amb la seva concepció de la filosofia com a reflexió sobre els límits del llenguatge.

El volum que recensionem recull quatre treballs de Pierre Hadot: els dos primers sobre el *Tractatus Logico-Philosophicus* (= TLP) i els dos darrers sobre les *Philosophische Untersuchungen* (= PU). Es tracta, doncs, d'articles publicats separatament en revistes i que apareixen reunits per primer cop en aquesta edició en format llibre de l'any 2005 (original francès). Els uneix la mateixa preocupació: explicar el darrer sentit, objectiu o finalitat de les dues filosofies del llenguatge de Wittgenstein. Cal reconèixer de seguida que, a 57 anys de la mort

d'aquest filòsof tan controvertit del segle XX, la importància historicoexegètica dels quatre articles de Pierre Hadot és evident. Per dues raons: 1) van ser escrits pocs anys després de la mort del vienès (entre 1959 i 1962), quan el debat sobre la incompatibilitat entre TLP i PU estava molt encès i reflectia, més aviat, els enfrontaments dialèctics entre diferents escoles filosòfiques; 2) la independència de criteri i l'objectivitat que Pierre Hadot mostra en aquests escrits a l'hora d'interpretar el que Wittgenstein perseguia en darrera instància, tant pel camí logicoformal del TLP com en la forma d'anàlisi del llenguatge quotidià en les PU, el converteixen en un clar exponent del que actualment, i des de fa uns trenta anys, es considera una visió exegètica correcta del pensament de Wittgenstein. Tenen el mèrit, doncs, d'haver-se anticipat històricament a l'exegesi anglosaxona, que ha acabat triomfant després.

En el prefaci (pàg. 15-29), Hadot relata que va entrar en contacte amb l'obra de Wittgenstein durant l'any 1953 o 1954, atret sobretot per l'estranya relació que el TLP estableix entre la lògica, el silenci i la mística. L'any 1959 va pronunciar una conferència al *Collège Philosophique*, dirigit per Jean Wahl, en què comunicava que la relació entre lògica i mística en el TLP només es pot entendre des de l'intent de fixar els límits del llenguatge. El canvi de filosofia del llenguatge operat en les PU de la mà del concepte de *jocs de llenguatge* el va por-

tar al convenciment que l'intent de Wittgenstein era, també ara, el mateix: establir els límits del llenguatge des del llenguatge mateix, per tal de modificar la nostra manera de veure i de viure el món. Una segona conferència a l'esmentat *Collège Philosophique* sobre les PU li va permetre expressar públicament aquestes idees. Els quatre articles del volum present són el resultat d'aquests estudis i conferències. L'autor, però, s'ha vist obligat, en revisar aquests treballs tan antics, a modificar algun punt de la seva interpretació de Wittgenstein. L'aspecte més decisiu consisteix a entendre amb més cura què podia significar en la ment del vienès l'expressió *allò que és místic* (TLP 6.44 i 6.45). No es tracta simplement d'allò que per als neoplatònics és inefable, ni tampoc de l'inefable en l'experiència mística tradicional, sinó de l'experiència particular de Wittgenstein: «[...] es tracta d'una sensació, una emoció, una experiència afectiva (*Erlebnis* i no pas *Erfahrung*) que no es pot expressar, car es tracta d'una cosa aliena a la descripció científica dels fets, que se situa aleshores en el pla existencial o ètic o estètic» (pàg. 22-23). La *Conferència sobre ètica* de 1929 aclareix el contingut d'aquesta experiència: és la meravella de veure el món com un miracle i la meravella de sentir-se segur passi el que passi. Les darreres tesis del TLP contenen, doncs, la clau del sentit de tota l'obra. I mostren un clar paral·lelisme entre l'intent de Schopenhauer d'alliberar el coneixement de la voluntat i de la individualitat, i l'intent de Wittgenstein d'alliberar el subjecte metafísic dels fets del món i del món com a totalitat limitada de fets. L'ésser humà només contempla el món correc-

tament com a subjecte transcendental, no pas com a subjecte psicològic, car aquest subjecte metafísic és el límit del món (TLP 5.632, 5.633 i 5.641). I només contempla el món correctament qui assoleix la perspectiva de l'eternitat (*sub specie aeterni*, TLP 6.45). O sigui, tot el sentit del TLP sembla descansar en la intenció de preservar, mostrant-lo sense parlar-ne, l'ordre del transcendent com a solució, fora del món, al problema de la vida en el món. Per això Wittgenstein va viure tota la vida intentant realitzar un ideal de saviesa silenciosa, indiferent als fets del món. I les seves dues filosofies del llenguatge, incompatibles entre si, no són res més que dos mitjans diferents d'ajudar el lector a assolir aquest ideal ètic, estètic i místic alhora.

En els anys cinquanta i seixanta del segle XX, Pierre Hadot ja ofería així des de França una interpretació del TLP i de les PU que reconeixia clarament la intenció metafísica i religiosa de les filosofies de Wittgenstein. I mostrava, per tant, que aquesta intenció, en romandre constant al llarg de tota la vida de l'autor, unificava els dos mètodes incompatibles d'anàlisi del llenguatge, de manera que, si en la superfície era possible distingir entre *Wittgenstein I* i *Wittgenstein II*, en el fons no existia més que una única manera d'entendre la relació entre el món i el transcendent: el silenci respecte del que no pot ser dit i una forma de vida que encarni una referència permanent (ètica, estètica i mística) al transcendent, o sigui, que el mostri en el límit del món que és el subjecte metafísic. Podem afirmar que, si aquesta concepció de l'obra i la vida de Wittgenstein s'hagués divulgat suficientment a Espanya abans dels anys

setanta, hauríem superat més de pressa tant la lectura neopositivista del TLP com la lectura merament analítica de les PU. No deixa de ser, doncs, irònic que l'editorial Pre-Textos ens ofereixi ara (any 2007) en castellà un material interpretatiu tan valuós que ja ens hauria anat bé de tenir-lo fa 50 anys. Els quatre treballs de Pierre Hadot que recull el llibre es poden sintetitzar com segueix.

1. «Reflexions sobre els límits del llenguatge a propòsit del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein» (pàg. 31-55). Publicat com a article a: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63 (1959), 469-484. Subratlla que el TLP descobreix que el llenguatge humà té límits insuperables que fan que el discurs sobre el llenguatge mateix i sobre allò que transcendeix el llenguatge i el món estigui abocat al més complet silenci. Per això l'autor mateix va callar després d'acabar la seva primera obra: «Tinc la impressió que Wittgenstein va voler posar aleshores en pràctica les conclusions del *Tractatus*, val a dir, la renúncia a la filosofia a favor de la vida i de la mística» (pàg. 35). El TLP exposa quina és l'estructura lògica del llenguatge, que comparteix amb el món, i mostra així que els problemes filosòfics provenen, justament, de no entendre la lògica del llenguatge. Aquest programa va fascinar Schlick, Waismann, Carnap i Neurath (Cercle de Viena), els quals, però, no van saber entendre, i van rebutjar, el misticisme i la criptometafísica de les darreres tesis i del sentit de tota l'obra. La pregunta clau per a Hadot era i és: «Què es proposava Wittgenstein quan va escriure el seu *Tractatus*?» (pàg. 37). Resposta: guarir la filosofia dels pseudoproble-

mes que ella mateixa genera en fer un mal ús del llenguatge. La traça dels límits lògics del llenguatge ens permet identificar aquest mal ús: les proposicions filosòfiques no respecten la forma lògica del llenguatge, estan mancades de l'estructura d'un fet possible, no són representatives, deixen de *dir* res que sigui significatiu. «De manera que el llenguatge és, en un cert sentit, el seu propi límit. I és amb aquest límit propi que topa el llenguatge filosòfic» (pàg. 42). El llenguatge és un fet fonamental de la filosofia, el seu veritable *a priori*. Per això el mateix TLP és un conjunt de proposicions sense sentit. Però és així com compleix la seva finalitat: «Hi ha tota una esfera en què, per la seva inexactitud mateixa, el llenguatge mostra el que no es pot expressar» (pàg. 47). El llenguatge, vivenciat com a sentiment de limitació o de totalitat, apunta a l'esfera transcendental de l'ètica, l'estètica i la mística, ja que des de dins del món-llenguatge no es pot donar un sentit al món, a l'existència. Per això està justificat el silenci com a forma de vida metafísica: «És indubtable que la darrera paraula del *Tractatus* és una crida al silenci» (pàg. 53). Com deia Karl Jaspers, la darrera marca de la Transcendència és el silenci.

2. «Wittgenstein, filòsof del llenguatge (I)» (pàg. 57-78). Publicat com a article a: *Critique*, 149 (1959), 866-881. Correspon a una sèrie de dos: aquest, centrat en el TLP, i el següent, dedicat a les PU. Entre aquest article i l'anterior, la interpretació del TLP no presenta cap diferència substancial. Només paga la pena de subratllar que Hadot constata que, l'any 1959, el TLP continuava sent la Bíblia del neopositivisme. Per això ell s'apressa a desmentir la

teoria freqüent en l'època segons la qual les PU s'explicarien sense, i contra, el TLP: «Com el “jove Marx” o el “jove Hegel”, el “jove Wittgenstein” il·lumina i en ocasions supera el “segon”» (pàg. 62). En la seva interpretació del TLP, comença recordant que el pròleg ja revela la intenció de fundar un positivisme radical. Amb la teoria lògica dels límits del llenguatge, el jove Wittgenstein ja no hauria cercat de delimitar l'esfera del que és vertader, sinó d'allò que té sentit. Aquesta és la raó de la formulació d'una identitat d'estructura lògica entre l'univers físic i el llenguatge: és la teoria de la proposició amb sentit com a figura del fet, com a representativa d'un possible estat de coses. El simbolisme de la lògica formal simplement mostra que una proposició està construïda, o no, segons aquesta estructura lògica comuna al món, al llenguatge i al pensament. I així és com es constata també que «[...] els sense-sentits filosòfics provenen tot sovint d'una reïficació de pures funcions lògiques, o bé, cosa que ve a ser el mateix, d'una necessitat de representar l'irrepresentable, o de pensar l'impensable [...]» (pàg. 69). Aquesta teoria del llenguatge és positivista en el sentit que tot positivisme es caracteritza per l'eliminació de qualsevol *a priori* (TLP 3.04). De fet, la possibilitat de significativitat del llenguatge és interna al llenguatge: «Les proposicions universals i necessàries que trobem en lògica, les lleis, els principis de la lògica són purament formals» (pàg. 70). El llenguatge descansa en els seus propis límits, i la lògica formal els fa patents amb el seu simbolisme. Per això les proposicions filosòfiques –àdhuc les del TLP– són sense sentit: l'activitat filosòfica consisteix a descobrir el

seu propi sense-sentit. I aquesta és la paradoxa que ens ofereix el jove Wittgenstein i que ha de fer-nos reflexionar, ja que el positivisme del TLP apunta a aconseguir la correcta visió del món, tendeix vers l'inexpressable, i no propugna pas un replegament de l'home en la seva finitud: «El positivisme de Wittgenstein desemboca, d'aquesta manera, en la mística [...]» (pàg. 74; TLP 6.522). Hadot interpreta la referència a la mística com un èxtasi: «L'èxtasi místic correspon per a Wittgenstein, al meu parer, en aquesta sortida dels límits del món i del llenguatge en virtut de la qual el món i el llenguatge mateix apareixen com a sense-sentits» (pàg. 74-75). Per tant, el positivisme del TLP té per finalitat obrir les portes a la Transcendència: «Ara bé, és precisament en aquesta situació insuperable en què se'n mostra la Transcendència» (pàg. 75). Car l'essència del llenguatge rau a tendir vers l'inexpressable. I aquest resultat interpretatiu obligaria a una revisió de la història de la filosofia moderna: «El llenguatge apareix com una estructura insuperable de l'ésser humà. La història de la filosofia, i especialment la crítica kantiana, haurien de ser examinades des d'aquest punt de vista. Tot *a priori* és “lingüístic”» (pàg. 77). Per tant: «El problema de la Transcendència també s'ha de formular des del punt de vista del llenguatge» (pàg. 78).

3. «Wittgenstein, filòsof del llenguatge (II)» (pàg. 79-96). Publicat com a article a: *Critique*, 150 (1959), 972-983. Correspon al segon de la sèrie de dos esmentada abans i està dedicat a les PU. Aquesta obra marca una profunda evolució respecte del TLP i en corregeix els errors. «De l'un a l'altre, tanmateix, la inspiració i la finalitat de

Wittgenstein romanen idèntiques. El que ens proposa és una terapèutica. La filosofia és una malaltia del llenguatge: els problemes filosòfics sorgeixen quan “el llenguatge se’n va de vacances” (§ 38)» (pàg. 81-82). Contra la dicotomia habitual dels anys cinquanta i seixanta entre el TLP i les PU, Hadot en subratlla sobretot la unitat: «Wittgenstein continua, per tant, consagrat a la mateixa missió: aportar una pau completa i definitiva a la inquietud metafísica» (pàg. 82). El mal ús, però, del llenguatge ja no es deu ara a la violació de la seva estructura lògica, sinó que «[...] els filòsofs s’equivoquen en cercar una cosa diferent del funcionament normal del llenguatge quotidià» (ib.). Les PU examinen, doncs, l’ús amb sentit del llenguatge tal com funciona *de facto* en la vida diària. I així obliguen la filosofia a renunciar a un llenguatge que no estigui inserit en la praxi, en l’activitat real dels parlants. L’admiració per l’estructura lògica del llenguatge (TLP) cedeix ara el lloc a l’admiració per la realitat familiar i simple del llenguatge quotidià. Aquest fenomen originari o *Urphänomen*, i no la lògica transcendental, aconsegueix ara la funció d’únic *a priori* existent. L’únic llenguatge amb sentit és, justament, el llenguatge quotidià, i és impossible superar-lo: no hi ha res fora d’ell que presideixi les regles que el fan significatiu quan s’utilitza correctament: «En la darrera obra de Wittgenstein, són els “jocs de llenguatge” els que constitueixen aquest cop els límits infranquejables en què es poden arrelar les proposicions amb significat» (pàg. 86). No hi ha significat independent de l’activitat lingüística, de l’ús del llenguatge en una situació comunicativa, en una praxi com-

partida, en una forma de vida. Explicar per què el llenguatge té un significat remet al llenguatge mateix: és l’activitat lingüística mateixa la que produeix significats. I els jocs de llenguatge, igual que les formes de vida col·lectives, són mútuament irreductibles: no es pot interpretar tot el llenguatge a partir de la descripció o definició ostensiva, ni a partir de la lògica, car també aquests són dos tipus concrets de jocs de llenguatge entre moltíssims altres. I només existeix el llenguatge públic, objectiu i social que genera, ell mateix, els significats socialment compartits. Per tant, ens cal reconèixer els límits infranquejables que el llenguatge real ens imposa des de l’interior de cada joc de llenguatge. «La filosofia “terapèutica” de Wittgenstein es proposa, per tant, guair-nos de l’obsessió metafísica en retornar-nos a l’*Urphänomen*, a l’activitat lingüística quotidiana, a la irreductible diversitat dels seus jocs de llenguatge, val a dir, de les nostres actituds i de les nostres formes de vida: no existeix un llenguatge, expressió d’un pensament capaç de concebre significats que preexistirien al llenguatge [...]» (pàg. 94). La filosofia s’erra en no veure que el seu llenguatge és un paràsit del llenguatge quotidià; per això l’emmascara i el reprimeix. Ara bé, l’escriptura mateixa de les PU revela una paradoxa inevitable, com la del TLP: «[...] aquesta propietat incomparable que té el llenguatge de poder significar-se ell mateix i referir-se a ell mateix» (pàg. 96). Amb (i malgrat) el llenguatge filosòfic, l’ésser humà pot tornar al fenomen primitiu i originari del llenguatge quotidià.

4. «Jocs de llenguatge i filosofia» (pàg. 97-118). Publicat com a article a: *Revue de*



*Métaphysique et de Morale*, 67 (1962), 330-343. Dels quatre treballs del volum, és el segon que interpreta les PU. Contràriament al punt de vista segons el qual Wittgenstein continuaria aniquilant la filosofia, però ara sobre bases diferents, Hadot comenta: «Jo no crec pas que aquest segon llibre, com tampoc el primer, posi fi a la filosofia. Soc, però, de l'opinió que la crítica de la filosofia que fa Wittgenstein pot ajudar la filosofia mateixa a comprendre les seves pròpies contradiccions» (pàg. 100). En efecte, les PU subratllen que els problemes filosòfics sorgeixen de la confusió entre jocs de llenguatge diferents. Aquesta seria ara la base de l'error de la filosofia, i no la reïficació de pures funcions lògiques que proposava el TLP. Per això les PU renuncien a la noció de *llenguatge ideal*, car el llenguatge quotidià no pot ser superat per cap altre. L'única filosofia possible és aquella que no afegeix res als jocs de llenguatge de la vida quotidiana. El llenguatge real és inexacte, però funciona bé en relació amb una situació determinada. No cal substituir-lo per cap llenguatge perfecte, ni cal partir d'una definició metafísica de *joc de llenguatge*, per utilitzar el llenguatge de manera significativa. L'arrel, doncs, dels problemes filosòfics es troba en la ignorància d'aquesta diversitat de funcionament de la parla humana. Mostren l'error de «[...] representar-se qualsevol activitat lingüística com una activitat de denominació o de designació d'objectes» (pàg. 103). Com en el cas de sant Agustí a les *Confessions*, un joc és pres com a canònic per a tot el llenguatge. Però això genera dificultats filosòfiques insolubles i fa que el llenguatge dels filòsofs giri boig sobre si mateix. El llenguatge no

funciona sempre d'una sola manera: transmetent o traduïnt pensaments: «No existeix un objecte interior que correspondria a l'expressió lingüística [...]» (pàg. 104). O sigui: «[...] crec que el mèrit de Wittgenstein rau a fer-nos entrellucar que filosofem en “el” llenguatge, en “un” llenguatge i en un “joc” de llenguatge» (pàg. 105). El llenguatge ens embruixa perquè el seu caràcter de signe fa que ens imaginem un objecte amb el seu significat: crea la il·lusió de ser un sistema de signes que fa d'intermediari entre el nostre pensament i els objectes del món. El cas, però, és que no podem arribar al nostre pensament ni als objectes sense el llenguatge. No podem sortir del llenguatge per trobar-li un *a priori* que el domini: vivim sempre en un estat d'impotència natural i immutable. I per això tampoc no hi ha mai una filosofia *pura*: «[...] tot filòsof manlleva inconscientment del llenguatge quotidià les seves certeses, les seves evidències i les seves estructures» (pàg. 108). O sigui, la potencialitat de significat del llenguatge és pròpia del llenguatge: no li ve atorgada de fora estant. No podem col·locar-nos fora del llenguatge per fer correspondre a cada paraula una idea diferent. En realitat, el llenguatge no parla de res més que d'ell mateix. «No tenim cap altre remei que reconèixer que el llenguatge s'imposa al filòsof com una estructura insuperable i que topem aquí, com diu Wittgenstein, amb un fenomen originari» (pàg. 109). A més, cada llengua particular constitueix una visió de l'univers completament diferent, que completa la visió de la nostra llengua materna. I, finalment, filosofem en *un joc de llenguatge*, o sigui, amb una actitud i una forma de vida que donen signifi-



cat a les nostres proposicions. I això implica que tampoc no podem donar significat a les proposicions dels filòsofs sense situar-les prèviament en el joc de llenguatge en què apareixen. «Els filòsofs antics comprenien molt millor que nosaltres el significat d'aquestes diferències en els jocs de llenguatge» (pàg. 114). I la filosofia es practicava més aviat com un exercici espiritual, una via, un mètode per aconseguir la correcta visió del món, i no tant com una exposició de dogmes. En època moderna, en canvi, la filosofia tendeix a adreçar-se a un suposat auditori universal, a una raó impersonal, i a prendre les característiques i les exigències d'una *Summa* dogmàtica. En conclusió, segons Pierre Hadot, les PU ens introdueixen «[...] en una reflexió sobre les condicions “lingüístiques” de la filosofia [...]» (pàg. 118). I susciten així, igual que amb el TLP, la mateixa admiració pel llenguatge com a fenomen originari i la mateixa consciència aporètica, car mostra el que és inexpressable en l'aporia d'emprar un llenguatge que no correspon a un joc significatiu de llenguatge.

Fins aquí, Hadot. Però el llibre encara recull un estudi molt interessant, que no és seu, sobre la importància de la forma literària en Wittgenstein: Gottfried GABRIEL, *La lògica com a literatura? Observacions sobre el significat de la forma literària en Wittgenstein* (pàg. 125-141). Va ser publicat primerament com a article en alemany a *Mercur*, 32/359 (1978), 353-362. L'autor vol mostrar que una atenció adequada a la forma literària del vienès fa possible superar la dicotomia predominant a l'hora d'interpretar Wittgenstein: la concepció logicoepistemològica i l'existencialista, que corres-

ponen a les dues parts en què sembla dividit el TLP, val a dir, l'anàlisi lògica del llenguatge i les tesis finals de to existencialista. Ara bé, tot el llibre apunta a l'inefable, a la tesi 7: «Sobre allò de què no es pot parlar, hom ha de callar». L'autor diu: «El silenci de Wittgenstein és, per tant, un silenci carregat de significat» (pàg. 131). Cosa que fa que Wittgenstein no sigui un positivista, sinó més aviat algú que filosofa d'una manera existencial, en el sentit que persegueix la finalitat de veure el món d'una manera justa, assolint el que l'ètica vol assolir sense poder-ho ensenyar. «Així, a la base de la comprensió del *Tractatus*, ens trobem amb aquesta paradoxa digna d'atenció: Wittgenstein guarda silenci obstinadament sobre el que considera, justament, la cosa més important» (pàg. 132). El sentit, doncs, del TLP és ètic, com l'autor va revelar, en carta de 1919, a von Ficker. I la forma literària, si no la considerem secundària o accessòria, així ho confirma. Aquesta, que consisteix en la tècnica de l'aforisme, va ser escollida expressament per Wittgenstein per tal d'expressar pensaments i evitar discursos buits: «Expressar els pensaments encertant en el clau és, dit concisament, la finalitat del mode d'expressió aforística» (pàg. 136). Per influència explícita de Karl Kraus, l'aforisme com a forma literària encaixa perfectament en els continguts i el sentit del TLP: «El valor del *Tractatus* per a Wittgenstein es troba determinat de manera decisiva pel fet que està compost d'aforismes» (ib.). Com que l'ètica, com a regne del valor absolut, consisteix a escometre contra els límits del llenguatge de forma paradoxal, i com que el sentit del TLP també pot definir-se com

a finalitat ètica, el mateix text escrit del TLP «[...] és un acte ètic, en la seva voluntat de transmetre la justa visió del món amb l'ajut de proposicions que són sense-sentits» (pàg. 137). Wittgenstein va utilitzar, de fet, de manera conscient la idea d'aforisme desenvolupada per Kraus: amb una sola frase i un sol salt, o sigui, encertant en el clau, la proposició ha de superar la veritat, essent una mitja veritat o una veritat i mitja. Aquí rau la bellesa dels aforismes: *superen* la veritat de la lògica i de la ciència tot indicant el camí per contemplar el món de manera correcta. L'aforisme és per a Wittgenstein la forma adequada per expressar el sentit transcendent de la vida. Per tant: «[...] el sentit ètic, que es deixa "dir" en les proposicions, "es mostra" en la forma estètica de l'aforisme. Aquest és el significat filosòfic de l'element literari contingut en el *Tractatus* de Wittgenstein» (pàg. 139). I aquesta finalitat de la primera filosofia va continuar després, malgrat que l'autor del TLP en criticà la majoria de les idees. Fins i tot, el llenguatge filosòfic del Wittgenstein *post-Tractatum* va continuar sent literari. «Aquí es manifesta la unitat del filosofar en les dues filosofies de Wittgenstein» (pàg. 140). En conclusió: «El *Tractatus* i les *Investigacions filosòfiques* no són, ni l'un ni l'altra, obres didàctiques. El que ajuden a descobrir no són proposicions vertaderes, sinó unes determinades actituds. Si hom volgués aplicar-los un concepte que les resumís i que els fos comú, aquest concepte podria ser "saviesa"» (pàg. 141).

La síntesi anterior posa en relleu que la lectura dels quatre treballs de Pierre Hadot, conegut especialista francès en filosofia an-

tiga, és altament recomanable, car l'antiguitat d'aquests articles no fa res més que confirmar que en el nostre àmbit llatí van ser poques les persones que en les dues primeres dècades després de la mort del vienès van entendre correctament la veritable intenció de les seves filosofies. Separar nítidament i preservar l'esfera del Transcendent –vivenciat èticament, estèticament i místicament– i resoldre així el problema del sentit de la vida fent inviable el llenguatge metafísic: vet aquí com Wittgenstein va afrontar la crisi cultural que es vivia a la Viena del *fin-de-siècle* i, més àmpliament, a l'Europa nascuda de la modernitat. Amb la seva interpretació de les filosofies del llenguatge del TLP i de les PU, així com de la unitat de fons en què recolzen malgrat ser incompatibles en la superfície, Pierre Hadot es va acostar molt a la finalitat que Wittgenstein perseguia i que, si no encaixava bé en el programa neopositivista i logicoformal del Cercle de Viena, tampoc no coincidia amb una filosofia analítica del llenguatge ordinari que, malgrat referir-se al *segon Wittgenstein*, no tenia ni cap pretensió ni cap sensibilitat metafísica.

Dit això, però, convé destacar tres limitacions que trobem en el volum de Pierre Hadot. 1) La traducció de la tesi setena del TLP es fa sempre de manera incorrecta. El text alemany utilitza a consciència el verb modal *müssen*, que connota una obligació incondicional, objectiva i inapel·lable, davant la qual no fer-ne cas és una decisió personal que no suprimeix l'exigència de respecte que el verb imposa. Per tant, en comptes de traduir «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse», que és una traducció castellana fixada per Tierno Galván

en la seva versió del TLP de 1957 i repetida després d'ell mimèticament i acrítica, caldria ser més fidel al text original i al sentir de Wittgenstein. En la nostra versió al català de l'edició crítica del TLP, publicada per l'Institut d'Estudis Catalans l'any 2005, hem raonat i proposat la traducció següent: «Sobre allò de què no es pot parlar, hom ha de callar». La contundència de l'expressió és de Wittgenstein mateix. 2) Precisament és en aquesta tesi setena on es troben condensats el sentit i la finalitat de tot el TLP, tal com suggereix Gottfried Gabriel: preservar l'esfera del Transcendent per la via del silenci, en la mesura que callar sobre ètica, estètica, mística i metafísica permet de no degradar el Transcendent amb xerrameca insulsa (*Geschwätz*), expressada amb proposicions sense sentit (TLP) o saltant-se les regles dels jocs de llenguatge (PU). És una llàstima que Pierre Hadot no vegi prou sistemàticament que el primer aforisme del TLP: «El món és tot el que és el cas» (1), ja apunta a la tesi setena: «Sobre allò de què no es pot parlar, hom ha de callar», de manera que tot el text no ofereix res més que la construcció metòdica del pont que enllaça totes dues proposicions, desplegant un moviment d'estructura en espiral que avança cap endavant i cap amunt, vers «allò que és més alt», reprenent tesis anteriors i anticipant tesis posteriors, igual com s'acostuma a percebre en les simfonies de Beethoven. Hem raonat i justificat àmpliament aquesta interpretació estructural del TLP en la nostra tesi doctoral titulada *L'imperatiu del silenci. Sentit del "Tractatus" de Wittgenstein a la llum de la tesi setena*, publicada per l'Institut d'Estudis Catalans l'any 2008. Se'n pot veure una

síntesi en l'article «Sentit sobrenatural de la vida en el *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein», publicat a: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, VI (2004/1), 47-78. 3) Finalment, cal esmentar que, als estudis de Pierre Hadot, els manca una mica més de sensibilitat històrica sobre el paper que es pot assignar a la totalitat de l'obra de Wittgenstein en la història de la filosofia. Avui dia constitueix una tesi força acceptada la idea que la filosofia de Wittgenstein segueix el mateix intent transcendental de Kant, només que estableix en el llenguatge, i no pas en les categories *a priori* del pensament, les condicions de possibilitat del que podem conèixer sense traspassar els límits de la raó. Wittgenstein representa, doncs, un dels intents característics, com el de Nietzsche o el de Mauthner, per exemple, d'imprimir un gir lingüístic al gir transcendental de Kant. Enfocar bé aquest punt d'història de la filosofia moderna i contemporània permetria també de valorar críticament l'aportació de Wittgenstein a la història de les idees, cosa que Hadot no fa. El volum, però, mereix ser llegit molt atentament. I cal felicitar l'editorial Pre-Textos per la seva traducció al castellà. Ja ens agradaria, a Catalunya, poder comptar amb iniciatives editorials com aquesta en català!

Joan ORDI  
ESCRBCC-Generalitat de Catalunya



## RESSENYES

**Marina Garcés,**  
***Nova il·lustració radical.***

Barcelona: Anagrama, 2018, 80 pàg.

*Nova il·lustració radical* és un escrit que ens fa despertar de la llarga letargia en què el somni de la modernitat ens ha immergit, un somni on la reflexió crítica ha quedat soterrada per la pròpia dinàmica capitalista global. Al llarg d'aquesta obra, Marina Garcés elabora una reflexió filosòfica sobre les conseqüències actuals de les desviacions del projecte il·lustrat en un temps en què la credulitat ha deixat pas a la conformitat i ha desterrat l'esperit crític de les nostres identitats. En aquest moment en què el compte enrere ha començat per a tota la humanitat, l'autora planteja una qüestió central: és hora de condemnar-se o de salvar-se, el que està en joc és la humanitat en si mateixa. Així doncs, la lectura d'aquesta obra ens fa adonar-nos d'una idea central: «Necessitem trobar el nostre combat particular contra el sistema de credulitats del temps present» (pàg. 9).

En la primera part de l'obra, titulada «Condicció pòstuma» (pàg. 13-31), i un cop superada la minoria d'edat denunciada per la teoria kantiana, l'ésser humà s'ha endinsat en una credulitat voluntària que, segons l'autora, ens duu a acceptar de bon grat i a creure el que més ens convé en cada moment. Enfront d'aquesta situació, es proposa recuperar l'eminent caràcter crític del projecte radical de la Il·lustració que va

quedar enrere fa molts anys. I és que, si bé l'objectiu primerenc de la tasca il·lustrada era l'alliberament de l'ésser humà, deixar enrere la por i erigir-se com a subjecte autònom, avui dia pareix que escollim voluntàriament deixar-nos dur per eixa mateixa por. Sembla que l'ésser humà ha declinat la tasca d'aprendre i autoeducar-se per viure més dignament, i en eixa declinació ha acabat per imposar-se una noció de progrés dominadora i excloent.

Tenint en compte les conseqüències naturals i humanes que aquesta noció de progrés ha provocat, i des de la concepció de Garcés, la pregunta que es converteix en eix central de les nostres vides en aquest moment és: fins quan? Un interrogant que acaba substituint el «cap a on?» anterior. Tal com assenyala l'autora, es tracta d'una noció de vida que ha acceptat el final proper que ens espera, i en eixa acceptació de la possibilitat real del nostre propi final, hem deixat de banda l'articulació d'un projecte de vida vertaderament emancipador. D'aquesta manera, els límits d'allò que podem viure s'han imposat avui i han canviat la nostra relació amb el present i el futur, una relació devastadora en tots els sentits. Aquesta reflexió filosòfica permet a Garcés afirmar que «la nostra època és la de la condició pòstuma: sobrevivim, els uns contra els altres, en un temps que només resta» (pàg. 10). Quan no queda res pel qual lluitar, la crítica es mor de fam.

En la segona part de l'obra, titulada «Radicalisme il·lustrat» (pàg. 33-59), l'autora

proposa pensar una Il·lustració que surti del cicle lineal de sentit històric lligat a una cultura il·lustrada entesa exclusivament com a europea. Tal com s'assenyala, la modernització del món, entesa com un projecte civilitzador i de domini que acaba derivant del projecte il·lustrat, es converteix en una operació de dominació sobre la resta dels pobles i els recursos naturals que impedeix un vertader exercici crític. En aquest moment se'ns recorda, tal com va fer Kant, que la raó també ha d'autosotmetre's a crítica i que és aquest mateix exercici el que ens permet identificar les derives negatives del projecte il·lustrat. I aquí és on l'autora estableix una de les idees centrals de la seua obra, quan es refereix al fet que: «La Il·lustració radical no és il·lusa sinó combativa» (pàg. 39). Recuperar eixe caràcter combatiu és una de les tasques centrals de la proposta de Garcés, que assenyala la servitud cultural com una de les bases d'aquesta cultura pòstuma.

Un dels focus de combat vers els quals ens dirigeix l'autora és l'analfabetisme il·lustrat, un concepte que ens remet a la realitat següent: ho sabem tot, però no podem fer/aconseguir res. En aquest moment es planteja el problema de l'accés universal al coneixement no com un problema d'accés en si mateix, sinó com un problema de relacions. És a dir, Garcés subratlla que en l'actualitat el problema envers l'educació i la cultura se centra en la possibilitat de comprendre aquest coneixement i utilitzar-lo per a transformar-nos a nosaltres mateixos en les relacions amb els altres i amb el món. Per tant, el focus de debat recau en la nostra capacitat per a emprar eixe coneixement d'una forma fructífera per a

nosaltres i per als altres. Aquesta reflexió elaborada per l'autora ens torna conscients que, sense l'exercici de la crítica, el coneixement es torna inútil. Al mateix temps, ens adverteix que avui dia tenim escasses restriccions d'accés als coneixements però molts mecanismes de «neutralització de la crítica» (pàg. 49) que ens impedeixen nodrir-nos-en radicalment.

Una de les problemàtiques associades al que acabem de comentar és «l'economia de l'atenció», terme proposat per l'economista Michael Goldhaber que es refereix a la impossibilitat de prestar atenció a l'extensa quantitat d'informació a la qual tenim accés. Açò implica que ens tornem incapaços de generar les nostres pròpies opinions sobre tot allò que ens envolta, i és aquesta situació la que ens paralitza i ens fa adherir-nos de forma quasi automàtica i acrítica a les opinions majoritàries. Segons l'autora, aquesta és una de les nostres formes principals d'ignorància, i és que formem part d'una identitat ofegada en coneixements «que no poden ser digerits ni elaborats» (pàg. 51), el que el filòsof Robert Pfaller va anomenar la «interpassivitat o subjectivitat interpassiva».

En la tercera i última part de l'obra, titulada «Humanitats en transició» (pàg. 59-75), l'autora enllaça l'època de credulitat en la qual vivim amb la necessitat de repensar les humanitats com una via urgent per a construir el futur. En aquesta part de l'obra es concep la idea de la transició com el fet d'adonar-se de la situació de crisi en què viuen les humanitats i plantejar-se la possibilitat de la crítica cap a la transformació. Des d'aquest prisma, Garcés ens convida a concebre les humanitats no tan sols

com aquelles disciplines «de lletres», sinó com «totes aquelles activitats [...] amb les quals elaborem el sentit de l'experiència humana i n'afirmem la dignitat i la llibertat» (pàg. 59-60). Amb aquesta concepció, l'autora tracta de superar una visió dicotòmica i passiva de la crisi de les humanitats que immobilitza la seua superació, i ho fa a través de cinc hipòtesis.

La primera hipòtesi sosté que: «El que percebem com un desinterès és, en realitat, la desinstitucionalització de les activitats humanístiques per part del projecte cognitiu del capitalisme actual» (pàg. 60). L'abandonament de la intel·ligència com una potència reflexiva i autònoma que ens pot encaminar cap a la llibertat i la justícia està lligat a la conversió del camp de l'educació en una d'eixes activitats que acaben fent-se sense cobrar, perquè de qualsevol altra manera no es fan (pàg. 63). Així doncs, la precarietat característica del nostre temps acaba per desvincular els/les treballadors/es dels grups de treball i les institucions, impeding una implicació que faci avançar les humanitats, entre altres àrees. En trobem un exemple en la lògica acadèmica i laboral universitària, on conviuen la precarietat de joves investigadors/es amb el progressiu abandonament institucional de les ciències humanes i socials.

La segona hipòtesi es formula de la manera següent: «En aquests moments, sabem més coses sobre la relació del saber amb el poder que sobre la relació del saber amb l'emancipació» (pàg. 64). Amb aquesta hipòtesi l'autora es planteja les raons per les quals, en l'actualitat, l'accés a la informació, l'educació i la cultura no s'ha traduït en la construcció de subjectes emancipats i

crítics. Ben al contrari, es permeten certes accions i polítiques que no posen en dubte el poder establert i les seues dubtoses lògiques. En aquest sentit, Garcés afirma que cal redefinir els sentits de l'emancipació i les tasques que queden pendents per tal de construir una societat millor arreu del món, i cal ser crítics i crítiques també amb els nuclis de poder.

La tercera hipòtesi es refereix al fet que «La tradició humanista occidental ha d'abandonar l'universalisme expansiu i aprendre a pensar-se des d'un universal recíproc» (pàg. 67). En aquest punt Garcés parteix de la construcció eurocèntrica de l'universalisme il·lustrat per a replantejar les bases excloents d'un projecte que mai no ha estat vertaderament universal. I és que aquest s'ha convertit en un humanisme imperialista que s'ha imposat arreu del món. Enfront d'aquesta realitat, l'autora sosté que «l'humanisme i el llegat cultural europeu en conjunt necessiten ser posats a lloc: és a dir, en un lloc entre d'altres en el destí comú de la humanitat» (pàg. 69). Comprendre que el projecte il·lustrat és només un entre d'altres és una tasca que cal afrontar si compartim l'objectiu de construir un futur just i de posar las bases crítiques d'una vida que puguem viure.

La quarta hipòtesi estableix que: «En el destí comú de la humanitat, el fet epistemològic més rellevant del nostre present és el redescobrimnt de la continuïtat natural-cultura» (pàg. 69). Des d'aquesta premissa, l'autora concep que les humanitats poden començar a redefinir projectes emancipadors des del retrobament entre cultura i natura. És a dir, el reconeixement de la condició natural de l'ésser humà com



un ésser encarnat obre les portes per a repensar el sentit que li hem donat a allò humà, i aquesta és una tasca que han de reprendre les humanitats. Tal com assenyala l'autora, aquesta és una operació reflexiva i urgent que posa en disputa «l'interès de tots contra els interessos del capitalisme actual» (pàg. 71). O en altres paraules, la precarietat del nostre temps ens revela l'imperatiu de reclamar la unió entre l'estómac i l'esperit.

La cinquena hipòtesi afirma el següent: «Hem perdut el futur però no podem continuar perdent el temps» (p. 72); la pèrdua de la idea del futur afecta i precipita sobre manera la crisi de les humanitats. La concepció lineal del progrés moral i polític posat en paral·lel amb el progrés econòmic i tecnològic ens ha dut a un precipici del qual és difícil escapar. Tanmateix, aquesta concepció lineal afí al projecte neoliberal s'ha demostrat falsa e insostenible en termes naturals i humans; per tant, ha de ser plantejada i posada en contraposició amb un projecte humà vertaderament crític i transformador. Per tal de superar aquesta condició pòstuma en la qual ens trobem, que ens paralitza i ens impedeix veure unes possibilitats reals de futur, Garcés afirma que és moment de deixar enrere la nostàlgia d'unes humanitats anacròniques per repensar-se des de les seues arrels, deixar enrere l'apocalipsi a què ens enfrontem i aprendre a construir un projecte vertaderament humà, una nova Il·lustració radical.

En conclusió, l'assaig filosòfic que presenta aquí Marina Garcés és un crit conscient i autoconscient dels límits d'un projecte il·lustrat en gran mesura fallit, un crit que ens empena a replantejar-nos críticament

les arrels del nostre present i el nostre futur. Tal com assenyala encertadament l'autora, ens trobem en un temps clau per replantejar i recuperar les bases crítiques de la Il·lustració en confluència amb altres projectes culturals i vitals que ens permetin construir un horitzó esperançador. Avui, «ens hi juguem l'estómac, la consciència i la dignitat del destí comú de la humanitat en aquest temps que resta» (pàg. 72). Aquesta és la tasca que ens queda per assolir, i l'obra de Marina Garcés és un pas ferm per a adreçar-nos a la seua consecució.

Maria MEDINA VICENT  
Universitat Jaume I (València)

**Jordan B. Peterson,**  
***12 rules for life.***  
***An antidote to chaos.***  
**Toronto: Penguin Random House**  
Canada, 2018, 409 pàg.

Aquesta obra de Jordan Peterson ens transporta fins al fons de la nostra humanitat, ens arrossega a fer un viatge per la història, la cultura, la literatura, la filosofia, la psicologia, l'antropologia i l'art en un carusel d'experiències personals, cites, referències i, per sobre de tot, unes reflexions acurades i profundes sobre el sentit de la vida, la vida amb sentit i la recerca viscuda del sentit de tot plegat.

En el pròleg, Norman Doidge ja ens diu que, sense normes, sucumbim fàcilment a les nostres passions. La norma principal és que cada persona ha d'assumir la responsabilitat de la seva pròpia vida. Perseguir ideals i assolir-los esdevé la manera de donar

sentit a l'existència. La proposta d'en Peterson passa per transitar el camí estret d'una vida viscuda dignament, que farà que col·lectivament progressem com a éssers humans. Parteix del símbol del yin i el yang. L'ordre és la serp blanca, tot allò conegut i controlable. El caos és la serp negra, tot allò inesperat i incontrolable. Totes dues estan enllaçades. Fins i tot, la serp blanca té un ull negre, i la negra un ull blanc. Hi ha caos en l'ordre, i ordre en el caos. Existeix la possibilitat de transformació. Els taoistes diuen que el sentit es troba en la línia divisòria entre les dues serps. Aquest és el camí estret. Per tal de transitar-lo, Peterson ens presenta 12 normes.

La primera norma: Aixeca't i posat dret. Les circumstàncies canvien i nosaltres també podem canviar. Aixecar-se físicament implica un aixecar-se metafísic, implica assumir la càrrega de l'ésser, és acceptar la responsabilitat de la vida, significa transformar el caos del potencial en una realitat d'ordre habitable (pàg. 27). Emprendre el propi viatge porta a trobar el sentit i la joia.

La segona norma: Tractat com algú a qui tens la responsabilitat d'ajudar. Mereixem respecte. Tothom es mereix un respecte. Tots tenim una tasca per desenvolupar en el destí d'aquest món. La pregunta és: Què puc fer, amb la meva llibertat, per tal de millorar la meua salut, expandir el meu coneixement i enfortir el meu cos? Què puc fer per tal de ser millor?

«Algunes persones degeneren a l'infern del ressentiment i l'odi de l'ésser, però la majoria refusen aquest camí malgrat el sofriment i el desengany, les pèrdues i la lletor de les circumstàncies», com una flor que sorgeix en terra erma (pàg. 61).

Tots podem assumir la nostra naturalesa imperfecta, agafar confiança, sentir orgull de ser qui som i caminar a l'ombra de Déu per la terra eixuta i pel jardí més exuberant.

La tercera norma: Fes amistat amb qui vol allò que és bo per a tu. Algunes persones tenen l'autoestima baixa, producte d'un autoconcepte encara més baix. Cerquen relacions problemàtiques. No arriben a creure que es mereixen quelcom millor; per tant, ja no ho cerquen.

Podem observar diferents nivells d'intel·ligència, que vol dir diferències en la capacitat d'aprendre i transformar-se. També hi ha diferents personalitats, unes de més actives, d'altres de més passives. Alguns es proposen de rescatar els perduts. Mols d'ells no volen ser rescatats. Potser caldria esperar que facin el propòsit de sortir del pou. Altrament, poden arrossegar els potencials salvadors en la seva caiguda. Potser només necessiten l'exemple d'algú que viu d'una altra manera. No són la mateixa cosa la lleialtat i l'estupidesa.

Sempre que apostem per un futur millor, destorbem els qui viuen en la mediocritat i el cinisme. L'odi de Caín envers Abel va sorgir així.

La quarta norma: Comparat amb qui vas ser ahir, no amb allò que algú altre és avui. Les coses i les persones difereixen en qualitat. Per molt bons que siguem en alguna cosa, sempre hi ha algú que ens pot fer ombra. Els guanyadors no s'ho emporten tot, però sí la major part dels premis. Si no hi hagués millor i pitjor, res no seria digne de fer-se.

El món permet ser de moltes maneres. Cadascú ha de trobar la que més li escau.

Juguem diferents partides: en la família, l'amistat, la feina, l'esport, l'art, els projectes personals... De vegades, sobrevalorem allò que no tenim i menystenim allò de què disposem. Cal connectar amb l'agraïment. És un antídote contra el ressentiment. Aquest, juntament amb l'arrogància i la decepció, constitueixen una tríada malèfica. Hom ha de decidir quins objectius perseguir i quins deixar anar. Molta part en la fórmula de la felicitat està constituïda per l'esperança. Posant el punt de mira a millorar, a fer del món un lloc més habitable, fem un acte de fe en l'existència, en nosaltres mateixos. Si ens mirem a nosaltres mateixos, ja no jutgem els altres.

La cinquena norma: No permetis als teus fills de fer coses que comportin el teu rebuig. L'ésser humà és bo i és dolent. Els horrors del comportament humà no poden ser només atribuïbles a la història i a la societat, també s'expliquen per l'exercici de la nostra llibertat. És un acte de responsabilitat disciplinar un fill o filla. Ser pare o mare és més que ser un amic o amiga. La disciplina i el càstig són necessaris, perquè ens ajuden a aprendre. Els humans necessitem un dilatat període de temps per tal d'assolir la maduresa, i això és així perquè el comportament necessita ser conformat. Un nen o nena que no ha estat ben educat tindrà més tard carències afectives, que desembocaran en l'aïllament, la depressió o el comportament antisocial. Les normes han de ser limitades i els pares han d'educar conjuntament. És molt dur educar, però si es fa bé, els fills tindran oportunitats, autoestima i seguretat. Quan ens equivoquem, haurem de demanar disculpes. La humilitat també s'aprèn.

La sisena norma: Posa ordre a casa teva abans de criticar el món. La vida és dura. A la gent li passen coses terribles. Però l'ansietat, la desesperança, el ressentiment i la ràbia cediran si ens ocupem de celebrar l'existència com una cosa molt bona i ens dediquem a millorar-la. Si tots ho féssim, aquest món seria fantàstic.

La setena norma: Persegueix allò que té sentit. Moltes persones dediquen el seu temps a fruit de manera egoïsta durant molt de temps per tal de compensar les tragèdies i els sofriments que la vida comporta. Cedint alguna cosa en el present, podem augmentar la felicitat futura. No són la mateixa cosa el treball i el sacrifici. Compartir no és la mateixa cosa que cedir a canvi de res. La gent d'èxit negocia amb el seu futur, ajorna la gratificació. Si vivim adequadament, podem descobrir un sentit tan profund que, fins i tot, foragita el temor de la mort. El diable, la serp antiga, encarna el refús del sacrifici. «És arrogància, desdeny, engany, crueltat, malevolència, odi de l'home, de Déu i de l'ésser» (pàg. 181). Tot ésser humà té capacitat de fer mal. Per això cal ser conscients de la pròpia insuficiència. Col·locar l'alleujament de la pena i del dolor en el pinacle dels valors és equivalent a portar el regne de Déu a la terra. Trobar el sentit a la pròpia vida és millor que tenir allò que hom vol. De vegades, no sabem ben bé què volem, ni si necessitem allò que volem. Trobar el sentit és trobar-se en el lloc ideal en el moment ideal, equilibrat entre l'ordre i el caos.

La vuitena norma: Digues la veritat, o almenys, no menteixis. Agafar el camí fàcil o dir la veritat són dues maneres diferents de viure la vida. L'infern existeix, hi habi-

ten les persones desenganyades i ressentides. Posem les nostres ambicions a desenvolupar el nostre caràcter i les nostres habilitats. Estatus i poder no són ambicions dignes de nosaltres. Siguin quines siguin les nostres metes, la meta-meta ha de ser viure en la veritat. Al paradís, tothom diu la veritat. Siguem conscients de la nostra veritat i comuniquem-la amb cura als altres. Així es guariran la nostra ànima i el nostre món.

La novena norma: Suposa que la persona que escoltes pot saber alguna cosa que tu no saps. Quan algú pensa, simula el món i planifica com actuar-hi. El veritable pensament és rar, com ho és la veritable escolta. En pensar, som dues persones al mateix temps, les deixem discrepar. El pensament és un diàleg intern entre dues visions del món. Pensar implica parlar i escoltar, implica conflicte. I el conflicte requereix negociació i compromís.

Tanmateix, la conversa interpersonal també requereix negociació. «Un bon orador parla *amb* i no *a*» (pàg. 251). No hi ha una audiència, allò que realment té al davant són oients individuals que escolten. «La conversa de mútua exploració requereix persones que han decidit que allò desconegut és millor que allò conegut» (pàg. 254), i surten a buscar-ho. Aquesta conversa és una recerca de la veritat. La saviesa consisteix en la recerca contínua de coneixement, no pas en el bagatge de coneixements que ja posseïm.

La desena norma: Sigues precís en el teu discurs. Tot, en aquest món, resulta afectat per tota la resta. Quan tot es col·lapsa al nostre voltant, traiem els nostres recursos i actuem. Hauríem de parlar de manera

apropiada i transformar el caos en un món habitable. La paraula ordena, crea. Pensar, parlar i actuar és la cadència que porta al sentit de la pròpia existència.

L'onzena norma: No molesteu els nens quan patinen. Els nens, com els adults, necessiten reptes. No es tracta de minimitzar el risc, sinó d'optimitzar-lo. Si estem sobreprotegits, no sabrem com actuar davant d'allò que és inesperat o perillós. Els nois pateixen més que les noies en el nostre món. Ells s'interessen en coses, elles en persones. Les noies poden tenir èxit en la seva jerarquia de valors i, a més a més, en la dels nois. Ells només poden tenir èxit en la seva jerarquia. Per això necessiten assumir riscos.

La cultura és una creació humana, però no tan sols dels homes. La humanitat ha hagut de lluitar contra els horrors de la privació i la necessitat. El poder és un factor motivador, però no pas l'únic ni el més important. En les societats ben estructurades, la competència i l'habilitat determinen l'estatus, no pas el poder. Els diners, un cop tenim els necessaris per viure amb dignitat, no aporten res a les nostres vides. Totes les jerarquies generen guanyadors i perdedors.

La dotzena norma: Acarona un gat, quan te'l trobis pel carrer (o potser un gos). La gent és social perquè li agraden els membres del propi grup i és antisocial perquè no li agrada la gent d'altres grups. La cooperació i la competència són necessàries.

Quan estimem algú, l'estimem no pas malgrat les seves limitacions, sinó a causa d'aquestes. Hem d'intentar construir un món millor, però no podem traspasar la línia que delimita la nostra humanitat,

amb les seves febleses i imperfeccions. L'ésser requereix esdevenir, i esdevenir és arribar a ser quelcom millor, o quelcom diferent (pàg. 345).

Com a corol·lari: Posa el teu objectiu en el Cel mentre treballes diligentment aquí, a la Terra. Per tal d'actuar correctament, el criteri seria que l'ésser és millor que el no-ésser. La felicitat és un trajecte, no una meta. L'infern és patir terriblement, sabent que un mateix és la causa d'aquest patiment. Finalment, ens arriben els millors desitjos per a tots. Una salutació fraterna per a tots i totes els qui descobrim el sentit de la nostra vida tot fent camí.

Schopenhauer, en *L'art de ser feliç*, venia a dir el mateix amb un relat més breu. No importa quant de patiment hem hagut de suportar, importa com hem viscut. I això és únicament la nostra decisió.

Teresa LASALA DESCARREGA  
Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull

**Pierre Glaudes,**  
***Léon Bloy, la littérature et la Bible.***  
París: Les Belles Lettres, 2017,  
453 pàg.

Al voltant de la commemoració del centenari de la mort de l'escriptor francès Léon Bloy (1846-1917), el professor de la Sorbona Pierre Glaudes, potser el màxim especialista en la seva obra, ha publicat un extens volum en el qual sintetitza el profund coneixement que ha assolit al llarg de tota una vida acadèmica dedicada a analitzar-la i interpretar-la, així com també a edi-

tar-la. L'obra de Bloy continua sent alhora hermètica i polèmica, sempre al marge de modes, incòmoda i irritant en no poques ocasions, en la seva època i encara avui dia, tal com s'ha demostrat pel rebombori que ha provocat a França la reedició de l'opuscle *La salvació pels jueus* (1892) el 2012, al qual els seus detractors li han retret un antisemitisme implícit. En canvi, en els àmbits culturals peninsulars la recepció de les seves novel·les o dels seus relats, per no dir dels seus impressionants volums de diaris, és mes aviat escassa i parcial, per no dir fragmentària, cosa en principi sorprenent en el món cristià si es prengué en la deguda consideració el paper decisiu del magisteri intel·lectual i religiós de l'autor de *Le médiant ingrat* (1896) en la conversió de Jacques i Raïsa Maritain.

L'assaig que aquí ressenyem intenta mostrar una panoràmica global de la producció literària de Bloy a partir del nucli fonamental del qual dimana tota la seva trajectòria: l'exegesi bíblica. No és el de Bloy un interès científic i historicista per la Bíblia, ans al contrari. Henri de Lubac havia reconegut en les últimes pàgines d'*Histoire et Esprit* (1950) el paper pioner que les obres d'artistes laics com Bloy van jugar en la renovació de la recerca del *sentit espiritual*. Juntament amb Charles Péguy o Paul Claudel, deia Lubac, Léon Bloy, malgrat la injustícia d'algunes de les seves crítiques o la temptació poètica que omplia les llacunes de la seva incompleta formació historiogràfica, hauria contribuït, per la seva condició mateixa d'artista, a enllaçar amb la tradició més autèntica de la lectura bíblica, des d'Orígenes i Cebrià de Cartago fins a Erasme o Joan Lluís Vives.

Un senyal de l'actualitat de la reflexió bloyana és l'esforç de Glaudes per situar l'orientació de les intuïcions fonamentals de l'autor de *Le Désespéré* (1887) en el marc de les categories principals dels estudis post-estructuralistes. Paradoxalment, el «reaccionari» Bloy, en gran mesura un mil·lenarista que resacralitza el buit deixat pel procés de secularització postil·lustrat, converteix l'Es-criptura en el camp d'acció semiòtica on es despleguen un seguit d'estratègies i tàctiques que han caracteritzat posteriorment la crítica antimetafísica de la modernitat, encara que cal reconèixer que els seus atacs s'adrecen en sentits diametralment oposats. Per tot això, no resulta gens estrany que Jorge Luis Borges convertís l'autor francès en un símbol especular d'una ortodòxia heterodoxa en el relat «El espejo de los enigmas», que va formar part del volum de relats *Otras inquisiciones* (1952).

El llibre de Glaudes desenvolupa la seva argumentació en quatre parts. En primer lloc, tracta la comprensió de la relació entre la Bíblia i la Història que Bloy sosté en la seva producció assagística i autobiogràfica. A continuació dedica dos blocs a il·lustrar el simbolisme literari i espiritual que impregna les seves ficcions, d'una banda en forma de novel·les i de l'altra en forma de relats. Finalment resumeix els diàlegs conflictius i aspres que estableix amb alguns dels seus principals interlocutors, com ara Joseph de Maistre, René Chateaubriand, Thomas Carlyle i el seu amic i pintor Henri de Groux, sense que hi tingui cabuda sorprenentment la petjada del seu mestre Barbey d'Aureville. Abans de cloure el volum amb una bibliografia fonamental, que inclou les referències precises de l'obra de

Léon Bloy, Glaudes ofereix un compendi de l'itinerari tant del llibre com de la figura que el protagonitza sota el títol de «Léon Bloy, entre deux solitudes».

Com es pot deduir, el recorregut que traça Glaudes recolza metodològicament en els criteris historiogràfics de la crítica literària. En realitat, l'esquelet de la seva recerca es construeix sobre la distinció aristotèlica entre *història* i *poesia*, la qual l'encoratja a establir els ponts *simbòlics* que uneixen l'una i l'altra en les obres de Bloy i que de fet la constitueixen en un sentit *transcendental*. Com Glaudes s'encarrega d'assenyalar en el pròleg, «à ses yeux [de Bloy], les faits historiques constituent le lexique d'un Texte divin qui n'est jamais qu'un prolongement de la Bible», de manera que les seves aproximacions, per més incongruents que semblin a primera vista, «font de l'histoire une sorte de fiction transcendente et l'appartenent à un roman divin» (pàg. 12-13). La indagació de Bloy unifica, doncs, la universalitat de la poesia, la xifra més alta de la qual és la Bíblia, i la particularitat de la història, regida pel símbol de la Caiguda, en una concepció hermenèutica global que persegueix el sentit definitiu i últim, escatològic, de la *realitat*. En conseqüència, essent alhora històrica i estètica, aquesta realitat només pot ser presentada en els termes formals i pragmàtics d'una *escriptura* total, la qual assetja, barreja i trenca els límits dels estils i dels gèneres literaris.

Aquest punt de partida permet entendre llavors l'organització de les quatre parts de l'assaig de Glaudes mitjançant un esquema de distribució binària que ha de tenir en compte indistintament qualsevol dels seus

dos pols fundacionals. La primera part, la qual conté el nucli teòric fonamental de tota l'exposició, planteja la dualitat inherent a la presa de posició antimoderna de Bloy mostrant la relació entre la Història i la Bíblia en les seves obres *no* fictionals per mitjà de la interpretació imaginària que fa de les principals fites periodològiques: l'Edat Mitjana, la Revolució, la Tercera República i la Gran Guerra. S'hi detecten i s'hi observen les preocupacions i les intuïcions bloyanes, polítiques i espirituals, mitjançant l'elecció i l'ús de gèneres historiogràfics com ara la biografia, el diarisme, la ressenya periodística o l'hagiografia. Joana d'Arc, Napoleó, la Verge de la Salette o l'Apocalipsi bèl·lic no encarnen només fets històrics, sinó que articulen figurativament un Text últim que excedeix, gràcies al poder amagat, gairebé sostret, de l'Esperit, la literalitat semiòtica de qualsevol de les seves referències. Allò real és llenguatge, sí, perquè la Paraula s'ha fet escriptura en qualsevol esdeveniment, el més elevat o el més ínfim, però mai no ha deixat de desplegar-se i continua fent-ho. D'aquí la base mil·lenarista que atribuïem suara al pensament de Bloy, ja que, en cada obra literària, «la Bible peut donc avoir des prolongements: c'est un texte inachevé, dont la composition sérielle –une succession de livres– laisse ouverte la possibilité d'un nouvel Évangile qui serait celui des temps eschatologiques» (pàg. 36).

La segona i la tercera part canvien del registre de la història al de la ficció. La narrativa continua sent el principi arquitectònic de la visió bloyana de l'existència humana, però el seu món novel·lístic es construeix d'una manera més intensa sobre

l'experimentació estilística i genèrica. En la primera part Glaudes havia anticipat l'eix d'aquesta interpretació ressaltant el paper de la premsa en l'organització textual de les entrades dels diaris de Bloy, d'una banda sota el principi d'una poètica de la citació, i d'altra banda sobre els contrastos antitètics –paradoxals, segons Glaudes– entre la burla i la grandesa. Aquesta articulació dels nivells estilístics i temàtics que caracteritzen la singularitat creadora de Bloy és posada a prova en *Le Désespéré*, la novel·la en clau que representaria el cim d'una literatura de la desesperació que, segons Glaudes, «est indissociable de cette thématique du travestissement, que souligne, au plan stylistique, l'impossible résorption du grotesque dans le sublime» (pàg. 174).

L'opció hermenèutica escollida per Glaudes el porta a insistir en les relacions hipertextuals, tot i que intenta també fer-se ressò dels principis compositius que regeixen el dinamisme pragmàtic de la imaginació de Bloy. Comptat i debatut, Glaudes treu el màxim rendiment de models com el de Gérard Genette o el de Jean-Marie Schaeffer, encara que es limita a tocar tangencialment la capacitat explicativa de la teoria de Mikhaïl Bakhtín sobre la novel·la. Això és evident en les seves anàlisis de la producció ficcional de Bloy, en la mesura que hi adverteix l'entrecruament de tot un seguit de gèneres, com ara la sàtira, la paràbola, la llegenda, l'anècdota i fins i tot el relat apològic, que la situa en el llinar on s'entrecruen les grans dominants semàntiques del patetisme, el didactisme i el riure. Mai en Bloy a l'humorisme li manca un to sarcàstic i furiós i a la visió de l'abjecció social un alè d'innocència i puresa irreductible,



tal com es manifesta d'una manera singular en el volum de relats de la guerra de 1870 *Sueur de sang* (1893), en el qual, segons Glaudes, es possible veure-hi tant una «farsa sacrílega» com una «*plasenterie transcendental*» (pàg. 230).

Així, en especial quan se seleccionen alguns relats de les *Histoires désobligeantes*, la perspiciàcia de Glaudes resplendeix en l'anàlisi estructural dels motius –alguns de tan fonamentals com el dels diners–, però s'hi troba a faltar una reflexió ulterior que permeti endinsar-se en la capacitat de l'estil de Bloy i en la seva força creadora per copsar *imaginàriament* les contradiccions socials i espirituals del *fin de siècle*. Més enllà del recurs a la paròdia i la sàtira com a procediments retòrics, un lector de Glaudes pot preguntar-se legítimament com Bloy les vivifica pragmàticament i no tan sols temàticament en l'horitzó de la literatura bíblica. A fi de ressaltar la naturalesa creadora i intersubjectiva d'aquesta relació textual, hauria estat convenient una anàlisi detallada de *La femme pauvre* (1897) que complementés la de *Le Désespéré* en el pla d'una economia *simbòlica* –i literària– de la salvació.

La quarta part serveix bàsicament per aclarir i matisar la fisionomia de la formació autodidacta de Léon Bloy, en relació amb els trets fonamentals que han guiat l'argumentació precedent de tot el llibre. La singularitat de la figura de Bloy emergeix d'un context romàntic en el qual el paper de la Història està associat a les forces visionàries de la Paraula poètica, a través d'uns símbols nuclears que s'arrelen a l'experiència decisiva de la Revolució i la desaparició d'un ordre tant social i polític

como estètic, el qual implica en l'obra de Bloy una dimensió sobrenatural sobre la qual es fonamenten les objeccions a Chateaubriand o Carlyle.

Pamfletari, solitari absolut, la imatge de Léon Bloy ha semblat associada a la d'un estrofolari anarquista escatològic. Desfent tòpics, l'obra de Pierre Glaudes aconsegueix presentar les seves paradoxes com l'expressió més radical d'un compromís ètic que fa de l'escriptura –i de la Bíblia com la seva figura màxima– el lloc simbòlic que assumeix i carrega sobre la seva esquena els paranys del nihilisme modern envers l'expectació d'una revelació *encara* absent.

Armando PEGO PUIGBÓ  
SGR Filosofia i Cultura  
Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull



## LLIBRES REBUTS

**Anthony Kenny, *La filosofía contemporánea. Una nueva historia de la filosofía occidental. Vol. 4.***

Madrid: Tecnos, 2018, 432 pàg.

En aquest nou volum de la seva història de la filosofia occidental, l'autor estudia l'època contemporània. D'una banda, perfila el marc sociocultural dels dos darrers segles i la trajectòria dels seus noms més rellevants, i de l'altra, dissectiona el llegat intel·lectual de les diverses escoles, des de la lògica a la teologia natural. La present edició inclou quatre apartats inèdits en la versió anglesa, dedicats a Henri Bergson, l'Escola de Frankfurt i Jürgen Habermas per duplicat.

**Leslie Stevenson, David L. Haberman, Peter Matthews Wright i Charlotte Witt, *Trece teorías de la naturaleza humana.***

Madrid: Cátedra, 2018, 432 pàg.

Aquesta nova edició condensa l'essència d'antigues tradicions sobre la naturalesa humana, com ara el Confucianisme, l'Hinduisme i l'Antic i el Nou Testament, amb les teories de Plató, Kant, Marx, Sartre o el darwinisme. Cada teoria és examinada des de quatre punts de vista: la naturalesa de l'univers, la naturalesa de la humanitat, el diagnòstic dels seus mals i els remeis per a aquests problemes.

**David Edmonds (ed.), *Los filósofos miran hacia el mundo.***

Madrid: Cátedra, 2018, 308 pàg.

Subtitulat *62 problemas de ética práctica*, aquest volum recull un ampli ventall de contribucions de filòsofs que tracten qüestions polèmiques de manera concisa i compromesa. El control i el tràfic d'armes, l'avortament, l'eutanàsia, l'odi dels *hooligans* pels rivals de llurs equips, el respecte als animals, la prostitució, etc. reben una mirada assagística que fa replantejar els judicis que diàriament emetem.

**Helena Béjar, *Felicidad. La salvación moderna.***

Madrid: Tecnos, 2018, 152 pàg.

El mandat de ser feliços comença a principis del segle XX, quan neix l'autoajuda. Les emocions «negatives» són condemnades i es promet suport per reeducar la ment mitjançant un pensament «positiu». L'autora analitza l'origen i el desenvolupament d'aquest ideal modern. Des de la Il·lustració, el concepte de felicitat ha buscat superar qualsevol

limitació. L'estudi crític de l'autoajuda es pregunta si la persecució de la felicitat no és una tasca condemnada al fracàs.

**Lee McIntyre, *Posverdad*.**

Madrid: Cátedra, 2018, 192 pàg.

Aquest llibre es planteja com és possible que ens trobem en una situació en la qual els fets alternatius substitueixin els fets genuïns i els sentiments tinguin més pes que les evidències. L'autor fa remuntar l'origen d'aquest fenomen als anys cinquanta, quan es va traçar el full de ruta del que podem anomenar *negacionisme científic*. S'estudien també els biaixos cognitius i de confirmació que fomenten la credulitat pública, així como la subordinació de l'ètica periodística a la política.

**Josefina Goberna-Tricas i Margarita Boladeras (coords.),  
«Violencia obstétrica» y el debate actual sobre la atención  
al nacimiento.**

Madrid: Tecnos, 2018, 188 pàg.

Durant els darrers anys s'ha estès l'expressió «violència obstètrica» per designar una forma de violència de gènere en el món sanitari. Llevadores, obstetres, juristes, filòsofes, sociòlogues, pedagogues i antropòlogues reflexionen en aquest volum a fi de contribuir a millorar l'atenció i la relació assistencial. El naixement dels fills és un moment altament significatiu en la vida de les persones i cal evitar intervencions negatives que afectin llur salut física, psicològica i emocional.

**Pedro M. Sasia (coord.), *La perspectiva ética*.**

Madrid: Tecnos, 2018, 212 pàg.

L'objectiu d'aquest volum col·lectiu, que presenta el treball de l'equip d'investigadors del Centre d'Ètica Aplicada de la Universitat de Deusto, pretén analitzar l'equilibri i les necessàries subordinacions entre marcs normatius universalitzables de justícia i aspiracions individuals de benestar, així com definir els reptes ètics en les nostres societats o plantejar la possibilitat d'ensenyar i aprendre ètica avui.

**Mercedes Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina*.**

Madrid: Cátedra, 2018, 174 pàg.

En una línia que segueix el camí metodològic de Michel Foucault, aquest assaig observa el desplegament dels cossos en el sistema economicopolític capitalista des del segle XVI

fins a l'actualitat, a través de diverses institucions (família, medicina, esglésies) i de les pràctiques socials com la prostitució, l'escola i la guerra. Per a l'autora, la irrupció de la *multitud dona* a partir dels anys setanta produeix el que ara s'anomena crisi del capitalisme.

**Owen Holland i Piero, *Crítica literaria. Una guia il·lustrada.***

Madrid: Tecnos, 2018, 192 pàg.

Aquest llibre exposa la història de la crítica literària des de la Grècia clàssica fins a l'ecocrítica, els estudis postcolonials i els estudis de gènere. El text d'Owen Holland va acompanyat de les il·lustracions de Piero a fi de oferir al lector una introducció accessible i agradable a la riquesa d'enfocaments i d'eines per afrontar l'anàlisi d'un text literari.

**Cathia Jenainati i Judy Groves, *Feminismo. Una guia il·lustrada.***

Madrid: Tecnos, 2018, 188 pàg.

Aquest volum presenta de manera general les idees fonamentals, tant socials com polítiques i literàries, que han format el pensament contemporani sobre l'estatus de les dones en el nostre món. Ofereix també una aproximació a la trajectòria de personalitats excepcionals que han desafiat i treballat pel canvi de tradicions, costums socials i lleis.

**Bernard de Mandeville, *Antologia.***

Madrid: Tecnos, 2018, 176 pàg.

Aquesta selecció de textos editada per Julio Seoane presenta un tast del nucli del pensament del filòsof holandès del segle XVII que ressalta l'egoisme com a motor històric de la societat, la política i la cultura, per mitjà de conceptes com la mà invisible, l'argúcia de la raó o la noció moderna de mercat.

**Robert Caner-Liese, *El primer romanticisme alemany. Friedrich Schlegel i Novalis.***

Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2018, 232 pàg.

Aquest llibre presenta el pensament de Schlegel i de Novalis des de dues perspectives complementàries: d'una banda, com a resposta a les preguntes plantejades per la filosofia transcendental kantiana; de l'altra, malgrat expressar-se de forma aforística, llurs obres tracten de manera sistemàtica la proposta d'un nou art i d'una nova mitologia per contribuir als moviments revolucionaris del seu temps.

**Miguel Morey, *Vida de Nietzsche.***

Madrid: Alianza Editorial, 2018, 456 pàg.

---

Aquesta biografia s'aprofita de la major contextualització que ha experimentat l'obra de Nietzsche en els darrers trenta anys, la qual ha possibilitat que l'autor hagi pogut elaborar mitjançant un seguit d'estampes heterogènies la vida de l'«escriptor» com a introducció a la lectura i al pensament nietzscheà, més enllà de les interpretacions que la seva figura inactual ha patit després de 1930.

# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 20/2

Any 2018

## Articles / Articles

- Lluís Nicolau d'Olwer i l'«humanisme cristià» de Pere Abelard** 5  
*Lluís Nicolau d'Olwer and Peter Abelard's "Christian Humanism"*  
Jaume Mensa i Valls
- Le sens brisé. Lecture de l'*Œdipe roi* de Sophocle** 25  
*The broken sense. Reading on Sophocles' Oedipus King*  
Antonio Valentini
- El nacimiento de la Retórica Moderna a través de Cipriano Suárez (1524-1593)** 45  
*The Birth of the Modern Rhetoric through Cipriano Suárez (1524-1593)*  
Magdalena Bosch Rabell  
Xavier Baró Queralt
- W. K. Clifford and William James on Doxastic Norms** 61  
Alberto Oya
- Reflexiones en torno a las tradiciones axiológicas: Claves para vivir adecuadamente los valores** 79  
*Reflections on axiological traditions: The keys to truly living one's values*  
Miguel Llofríu

## Comentari bibliogràfic / Bibliographic commentary

- Roberto Navarrete Alonso, *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt.*** 99  
Carles Llinàs

## Ressenyes / Reviews

- Timothy Snyder, *Sobre la tiranía. 20 lliçons que hem d'aprendre del segle XX.*** 107  
Anna Blanché



<b>Pere Lluís Font, <i>Filosofia de la religió. Sis assaigs i una nota.</i></b>	<b>110</b>
Teresa Lasala Descarrega	
<b>Joan Garcia del Muro, <i>Good bye, veritat. Una aproximació a la postveritat.</i></b>	<b>113</b>
Joan Albert Vicens	
<b>Llibres rebuts / Books received</b>	<b>119</b>
<b>Índex anterior / Previous Index</b>	<b>125</b>
<b>Normes de publicació / Guideline for contributors</b>	<b>127</b>

## NORMES DE PUBLICACIÓ

· *Comprendre* és una revista de caràcter científic i de recerca que es publica dues vegades a l'any i que està oberta a treballs que tractin els àmbits clàssics de la filosofia: metafísica, epistemologia, lògica, ètica, filosofia de la ciència i de la natura, antropologia, història de la filosofia, filosofia de la religió, estètica, etc. Està dirigida a un públic universitari interessat pel debat filosòfic i humanístic actual.

· *Comprendre* accepta tres tipus de treballs: articles, notes crítiques i recensions. Els articles i les notes crítiques han de ser originals i inèdits i han d'estar escrits en català o en les principals llengües europees. Només s'admetran recensions en català.

· Cal enviar a l'adreça electrònica de la revista ([comprendre@filosofia.url.edu](mailto:comprendre@filosofia.url.edu)) un fitxer preferentment en format Word. Els articles no sobrepassaran les 10.000 paraules (notes i bibliografia incloses), mentre que l'extensió màxima de les notes i de les recensions serà de 6.000 i 2.500 paraules, respectivament.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 12, interlineat 1,5.

· Cal incloure-hi un resum en la llengua del treball i en anglès (*abstract*), d'unes deu línies, destacant-hi, a més, les paraules clau en ambdós idiomes.

· Les anotacions a peu de pàgina es numeraran correlativament. Les referències bibliogràfiques es poden presentar també al final del text, sempre per ordre alfabètic d'autors.

Es recomana seguir les següents normes d'estil en totes les citacions.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 10, interlineat senzill.

a) per als llibres:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta), *Títol* (en cursiva). Lloc d'edició: Editorial, any.

Exemple:

R. DESCARTES, *El discurs del mètode*. Traducció i edició a cura de P. L. Font. Barcelona: Edicions 62, 1999.

b) per als articles de revista:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta) «Títol de l'article». *Nom de la publicació periòdica* (en cursiva) [Lloc d'edició], 000 (número), 0000 (any), p. 00-00.

Exemple:

C. LINÍAS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, p. 159-189.

· Les dades personals i acadèmiques de l'autor s'han de presentar en un fitxer a part. Han de constar-hi nom i cognoms, la institució de procedència i una adreça electrònica vigent.

· *Comprendre* segueix els criteris de conducta ètica per a la publicació dels articles i les notes crítiques. Per això requereix que els /les autors/ autores adjuntin un compromís signat de compliment de bones pràctiques juntament amb els seus manuscrits. N'està disponible un model a la web de la revista.

· Els originals rebuts, siguin articles siguin notes, se sotmetran anònimament a l'informe de dos especialistes externs designats pel Consell de Redacció, el qual es reserva el dret de publicació. Es comunicarà raonadament als autors l'acceptació o el rebuig del seus treballs en el termini màxim de sis mesos.

- *Instruccions als avaluadors*: s'avaluaran l'originalitat, el rigor acadèmic i la metodologia, la bibliografia i l'estil de l'article, abans de procedir a recomanar-ne o no la publicació o a sol·licitar-ne modificacions.



## GUIDELINE FOR CONTRIBUTORS

- *Comprendre* is a scientific review which publishes two issues a year. It is opened to contributions on the classic fields of philosophy: metaphysics, epistemology, logical, ethics, philosophy of science, anthropology, history of philosophy, philosophy of religions, aesthetics, etc. It is addressed to an academic audience interested in the current philosophical and humanistic debates.
- *Comprendre* accepts three types of contributions: articles, critical notes and short reviews. Only original manuscripts not published previously and written in Catalan or in the main European languages (English, Spanish, French, German, Portuguese and Italian) will be considered for publication. Book reviews will be written only in Catalan.
- Contributions will be submitted electronically ([comprendre@filosofia.url.edu](mailto:comprendre@filosofia.url.edu)) in a Word format file. Articles should not exceed 10000 words (including notes and bibliography). Critical notes should not exceed 6000 words. Short reviews should not exceed 2500 words.

Type of letter: *Times New Roman*, body 12, space 1,5.

- The title, an abstract, over ten lines, and the key words in both the original language and English must be added at the beginning of the contributions
- Citations in footnotes will be numbered continuously. Bibliographical references can be placed in a final Work Citations section, always in alphabetical order by authors.

The next guidelines are recommended to be followed in all the citations.

Type of letter: *Times New Roman*, body 10, space 1.

a) For Books:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), *Title* (italics). Place of edition: Publisher, year.

Example:

I. KANT, *Critique of pure reason*. Translated by Paul Guyer & Allan Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

b) For Articles:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), «Title of the article». *Name of the periodical publication* (italics) [Place of edition], 000 (number), 0000 (year), pp. 00-00.

Example:

C. LLINÀS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Liedenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, pp. 159-189.

- Personal and Academic affiliation should be included in a cover sheet, containing an operative electronic address.
- *Comprendre* follows the Code of Conduct for Publication Ethics in the case of articles and critical reviews. Authors are required to attach a contributor's form with the manuscript. A model is available in its web.
- Contributions will be submitted to an external blind review process. The right of publication is reserved to the Editorial Board. The author will receive a response in six months. The acceptance or the refusal will be reasoned.
- *Guidelines for evaluators*: before being recommended to be published or not, or even to be modified, the articles will be evaluated according to the following items: originality, academic rigueur and methodology, bibliography and correct style.



# Estadístiques de COMPRENDRE

(Revista catalana de filosofia)

	2011		2012		2013		2014		2015		2016		2017	
		%		%		%		%		%		%		%
<b>Articles rebuts</b>	17		12		17		18		7		19		22	
<b>Articles acceptats</b>	13	76%	8	67%	14	82%	13	72%	5	71%	13	68%	15	68%
<b>Articles rebutjats</b>	4	24%	4	33%	3	18%	5	28%	2	29%	6	32%	7	32%
<b>Articles d'Espanya</b>	11	65%	7	58%	11	65%	12	67%	7	100%	10	53%	16	73%
<b>Articles d'Itàlia</b>	3	18%	2	17%	4	24%	2	11%			4	21%		
<b>Articles de França</b>											2	11%		
<b>Articles del Regne Unit</b>			1	8%										
<b>Articles de l'Argentina</b>	1	6%			1	6%								
<b>Articles d'Alemanya</b>	1	6%												
<b>Articles del Japó</b>	1	6%												
<b>Articles de Portugal</b>			2	17%									2	9%
<b>Articles de Xile</b>					1	6%								
<b>Articles de Mèxic</b>							1	6%			1	5%	1	5%
<b>Articles de Colòmbia</b>							2	11%			1	5%		
<b>Articles de Rússia</b>							1	6%					1	5%
<b>Articles de l'Índia</b>											1	5%	2	9%





# Herder Editorial

Novedad

## El mal y la gracia La religión natural de Kant

Leonardo Rodríguez Duplá



### El mal y la gracia

La religión natural de Kant

Leonardo Rodríguez Duplá

Biblioteca Herder

**Durante mucho tiempo, la religión natural kantiana ha sido vista con suspicacia por los estudiosos de su obra. En particular, su teoría del mal radical y la concepción de la gracia han sido ampliamente objetadas. El propósito de esta obra es mostrar la coherencia interna de la religión natural y su encaje armónico en el proyecto crítico kantiano.**

Kant publicó, en 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, su escrito más importante sobre filosofía de la religión. En esta obra exponía sus ideas sobre la «religión natural», la única doctrina religiosa en que se puede usar la razón en sí misma, sin apelar a la autoridad de la revelación.

El método elegido por Kant consiste en averiguar en qué medida los contenidos dogmáticos del cristianismo y las enseñanzas de la Biblia pueden ser reconstruidos y asumidos por la razón autónoma. Procediendo de este modo, Kant llegará a proponer dobletes racionales de muchos de los contenidos de la religión positiva sometidos a examen.

264 páginas

14,1 × 21,6 cm

ISBN: 978-84-254-4170-7

Precio c/ IVA: 19,80 €



Herder Editorial

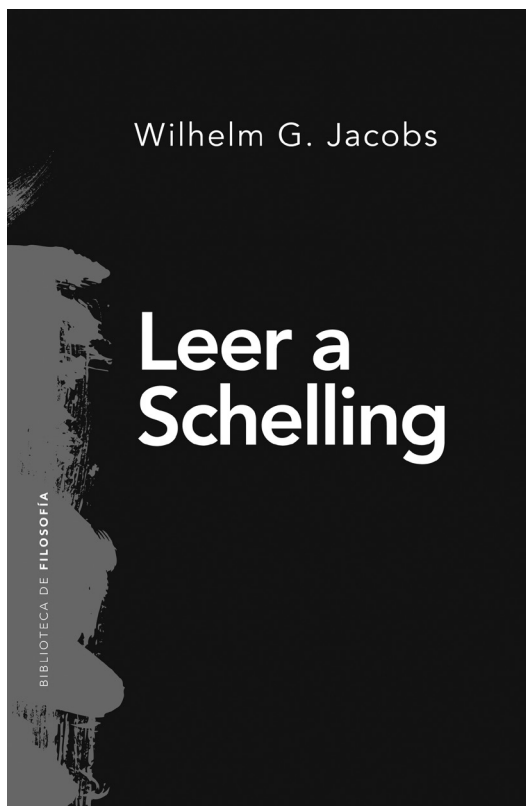
Herder Editorial S.L.  
Provenza, 388  
08025 Barcelona, España  
Telf.: +34 934762626  
[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# Herder Editorial

Novedad

## Leer a Schelling

Wilhelm G. Jacobs



192 páginas

14,1 × 21,6 cm

ISBN: 978-84-254-3930-8

Precio c/ IVA: 17,80 €

***Leer a Schelling* ofrece una idea central de la obra del idealista alemán para trazar cierta unidad a través de la diversidad aparente de su obra. Asimismo, recoge los grandes hitos del pensamiento de Schelling con el objetivo de mejorar y conocer mejor la comprensión de su trabajo.**

Esta introducción es un hilo de Ariadna para poder recorrer la compleja y prolífica trayectoria filosófica de Schelling. Este núcleo principal tiene que ver con el Schelling «filósofo de la libertad» que se ha redescubierto y puesto de manifiesto en los últimos tiempos, especialmente gracias al estudio crítico y especializado que ha reavivado la Edición histórico-crítica de las obras completas de Schelling, de la que el autor de este libro, Wilhem G. Jacobs, es coeditor.

Experimentar la necesidad de volver a leer a Schelling a la luz de estos hallazgos, y la posibilidad de hacerlo teniendo a mano conceptos claves que permitan entender la coherencia de su trayectoria filosófica son, por sí mismas, razones suficientes para leer este texto. *Leer a Schelling* nos llevará a despertar el deseo de querer volver a dialogar con este filósofo, así como a entender por qué atrae tan fuertemente la atención de los investigadores en los últimos tiempos.



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.  
Provenza, 388  
08025 Barcelona, España  
Telf.: +34 934762626  
[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)