

COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Director

Armando Pego Puigbó
Universitat Ramon Llull

Consell de redacció

Mauricio Beuchot
Universidad Nacional Autónoma de México
Miguel García-Baró
Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
Elisabet Golobardes
Universitat Ramon Llull
Alejandro Llano
Universidad de Navarra
Carles Llinàs
Universitat Ramon Llull
Elena Postigo
Universidad Francisco de Vitoria
Ignasi Roviró
Ateneu Universitari Sant Pacià
Conrad Vilanou
Universitat de Barcelona

Consell científic

Gabriel Amengual
Universitat de les Illes Balears
Antoni Bosch Veciana
Universitat Ramon Llull
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
Campus La Salle Barcelona
Facultat de Filosofia
Universitat Ramon Llull
C/ Sant Joan de La Salle, 42 - 08022 Barcelona
Tel. (00) - 34 - 932902044
comprendre@salle.url.edu
<https://salle.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

© Facultat de Filosofia - URL i Herder.

La revista COMPRENDE es publica en accés obert sota la llicència Creative Commons Reconeixement-NoComercial-CompartirIgual (by-nc-sa)

COMPRENDE 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. COMPRENDE ha estat seleccionada per Elsevier a fi de ser indexada a SCOPUS des de desembre de 2015

Maquetació: Fotoletra, SA

Coberta: Michel Tofahrn
Impressió: Fotoletra, SA
Dipòsit legal: B-31.512-2012
ISSN: 1139-9759
ISSN electrònic: 2385-5002



COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 25/1

Any 2023

Editorial

5

Armando Pego Puigbó

Articles / Articles

La Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz (1906-1908) 7

The Catalan Foundation of Philosophy of Diego Ruiz (1906-1908)

Max Pérez Muñoz

Rappresentare la Modernità: Aura, choc e allegoria nello sguardo del Flâneur 29

Representing Modernity: Aura, shock and allegory in the Flâneur's gaze

Antonio Valentini

Dos textos religiosos escritos por Simone Weil al final de su vida 49

Two religious texts written by Simone Weil at the end of her life

Carmen Herrando

Pruebas de la inexistencia del infinito actual 71

Proofs of the non-existence of the actual infinity

Alejandro Sanvisens Herreros

Relativismo epistémico: cuatro objeciones, cuatro respuestas 93

Epistemic relativism: four objections, four responses

Rodrigo Laera

Nota crítica / Critical reviews

El Cristianismo en la reflexión judía sobre la salvación 113

The Christianity in the jewish reflection on the salvation

Catherine Chalier

Ressenyes / Reviews

Juan Antonio Sánchez, Antonio Machado y Kant 125

Armando Pego Puigbó

Agustín Moreno Fernández, <i>Vida, orfandad y misterio. Invitación filosófica pospandémica</i>	129
Joan Cabó Rodríguez	
Karl Reinhardt, <i>Los mitos de Platón</i>	132
Carles Llinàs Puente	
Armando Pego Puigbó, <i>Poética del monasterio</i>	137
Rubén García Cruz	
Llibres rebuts / Books received	143
Índex anterior / Previous Index	149
Normes de publicació / Guideline for contributors	151

Armando PEGO PUIGBÓ

25 anys de *COMPRENDRE*, ara a La Salle – Universitat Ramon Llull

COMPRENDRE (*Revista Catalana de Filosofia*) entoma una nova etapa coincidint amb l'inici de la celebració del 25è aniversari de la seva creació. Des del mes de setembre de 2022 la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, la seva editora, s'ha incorporat com a nou centre de La Salle Campus Barcelona. *COMPRENDRE* continuarà publicant-se i oferint el seu servei a la comunitat acadèmica internacional sota un patrocini alhora renovat i continuador, rebut amb entusiasme i amb la voluntat de mantenir com fins ara la col·laboració tan fecunda amb Herder Editorial.

Impulsada en els seus orígens pel P. Josep M. Coll i d'Alemanys, sj (1934-2017), aleshores degà de la Facultat de Filosofia, la nostra revista es va convertir ràpidament en una referència en el món acadèmic de llengua catalana. Sota la direcció del Dr. Josep Monserrat, entre el 1999 i el 2005, adquirí els trets fonamentals que n'han caracteritzat la identitat: el rigor acadèmic, la concepció liberal dels estudis filosòfics i la cura per atendre a la difusió de la filosofia catalana i en català, tal com ho demostren les traduccions de textos clàssics de Ludwig Wittgenstein o Martin Heidegger en aquells primers anys.

Essent-ne director el Dr. Ignasi Roviró, des del 2006 al 2010, aquesta línia es mantingué, obrint-se a realitzar alguns monogràfics en els quals apareguessin igualment traduïdes les col·laboracions d'autors d'institucions estrangeres, com el que es dedicà a la fenomenologia francesa, amb articles de Jean-Luc Marion, Jocelyn Benoist o Jean-François Courtine.

A partir del 2011 *COMPRENDRE* ha continuat avançant tot reorientant els seus objectius fundacionals. Ha volgut respondre a les noves exigències de qualitat acadèmica que s'han imposat en l'àmbit de les publicacions científiques. D'una banda, com s'ha esmentat, el conveni de coedició amb Herder Editorial ha permès actualitzar i innovar en la presentació formal de la revista, amb la inclusió dels articles en les seves llengües originals. No obstant això, s'ha procurat de continuar donant prioritat a articles escrits en català. D'altra banda, el desplegament d'una política editorial que ha fet habitual l'aparició de números monogràfics, entre altres temes, al voltant de filosofia, ciència i natura (2014) o del pensament religiós rus en el segle XX (2015), fins als homenatges a Ramon Llull després del centenari de la seva mort (2019) o a Simone Weil (2020), ha acabat d'aconseguir que *COMPRENDRE* s'hagi situat amb normalitat en els estàndards científics de les revistes nacionals i internacionals. L'obtenció del Segell

de Qualitat FECYT en successives convocatòries des del 2014, la seva presència al Carhus + de l'AGAUR i, molt especialment, la seva inclusió en bases de dades com ara les d'ERIH + i SCOPUS mostren els fruits d'una feina constant i il·lusionada, malgrat les limitacions humanes i institucionals que experimenten les institucions petites.

Seria injust no esmentar en els èxits d'aquesta trajectòria l'aportació fonamental dels seus diversos secretaris de redacció (Marc Pepiol, Anna Pilar Ortín, Miquel Seguró, Rubén García Cruz i Joan Cabó), així com el suport i el compromís del Consell de Redacció en les diverses etapes de l'itinerari descrit breument en els paràgrafs anteriors.

Obrim, doncs, una nova etapa que intentarà adaptar-se al nou entorn ple d'oportunitats de La Salle – Universitat Ramon Llull, sense deixar d'oferir tant les respostes com les preguntes necessàries a les noves dinàmiques polítiques i socials amb les quals el món acadèmic ha d'interactuar. El Consell de Redacció s'amplia amb la incorporació de dues investigadores de prestigi, com són la Dra. Elisabet Golobardes i la Dra. Elena Postigo, per tal de donar cabuda a una nova línia que desitgem que passi a formar part habitual de les recerques publicades en els nostres números: ciència, tecnologia i reptes bioètics. Estan en preparació nous monogràfics dedicats a l'antropologia i a l'ètica. I, per descomptat, celebrarem aviat també els 25 anys de l'aparició del primer volum de *COMPRENDRE*.

Mentrestant ens adrecem als nostres lectors, que són en darrer terme els qui han sostingut amb el seu interès la nostra tasca, per presentar aquest primer número del volum 25, amb un seguit de contribucions que lliguen la continuïtat del nostre projecte entre els seus temes clàssics i els nous camps de recerca. Max Pérez ens presenta la història de la Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz (1906-1908). Antonio Valentini reflexiona des de noves perspectives al voltant dels conceptes d'aura i de *flâneur* entre Charles Baudelaire i Walter Benjamin. Carmen Herrando retorna a dos textos últims de Simone Weil per abordar qüestions essencials de la fe catòlica, com, per exemple, el sagrament de l'Eucaristia. Els dos últims articles se centren en l'àmbit de la ciència i l'epistemologia. Alejandro Sanvisens proposa una defensa moderada de la posició constructivista en matemàtiques i filosofia sobre el tema de l'infinit, mentre que Rodrigo Laera intenta oferir quatre respostes a quatre objeccions sobre el model del relativisme epistèmic. Finalment, també tenim la satisfacció de publicar la nota crítica que Catherine Chalièr dedica a la qüestió del cristianisme dins de la reflexió jueva sobre la salvació, coincidint amb la celebració del centenari de la publicació de *L'estrella de la redempció* de Franz Rosenzweig.

Bona lectura i per molts anys!

Armando PEGO PUIGBÓ
Director de *COMPRENDRE*

Max PÉREZ MUÑOZ

Càtedra Ferrater Mora,

Universitat de Girona

maxperez2029@gmail.com

N.º ORCID: 0000-0002-6178-8247

DOI: 10.34810/comprendrev25n1id414065

Article rebut: 15/09/2021

Article aprovat: 07/02/2022

Resum

Diego Ruiz Rodríguez (1881-1959) és avui un filòsof desconegut. Ben poc s'ha escrit sobre el seu pensament, i no gaire més sobre la seva vida. No obstant això, ha estat una personalitat important per a la filosofia als Països Catalans, i també va tenir el seu paper en la construcció d'una filosofia nacional catalana, com a fundador de la primera institució estrictament filosòfica del país: la Fundació Catalana de Filosofia. En aquesta entitat van col·laborar-hi activament notables personatges de la intel·lectualitat catalana, com ara Manuel de Montoliu, Lluís Nicolau i d'Olwer, Josep Farran i Mayoral i Eladi Homs i Oller. Igualment, va comptar amb Adolfo Bonilla y San Martín.

Paraules clau: Diego Ruiz, història de la filosofia als Països Catalans, Ramon Llull, catalanisme.

The Catalan Foundation of Philosophy of Diego Ruiz (1906-1908)

Abstract

Today, Diego Ruiz Rodríguez (1881-1959) is an almost unknown philosopher. Neither his thought nor his life have been thoroughly studied. However, he had an important role in the development of Catalan national philosophy, as the founder of the first institution strictly devoted to philosophy in Catalonia: the *Fundació Catalana de Filosofia*. This institution counted with the contribution of several important Catalan intellectuals, such as Manuel de Montoliu, Lluís Nicolau i d'Olwer, Josep Farran i Mayoral and Eladi Homs i Oller, as well as the Spanish intellectual Adolfo Bonilla y San Martín.

Key words: Diego Ruiz, History of philosophy in Catalonia, Ramon Llull, Catalanism.

1. Diego Ruiz abans de la Fundació

D'origen malagueny, Diego Ruiz va instal·lar-se de ben jove a Barcelona amb la seva família. Probablement, entre els anys 1894 i 1895, quan tan sols tenia 14 anys.¹ Després d'una carrera universitària brillant en l'àmbit dels estudis mèdics, l'any 1902 guanya una beca per estudiar a Bolonya. Allà va aprofitar per estudiar filosofia i confeccionar el seu futur sistema de filosofia, la *Clavis Methodica*, sota el contacte i la influència del premi Nobel de literatura Giossè Carducci.² El curs 1904-1905 va traslladar-se a París, on va estudiar amb Émile Boutroux, catedràtic d'història de la filosofia a la Sorbona i un dels màxims representants del que posteriorment s'ha anomenat el «positivisme espiritualista». Precisament en aquesta estada va ser quan «anava bastint el seu sistema filosòfic», tal com relata Carles Rahola en la nota biogràfica que va dedicar a Ruiz l'any 1926.³

El mateix any 1905, Ruiz va retornar a Espanya. Va passar una temporada a Madrid i, més tard, va instal·lar-se novament a Barcelona. Tal com afirma Joaquim Jubert, aquest retorn a Catalunya «té un sol i clar objectiu: convertir-se en un intel·lectual de renom, publicant incansablement i participant en les més afamades tertúlies de Barcelona (com, per exemple, les del Lyon d'Or, les del grup de L'Avenç i les de l'Ateneu Barcelonès)».⁴ No debades, el mateix any Ruiz va publicar el pilar fonamental del seu sistema filosòfic, el llibre titulat *Genealogía de los símbolos*, en dos volums, que, segons recull Rahola, «va merèixer atenció i lloança d'homes com Menéndez i Pelayo i Dorado Montero».⁵ L'any següent, el 1906, amb 25 anys, Ruiz va publicar tres llibres més de filosofia que corresponien, cadascun, a una part del seu sistema: la *Teoría del acto entusiasta*, a l'ètica; *Jesús como voluntad*, a la religió, i finalment, *Llull, maestro de definiciones*, a la lògica. És en aquesta darrera obra, que es vincula explícitament amb el pensament lul·lià, i en la polèmica que va generar a la premsa, on trobem els orígens de la Fundació Catalana de Filosofia.

2. Orígens de la Fundació

El gener de l'any 1906, Diego Ruiz començava a fer campanya per a la imminent publicació del seu *Llull, maestro de definiciones*. El dia 20 d'aquell mes, publicava un

¹ J. JUBERT, *Diego Ruiz, Prudenci Bertrana i La locura de Álvarez de Castro*. Girona: Biblioteca Fundació Valvi, 2007, pàg. 23.

² L'autobiografia de Ruiz es titula, precisament, *Nieto de Carducci* (1908), i exposa en detall la seva relació amb aquest notable escriptor italià.

³ C. RAHOLA, «Una autobiografia del doctor Diego Ruiz». *Revista de Catalunya* [Barcelona], IV, III/19, 1926, pàg. 24.

⁴ J. JUBERT, *op. cit.*, pàg. 59.

⁵ C. RAHOLA, *op. cit.*, pàg. 24.

article al diari *El Poble Català* on, contraposant-se al *Zurück zu Kant!* («Tornem a Kant!») del neokantisme iniciat per Eduard Zeller, proposava un *Zurück zu Llull!*: «Tornemhi a Llull! Femlo ben nostre, no per l'erudició, sinó per la meditació activa y per l'amor a la Veritat».⁶ Més avall, Ruiz insistia dient que «aquest lema de la renovació de la Ciència» és el que guiava les seves iniciatives intel·lectuals, entre les quals hi havia el projecte editorial d'uns «Arxius llatins», que no sembla que s'arribessin a publicar mai.⁷ Quinze dies després de la publicació d'aquest article, Ruiz impartia una conferència de títol homònim a la sala de càtedres de l'Ateneu Barcelonès, en què se'n va avançar el contingut.⁸

Tanmateix, el llibre no va publicar-se fins a la tercera setmana de març de 1906, molt probablement fins al dia 20. *El Poble Català* del dia 17 va publicar una ressenya i avançament del pròleg.⁹ A la ressenya, s'hi afirma que «aquest treball, fet en honor y gloria de la filosofia nacional nostra, no és obra d'un català, és obra de qui, portant ab el cognom de Ruiz el segell de sa família castellana, guarda en son cor devoció y amor al pensament de Catalunya».¹⁰ Qui també va assenyalar públicament la importància del llibre de Ruiz per a la filosofia als Països Catalans va ser Eugeni d'Ors, que feia pocs mesos que començava a publicar el seu *Glossari*. La mateixa setmana de la publicació de l'obra, el dia 21, d'Ors va dedicar una de les seves gloses a Ruiz, titulada «Un filòsof», que més tard l'autor mateix va decidir excloure de l'edició del *Glossari* de l'any 1950.¹¹ A la glossa, d'Ors hi rememora com va conèixer Ruiz, a Madrid. Deixa constància que Ruiz no va ser ben rebut pels cercles intel·lectuals madrilenys, i especialment pels editorials, i que precisament per això «la davallada dels carrers de Madrid va ser per a ell, andalús, camí de Catalunya».¹² La visió que té d'Ors d'aquest trasllat a Catalunya és extremadament positiva, i la seva consideració sobre Ruiz, també. I, certament, d'Ors afirma que «a Catalunya —ho vull dir avui per a glòria nostra— ha trobat lloc el jove místic. A Catalunya viu; a Catalunya “serveix l'altar”; Catalunya li ha obert les portes de sos periòdics. [...] A Catalunya ha sigut possible la publicació d'aquest llibre únic que es diu *Genealogia dels símbols*, i ara la d'un altre: *Llull, mestre de definicions*, que son autor dedica a la nostra terra en penyora d'amor...».¹³ Malgrat que, en el futur, la relació enter Ruiz i d'Ors es trencarà,¹⁴ val la pena

⁶ D. Ruiz, «Els Arxius llatins». *El Poble Català* [Barcelona], 20/01/1906, pàg. 1.

⁷ *Id.*

⁸ «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya* [Barcelona], 05/02/1906, pàg. 1.

⁹ «Llull, mestre de definicions», s.a. *El Poble Català*, 17/03/1906, pàg. 3.

¹⁰ *Id.*

¹¹ E. JARDÍ, *Eugeni d'Ors: vida i obra*. Barcelona: Aymà, 1967, pàg. 142.

¹² E. d'ORS, *Glossari 1906-1907*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996, II, pàg. 58-59.

¹³ *Ibid.*, pàg. 59.

¹⁴ No es coneixen en detall les raons d'aquest trencament. Enric Jardí proposa que, precisament, el conflicte provingués de la constitució de la Fundació Catalana de Filosofia: «les relacions Xènius-Ruiz es deterioraren aviat. L'andalús duia al cap la creació d'una societat d'estudis i publicacions filosòfiques i fins i tot, a l'Ateneu Barcelonès,

remarcant la importància d'aquesta glossa, en la mesura que, tal i com afirma Enric Jardí, d'Ors «disernia [a Ruiz] el títol de noucentista».¹⁵

Val a dir, però, que Ruiz mateix ja deixava clar, al principi del llibre, que el seu objectiu era treballar per Catalunya. A les «confesiones» que el preludeien, afirmava que el seu estudi sobre el lul·lisme podia ser molt útil a Catalunya: «después de mi deseo de ser comprendido, dando la impresión de la Verdad, no abrigo otra esperanza que la de trabajar útilmente, demostrando mi amor á Cataluña y a mi ansia de verla convertida en una gran patria. *Alma Catalonia mater iberorum!*».¹⁶ Enric Jardí ja havia assenyalat fa anys que Ruiz era obertament independentista.¹⁷ En l'aspecte filosòfic, aquesta filiació i posicionament polític va traduir-se en un interès per la filosofia als Països Catalans i, especialment, per la filosofia lul·liana. Tal com estava duent a terme Salvador

a últims de desembre de 1906, i en un acte públic, va fer una crida per a l'endegament d'una Fundació Catalana de Filosofia, idea de la qual, segons les meves notícies, Eugeni d'Ors no es féu ressò, potser dut pel convenciment que el geniu "filòsof de Catalunya" era ell» (E. JARDÍ, *Quatre escriptors marginats. Jaume Brossa, Diego Ruiz, Ernest Vendrell i Cristòfor de Domènech*. Barcelona: Curial Edicions, 1985, pàg. 92). En aquesta mateixa línia, Jubert, que diu: «en ple període d'exaltació i d'activisme, el desembre de 1906, Diego Ruiz fa una crida nacional per la creació d'una fundació catalana de filosofia i comença a entrar en rivalitat amb Eugeni d'Ors, el seu recent avalador, per tal de desbancar-lo del seu lloc, reconegut, de "filòsof de Catalunya"» (J. JUBERT, *op. cit.*, pàg. 57). A nosaltres, però, ens sembla una interpretació injustificada. Cal tenir present, en primer lloc, que l'any 1906 d'Ors tot just començava la secció que l'havia de fer famós. I en segon lloc, que l'any 1912, Ruiz va publicar a *La Publicidad* cinc articles, resultat d'un cicle de conferències titulat «*Las bellas mentes de aquí*», dedicats al pensament de D'Ors, demostrant-li una gran admiració. Aquests articles no s'expliquen si l'any 1906 ja s'havia iniciat una enemistat entre ells. Malgrat tot, Jardí llegeix aquests articles de manera irònica, com si Ruiz realment hagués volgut criticar Xènius: «[als articles] aparentment els inspirava una gran devoció per la doctrina orsiana, però contenien tantes observacions marginals i tantes objeccions en els detalls, que fan sospitar si l'autor no pretenia més aviat, atacar subtilment el sistema que deia admirar, tàctica que, d'altra part, era pròpia d'aquest pintoresc personatge» (E. JARDÍ, *Eugeni d'Ors: vida i obra*. Barcelona: Aymà, 1967, pàg. 134). Nosaltres confessem que no veiem aquest aspecte irònic. Sigui com sigui, tots els autors esmentats fan ús d'una sola font al voltant de les desavinences de D'Ors i Ruiz: la de Josep Moragas i Maseras (1888-1964). Moragas dona dues referències sobre aquesta qüestió. D'una banda, en la biografia que li va dedicar Artur Bladé, Moragas afirma que «Xènius no podia suportar que el "toquessin", o que no el tinguessin per tan savi i tan important com ell creia ser. En aquest sentit les seves infules (ja que ningú no li negava el talent) eren certament intolerables. D'ací les seves topades amb Francesc Pujols i Diego Ruiz. El primer ironitzava sobre qualsevol cosa. L'altre no respectava res. I tots dos pretenien tenir un sistema filosòfic propi». (A. BLADÉ, *El senyor Moragas. «Moraguetes»*. Barcelona: Pòrtic, 1970, pàg. 128). Un xic més avall, Moragas encara afegeix que D'Ors «en tenia tantes, de pretensions, que una vegada que Diego Ruiz, en una conferència a l'Ateneu sobre "*Las bellas mentes de aquí*", va parlar elogiosament de l'autor del *Glossari*, aquest amb prou feines si el regracià. Al cap de poc temps, el metge malagueny, en el curs d'una violenta discussió, li va retreure aquella actitud amb insults de gitano» (ibídem). Aquest és el moment en què, realment, es feu efectiu el trencament, i no pas l'any 1906, i no per culpa de la Fundació Catalana de Filosofia. Finalment, el mateix Moragas, amagat sota el pseudònim de Luis Cabañas, va escriure que Ruiz anava predicant per Barcelona: «Jo he fet l'Eugeni d'Ors!», referint-se, sens dubte, als seus articles d'apologia de l'any 1912 (L. CABAÑAS, *Cuarenta años de Barcelona*. Barcelona: Memphis, 1944, pàg. 59).

¹⁵ E. JARDÍ, *op. cit.*, pàg. 135.

¹⁶ D. RUIZ, *Llull, maestro de definiciones. Nueva disertación sobre los principios del método de los sistemas*. Barcelona: La Academia, Hermanos Serra, 1906, pàg. 11.

¹⁷ E. JARDÍ, *Quatre escriptors marginats. Jaume Brossa, Diego Ruiz, Ernest Vendrell i Cristòfor de Domènech*. Barcelona: Curial, 1985, pàg. 99 i seg. A part d'alguns articles, on màximament es pot veure aquest independentisme primerenc de Ruiz és en el seu *Del poeta civil i del cavaller* (Barcelona: L'Avenç, 1908, pàg. 78-79).

Bové en aquells mateixos anys, i tal com duria a terme Francesc Pujols un desena d'anys després, Ruiz no tan sols s'interessava per Lull des d'un punt de vista historiogràfic, sinó també doxogràfic, és a dir, incorporant-lo i apropiant-se'l en el seu propi sistema filosòfic.

Ara bé, la ressenya de *Lull, maestro de definiciones* que va acabar sent realment decisiva per al naixement de la futura Fundació Catalana de Filosofia va ser la d'un jove estudiant, Miquel Cabeza Samsó.¹⁸ Es tractava d'un jove de vint anys que acabava de guanyar, el mes de maig del mateix any, el premi per a estudiants de l'Agrupació Escolar Robert —finançada per Francesc Cambó— pel seu treball titulat *Estudi Crítich de Ramon Lull*.¹⁹ Gairebé quatre mesos després de la publicació del llibre de Ruiz, Cabeza en publicava una ressenya a *El Poble Català* titulada «Un filòsof lullista», en la qual reflexionava sobre «l'indiferentisme en lo que's refereix a la part que podríem dir de desenrotllament del nostre poble».²⁰ Cabeza es queixava del silenci amb què havia passat desapercebut el llibre de Ruiz, i que «l'importància de l'obra no està pas ab raó directa ab l'acullida que li hem dispensat».²¹ Seguint les tesis ruizianes, Cabeza considerava que el futur de la filosofia als Països Catalans estava subjecta a la recuperació i modernització del lul·lisme, i que per això el «gran desig de qui procura veure restablertes les doctrines lul·lianes [és a dir, Ruiz] [...], nosaltres li devem pagar fentlo digne de nostra admiració, donantli el nostre agraïment en cambi del fruit de ses vetlles».²² Finalment, Cabeza cloïa l'article de manera grandiloqüent, afirmant que «pagantli tot l'amor que'ns professa y l'admiració que té a la nostra patria, escriurem ab les lletres de l'agraïment el nom de Diego Ruiz, l'erudit lul·lista, al costat de tants que han treballat en defensa del gloriós nom de Ramon Lull».²³

¹⁸ Queda ben poca informació sobre Cabeza. En un article publicat a *La Publicidad* l'any 1911, s'afirma efectivament que estava «antes de sus veinte años, empeñado en una labor que se malogró al dar sus primeros frutos, la *Fundació Catalana de Filosofia*» («Ecos», s.a. *La Publicidad*, 25/10/1911, pàg. 2). El mateix article informa que més tard va participar com a traductor teatral per a Adrià Gual, en la reorganització de la *Juventud Socialista* i fins i tot en la *Sección Catalana de la Unión Ferroviaria*. L'article en qüestió acaba donant fe que, l'any 1911, estava estudiant medicina, i en efecte, resseguint la premsa antiga, uns anys més tard el podem trobar esmentat com a «doctor Miquel Cabeza» en dues institucions importants: primerament, com vocal i més tard vicepresident de l'Ateneu Enciclopèdic Popular; i després, com a redactor del *Butlletí del Sindicat de Metges*. Aquesta doble activitat es veu reflectida en una ponència seva celebrada a l'Ateneu Enciclopèdic l'any 1917, titulada «El problema social de la mortalitat infantil» («Notícies», s.a. *La Veu de Catalunya*, 19/12/1917, pàg. 1). Sara Fajula, arxivera de l'actual Col·legi de Metges de Barcelona, ens ha pogut complementar aquesta informació assenyalant que Cabeza va rebre una ajuda per invalidesa des de l'any 1921 fins al 1935, raó que probablement expliqui perquè no consta en la *Guia mèdica* de la institució fins l'any 1936. Malauradament, però, en torna a desaparèixer l'any 1945.

¹⁹ «Corporacions y societats. Agrupació Escolar Robert», s.a. *La Veu de Catalunya*, 10/05/1906, pàg. 3.

²⁰ M. CABEZA, «Un filòsof lullista». *El Poble Català*, 18/06/1906, pàg. 2.

²¹ *Id.*

²² *Id.*

²³ *Id.*

Tot just tres dies després, Ruiz contestava a Cabeza en el mateix diari. En un article titulat «Introducció a un missatge», Ruiz es feia ressò que «un de vosaltres deia ans d'ahir, en aquestes columnes, una paraula magnífica: *agraïment*». I afegia, tot seguit: «Treballar “per la bellesa d’una idea”, viatjar —infatigable— pera recollir documents precíssims, escriure les nostres meditacions... y trobar qui sia capàs de l’agraïment, dins de la miserable terra d’Espanya!». En l’article, Ruiz hi llistava tots aquells que no havien arribat a comprendre’l, considerant-los un producte de la misèria intel·lectual espanyola: «Limbeciltat regna, i la pau s’extén per tot aquest immens Estat de Nubiana». Ara bé, també feia gala d’aquells que havien lloat la seva tasca filosòfica, entre els quals esmentava Eugeni d’Ors («que m’ha inclòs dins dels *noucentistes*», afirma orgullosament) i també Salvador Bové, de qui diu que «l’inevitable mossèn Bové m’ha dit ja diferents vegades “distingit” y “notable”». Ara bé, en aquesta ocasió els elogis són, comprensiblement, per a Cabeza: «Al meu costat —afirma Ruiz— s’alsa una paraula de gratitud, avui, y jo respondré a vosaltres —en aquesta vostra hermosa paraula— associant-vos a una obra de cultura, modesta, però entusiasta». La resposta que dona Ruiz a Cabeza és, ni més ni menys, la proposta de fundar uns nous i renovats estudis lul·lians a Catalunya:

Jo soc partidari d’una gratitud *pràctica*. Quin respecte podeu sentir per la meva pobra personalitat?... Hauriem d’oblidar els noms y posar tots els nostres sentiments al servei de les idees. Però, com demostrarem gratitud per una idea? Propagantla... No’s necessiten molts: ab aquells *trenta* [...] podriem estudiar y llegir an en Llull *a la moderna*, prenent per bases aquest *Llull, mestre de definicions*.²⁴

Tot indica que la proposta va arrelar ràpidament en la ment del jove Cabeza, perquè tot just la setmana següent d’aquell mes de juliol de 1906, Ruiz publicava en portada d’*El Poble Català* una carta datada el dia 26 —amb tota probabilitat, adreçada originalment a Cabeza— i titulada «Programa y Manifest», que posava les línies directrius de la institució: «Feula ben vostra l’idea d’aquesta *Escola*, y la veurem realisada». En aquest «Manifest» de la futura Fundació Catalana de Filosofia, Ruiz hi reiterava la necessitat de no ser més de trenta participants, però deixant clar de quin peu havien de calçar: «Trenta oradors? Mai. Si per cas, trenta poetes, trenta sofistes, trenta *savis*, trenta místics... Però trenta parlamentaris, no. Cerquem gent que pensi, que edifiqui, que treballi, gent creadora». Així, Ruiz deixava ben clar que no ta sols volia oposar-se a l’intel·lectual oficialista, sinó també al que ell anomena el «lullisme dels vells», és a dir, a aquells «partidaris d’una *restauració plena*, cega, de l’Ars Magna [...] tossuts en volguer fer una *transplantació sencera* d’aquella veritat antiga». El mateix Ruiz esmenta, com a representants d’aquesta tendència, els col·laboradors de *La Revista Luliana*, «per altra

²⁴ D. Ruiz, «Introducció a un missatge». *El Poble Català*, 21/06/1906, pàg. 1.

part molt respectables y molt estudiosos», afirma, però que «no n'estan de convensuts sobre l'importancia y la transcendencia de la seva obra». En contraposició, Ruiz proposa un «lullisme de joves», que en comptes de trasplantar, empelti el lul·lisme amb la modernitat: «Fem un empelt de lullisme en la cultura contemporanea, y no deixem morir el nostre Llull a mans dels erudits; per a nosaltres l'erudició serà quelcom més que una cosa arqueològica». I tot seguit, planteja un nou lema: «Veure'l sigle XX a traves d'en Llull: vetaquí el programa».

Així doncs, la proposta de Ruiz per a la nova «Escola Filosòfica Catalana» (que és com anomenen, provisionalment, la futura Fundació) és partir del *Llull, maestro de definiciones* per tal de modernitzar el lul·lisme i la filosofia nacional catalana, en la mesura que, afirma el mateix Ruiz, «l'Esperit de Llull anima tota la Filosofia moderna, y'ns donarà un *Novum Organum*». Tot això, només es pot dur a terme a través de l'entusiasme del jovent de Catalunya que vulgui organitzar-se: «reuniuvos —si aixís us sembla— pera donar una “base oficial” a la nostra agrupació; feu reglaments, nombreu ponències, etc.», escriu Ruiz a Cabeza. Tot, amb l'objectiu de posar per escrit les conclusions dels participants d'aquesta entitat, de les seves impressions sobre la lectura de Llull, i publicar, així, una revista: «La *Fulla lulliana* —escriu Ruiz— es la vostra principal “obligació”: s'imposa avui dia la publicació d'una revista feta pels estudiants, que no recordi aquella frivolitat literaria dels nostres temps. Y es precis proposarse seriosament aquesta *Fulla* com un dever de cultura y de patriotisme».²⁵

La passió d'aquells joves inspirats per Ruiz va donar fruit, i, tot just una setmana després de la publicació del «Manifest», s'organitzava la primera reunió preparatòria de la futura Fundació Catalana de Filosofia. La reunió es dugué a terme al local de la Federació Escolar Catalana, al carrer de la Riera de Sant Joan de Barcelona, número 22, i la dirigiren Antoni Sansalvador (1879-1946) —futur diputat de la Mancomunitat de Catalunya i regidor de l'Ajuntament de Barcelona— i el mateix Diego Ruiz.²⁶ En aquesta reunió, sabem que van voler-se aprovar les bases de la futura institució, i, tanmateix, per un article de Ruiz publicat aquella mateixa setmana, sabem que no hi hagué gaire acord entre els participants. Significativament, Ruiz comença l'article esmentat suplicant: «Dilluns, quan us torneu a reunir, cal que les discussions desapareixin. ¡Me fa una por aquest *narcisisme* intel·lectual!». Pel que hi narra, s'entreveu que hi hagué dues posicions: l'una, la partidària de seguir el model ruizià esbossat en el «Manifest»; i l'altra, la partidària de modificar-lo lleugerament, esporgant-lo de les pretensions doxogràfiques del filòsof: «Hi ha molts descontents del nostre lema —afirma Ruiz a l'article—; molts qui voldrien veure la nostra *Fulla* batejada ab un nom més general del que jo vaig proposar-vos». Als revisionistes, Ruiz els anomena «positivistes»: «als “positivis-

²⁵ D. Ruiz, «Programa y Manifest». *El Poble Català*, 29/07/1906, pàg. 1.

²⁶ «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 06/08/1906, pàg. 2.

tes”, serà bé que recordin com una bona part del meu *Llull, mestre de definicions*, se dedica a la justificació del Experimentalisme. Però aquest nostre Experimentalisme és més *vincià* que *cartesià*». Per «vincià», Ruiz es referia al pensament de Leonardo da Vinci: «Leonard de Vinci, l’immortal filòsof, defensà sempre l’estudi de la Naturalesa baix el Criteri de Bondat», afirma Ruiz, contraposant-lo a Descartes, que «fou més fret, més petit: estudià Naturalesa pera *aprofitarla*». Ara bé, independentment d’aquestes discrepàncies, Ruiz conclou l’article buscant una reconciliació entre els dos fronts, aclarint que «tots hi cabeu dins de l’Escola. La Fulla —aquesta *Fulla lulliana*— és feta pera tots els estudiosos de la Naturalesa y de l’Esperit».²⁷

Possiblement per calmar els ànims, i també per decantar-se pel bàndol de Ruiz, el mateix dia Cabeza va publicar també un article titulat «Parlem de lulisme», i el seu autor (aquesta vegada signant com a «Cabeça») hi afirma que «actualment podem categòricament assegurar que la filosofia catalana està en los darrers períodes de sa agonia». La raó és que Ramon Llull, «lo filòsof català per excelència», no era recordat ni tenia institucions importants que en defensessin i en difonguessin el pensament. Cabeza conclou el mateix que Bové havia proposat en el Congrés Universitari Català de l’any 1903, la necessitat de la creació d’una institució filòsòfica nacional:

per fer un renaixement de les doctrines d’en Llull, cal l’entusiasme del jovent. Y’l nostre entusiasme podem encloure’l, sintetisar-lo en la Escola Filòsòfica Catalana, a la que tots los aymants de la filosofia patria poden adherirse a tant lloable tasca que’ns hem emprés uns quants entusiastes (només que entusiastes) y quin fruyt no cal que fem remarcar.²⁸

La insistent apel·lació d’aquest fragment a l’*entusiasme* i joventut dels membres d’aquesta iniciativa ens remet a les concepcions de Ruiz, de les quals Cabeza ja sembla estar ben amarat.

Dos dies després de la publicació dels articles de Ruiz i Cabeza, s’organitzava la segona reunió preparatòria de la Fundació.²⁹ I la setmana següent, a finals d’agost, trobem l’anunci de la tercera, en la qual van aprovar-se els estatuts del que ara ja anomenen, per primera vegada, «Fundació Catalana de Filosofia».³⁰ Altra vegada, Cabeza es feia ressò de l’esdeveniment en un article a la revista *Catalònia*, publicat el dia 1 de setembre, on afirma que Diego Ruiz «sentint més que ningú’l nostre neguit, les nostres aspiracions, lo nostre modo d’esser, se proposa empendres fer reviurer a ne’l gran filo-

²⁷ D. RUIZ, «Les bases aprovades». *La Veü de Catalunya*, 11/08/1906, pàg. 2.

²⁸ M. CABEÇA, «Parlem de lulisme». *Catalònia: revista literària setmanal*, 3, 11/08/1906, pàg. 4.

²⁹ «Corporacions y societats. Escola Filòsòfica Catalana», s.a. *La Veü de Catalunya*, 11/08/1906, pàg. 4.

³⁰ «Notícies de Barcelona. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *La Veü de Catalunya*, 24/08/1906, pàg. 4.

soph català del segle XIII a través de tants segles d'oblit injust».³¹ Segons interpretava el jove autor, parafrasejant concepcions pròpies de Ruiz:

Ara a Catalunya (...) han vingut generacions qu'han produït historiadors, poetes, filòsofs, metges, polítics, estilistes, etc., y dins l'anima d'aquestes generacions tant sols hi perdura va'l recort dels pensadors llunyans a falta de pensadors que satisfessin les necessitats espirituals de la pàtria. Elaboraren los principis materials, cercaren dins la foscuria dels temps fets per esclarir nostre origen, buscaren pel poble les tradicions y cants pera formar la base material de la nostra nacionalitat.³²

Però hi faltava alguna cosa, afegeix, «y moralment nosaltres ho completàvem ab les doctrines lulianes».³³ La recuperació de Lull ve, doncs, a culminar el renaixement nacional de Catalunya. La seva filosofia té valor nacionalista —i, fins i tot, etnogràfic—, més enllà del valor historiogràfic o doxogràfic, en la mesura que posa una «base material de la nostra nacionalitat».³⁴ Però la recuperació de Lull no pot fer-se de qualsevol manera: «les doctrines d'en Lull —continua—, no obstant ésser d'una originalitat extraordinària eren del segle XIII, eren elaborades baix l'ambient de corrupció y confusió dels començos de l'Edat Mitjana, y necessàriament s'havien de modernisar».³⁵ És aquí on entra el paper doxogràfic de Ruiz, que Cabeza pretén reconciliar amb les aspiracions dels «positivistes» a través del deure patriòtic. La reinterpretació i apropiació doctrinal que Ruiz fa del sistema lul·lià pretenien tenir un valor nacionalista, per tal de contribuir a la construcció nacional de Catalunya a través de la modernització de la seva figura filosòfica més important. Cabeza ho proclama d'aquesta manera: «Férem també una *Fundació catalana de filosofia*, farem també una *fulla luliana*, una biblioteca o colecció de llibres de filosofia traduïts al català, nos diu [Ruiz] ab lo seu calor de convençut, nos parla de les seves esperances, dels símbols, de Catalunya pàtria».³⁶

3. La inauguració

Poc mesos després de la redacció dels estatuts, *La Veu de Catalunya* constatava, a finals de novembre, que l'activitat de la Fundació Catalana de Filosofia estava a punt de començar. La seva arribada creava expectatives: «A tots els centres de cultura —afirma-

³¹ M. CABEÇA, «En Diego Ruiz». *Catalònia: revista literària setmanal*, 6, 01/09/1906, pàg. 2.

³² *Ibid.*, pàg. 1.

³³ *Id.*

³⁴ *Id.*

³⁵ *Ibid.*, pàg. 2.

³⁶ *Id.*

va el diari— s’ha parlat aquets dies de la propera constitució d’una “Fundació Catalana de Filosofia” quin objecte serà desvetllar l’esperit de nostre poble, fentli sentir aficions als estudis especulatiu, sense distinció d’escoles ni tendències».³⁷

La sessió inaugural va dur-se a terme el dia 6 de desembre de 1906 al Saló de Càtedres de l’Ateneu Barcelonès. Com no podia ser de cap altra manera, Ruiz va presidir i obrir l’acte, però hi van participar diversos intel·lectuals més. El secretari de la Fundació, Francesc Cañadas Cozalbo (1889-1948),³⁸ juntament amb Miquel Cabeza, van llegir públicament un treball de Pompeu Gener («La moderna oligarquia de l’intel·lecte») i un altre d’Adrià Gual, que reivindicava la força de la joventut a través d’un bell text d’Ibsen. A continuació, Manuel de Montoliu —a qui Ruiz havia dedicat el seu *Llull, maestro de definiciones*— va llegir un article d’Artur Graff «sobre la necessitat de la filosofia y’l seu pervindre».³⁹ Per la seva banda, Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), catedràtic de la *Universidad Central* i deixeble directe de Marcelino Menéndez y Pelayo, malgrat no poder assistir a la inauguració, va enviar una carta que va ser llegida per Ruiz, on feu constar la seva adhesió.⁴⁰ A continuació, Ruiz va llegir en primícia un fragment (traduït al català) del *Mito de Psyquis*, una obra que Bonilla y San Martín no publicaria fins dos anys després.⁴¹ L’adhesió d’aquest intel·lectual espanyol té una especial rellevància per a la història de la filosofia catalana. No tan sols per la vinculació de Bonilla y San Martín amb el seu mestre, sinó també perquè, divuit anys després, aquest mateix autor impartiria un curs de «Filosofia catalana» a la Universitat de Bar-

³⁷ «Notícies de Barcelona», s.a. *La Veu de Catalunya*, 30/11/1906, pàg. 4; «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 01/12/1906, pàg. 2.

³⁸ Francesc Cañadas Gozalbo (1889-1948), que en aquell moment tenia disset anys, va ser un poeta i periodista vinculat al món llibertari. Afiliat a la CNT, va col·laborar, a partir dels anys 20, en publicacions com *Justicia social* i *La Campana de Gracia*. Als anys 30, va traduir i publicar en castellà un munt d’obres divulgatives sobre ideologia llibertària i socialista: *El anarquismo* (1931), *El sindicalismo* (1931), etc. L’any 1933 va afiliar-se a Esquerra Republicana de Catalunya, i va acabar ocupant el càrrec de secretari general de Treball de la Generalitat entre 1933 i 1934. Tot plegat, una activitat política compromesa que, malauradament, li va costar set anys de presó durant la postguerra franquista (1939-1946) (L. BLACO, «Francisco Cañadas Cozalbo», s.d. Extret de: <http://dbe.rah.es/biografias/22392/francisco-canadas-cozalbo> i «Francesc Cañadas i Cozalbo», s.a., s.d. Extret de: <https://www.encyclopedia.cat/ec-gec-0014126.xml>).

³⁹ «Fundació Catalana de Filosofia. Sessió inaugural», s.a. *El Poble Català*, 07/12/1906, pàg. 4.

⁴⁰ Hem pogut localitzar, gràcies a Álvaro Ibáñez Solaz, arxiver de la Fundació Lucio Gil de Fagoaga (València), la carta que Ruiz va enviar originalment a Bonilla y San Martín per tal de sol·licitar-li suport a la Fundació. A la carta, que data del dia 16 de novembre de 1906, Ruiz escriu: «Recordarle con cuánto gusto veríamos mis amigos y yo las páginas que V. quisiera remitirnos para leerla en la Fundació Catalana de Filosofia. El día de la inaugural está fijado para el día 20 de este mes; en este “acto” hablarán Maragall, Montoliu y leerán un capítulo de mi libro. Si para entonces pudiera V. remitirnos algo original, o de su libro sobre el mito de *Psyquis* se lo agradecerían todos mucho, y yo en nombre de todos». (ALGDF. Archivo Adolfo Bonilla y San Martín. «Correspondencia con Diego Ruiz»). És d’esmentar que Joan Maragall —amic personal de Ruiz fins al 1908 (E. JARDÍ, *op. cit.*, 1985, pàg. 105-106)— hagués de participar en l’acte, cosa que finalment no va arribar a succeir. I també, que l’acte d’inauguració s’hagués d’ajornar per alguna raó, ja que finalment es va dur a terme el dia 6 de desembre, i no el 20 de novembre.

⁴¹ «Fundació Catalana de Filosofia. Sessió inaugural», s.a. *El Poble Català*, 07/12/1906, pàg. 4.

celona que serviria de model a Tomàs Carreras i Artau per a la redacció de la seva *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*, tal com l'autor mateix reconeixia a l'inici del llibre.⁴²

Diego Ruiz va cloure l'acte amb unes paraules pròpies, on es fa explícit el projecte nacionalista de l'empresa: «si's dongués el cas que d'aquesta *Fundació* poguessin sortir algunes orientacions positives sobre la nostra cultura, l'acte que celebrem —l'acte de la constitució definitiva de nostra Escola— tindria una importància social». Ruiz concep aquesta Fundació com la restitució o construcció «de nostra Escola», referint-se a la restitució del pensament filosòfic català. Fins a tal punt és així que en aquest darrer discurs va contraposar amb contundència la iniciativa de la nova Fundació amb la iniciativa filosòfica de la resta d'Espanya, que considerava més aviat pobra: «Una tasca nova, enterament nova, se'ns prepara en aquesta Espanya, terra de periodistes y *dilet-tanti*, ont tota activitat verament noble es menytpreuada; on aquests homes que, després de la mort del solitari Balmes —el Bonald espanyol—, no ha pogut oferir més que un talent mitjà, com el de Sanz del Río, rodejat y seguit dels eterns petits esperits que a la primera generació's diuen els Giner de los Ríos».⁴³ Aquesta no serà l'última vegada que Ruiz parli malament del talent filosòfic —o, més aviat, de l'absència de talent— dels intel·lectuals espanyols. Vuit anys després de la inauguració de la Fundació Catalana de Filosofia, Ruiz publicarà *Mi doctrina y el pensamiento de mi raza* (1914), una breu conferència on afirma que Espanya no té ni pot tenir una filosofia pròpia.⁴⁴

En qualsevol cas, en el seu discurs inaugural, Ruiz conclou que el vertader objectiu de la Fundació ha de ser «intentar si'l el nostre esforç per sortir de l'inèrcia nubianesca es com el nostre desig d'aprendre d'Europa».⁴⁵ Per «Núbia» Ruiz es referia a Espanya, raó per la qual hem de llegir aquesta sentència en clau clarament emancipadora per a la filosofia catalana. Ruiz pretenia europeïtzar la Filosofia als Països Catalans, allunyant el pensament filosòfic català dels seus *pendants* espanyols. Partint de Lull com a figura d'abast Europeu, Ruiz pretén independitzar la filosofia catalana del marc teòric de la filosofia espanyola. No és el primer a dir ni portar a la pràctica un projecte d'aquesta mena, però sí que és cert que Ruiz és el primer a portar-lo a la pràctica d'una manera «laica», sense vinculació amb l'Església i, especialment, sense focalitzar el seu discurs en la teologia. Es pot considerar Ruiz com l'iniciador d'un corrent dins la filosofia catalana, que, en el seu afany de construir una filosofia nacional catalana aliena a l'espanyola, cada vegada anirà desplaçant més la branca eclesiàstica (Josep Torras i Bages, Frederic

⁴² T. CARRERAS I ARTAU, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*. Barcelona: Catalònia, 1931, pàg. 14.

⁴³ «Fundació Catalana de Filosofia. Sessió inaugural», s.a. *El Poble Català*, 07/12/1906, pàg. 4.

⁴⁴ Cfr. D. RUIZ, *Mi doctrina y el pensamiento de mi raza*. París: Ponchy, 1914, pàg. 1.

⁴⁵ «Fundació Catalana de Filosofia. Sessió inaugural», s.a. *El Poble Català*, 07/12/1906, pàg. 4.

Clascar, Salvador Bové...) fins a atorgar el monopoli de la disciplina als autodidactes (Francesc Pujols, principalment) i, més tard, als universitaris.

4. Comencen les activitats

La premsa antiga deixa constància que la primera reunió es va celebrar el dia 18 de desembre de 1906 a «l'estatge social de l'Agrupació Escolar Ramon Llull (Escudellers Blancs, 8, pral.)»,⁴⁶ seu d'una associació estudiantil catalanista que havia estat una de les promotores principals del Congrés Universitari Català de 1903.⁴⁷ Tal com explica Jordi Castellanos,

entorn del 1898, trobem l'aparició d'activitats culturals i literàries en els cercles estudiantins catalans, amb un increment desconegut en períodes anteriors. Aquestes activitats, però, no es canalitzen per les vies acadèmiques, sinó per la via de l'associacionisme, ja sia el catalanista o el pietós, ja sia el catalanista i pietós a la vegada.⁴⁸

L'Agrupació Escolar Ramon Llull va ser una d'aquestes associacions, inaugurada el 20 de novembre de 1898,⁴⁹ amb origen plenament catalanista: «el Centre Escolar Catalanista, en desdibuixar-se políticament, es converteix també en un lloc de reunió per a la joventut, la qual crea, en el seu interior, l'Agrupació Escolar Ramon Llull».⁵⁰ No ha de sorprendre que molts membres de la Fundació fossin estudiants de l'Agrupació. Les dues institucions pretenien erigir-se com una alternativa *catalanista* a la universitat oficial, de discurs i formes espanyolistes. A part de Cabeza i Cañadas, entre els socis de la Fundació cal comptar un jove Lluís Nicolau i d'Olwer (1888-1961)⁵¹ i el futur pedagog Eladi Homs i Oller (1886-1973), que ens ha deixat consignat, en un article posterior, el relat del seu primer encontre amb Diego Ruiz:

⁴⁶ «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 18/12/1906, pàg. 2.

⁴⁷ A. BALCELLS, *Els estudis universitaris catalans (1903-1985): per una Universitat catalana*. Barcelona: IEC, 2011, pàg. 12-13.

⁴⁸ J. CASTELLANOS, «Josep Pijoan i els orígens del Noucentisme». *Els Marges* [Barcelona], 14, 1978, pàg. 33.

⁴⁹ «Bibliografia. Treballs llegits en la sessió inaugural de la Agrupació Escolar Catalanista Ramon Llull», s.a. *La Academia Calasancia*, 171, 04/05/1899, pàg. 30.

⁵⁰ J. CASTELLANOS, *op. cit.*, pàg. 33.

⁵¹ La participació de Nicolau d'Olwer a la Fundació Catalana de Filosofia (amb divuit anys) ens ve testimoniada per dues fonts, ambdues de procedència directa del mateix Diego Ruiz. D'una banda, en un article, l'autor afirma que «avui mateix, he rebut un bell article d'en Lluís Nicolau y d'Oliver —un enamorat del passat—, investigador de l'èpica i la lírica romàntiques». (D. Ruiz, «Les bases aprovades». *La Veu de Catalunya*, 11/08/1906, pàg. 2). D'altra banda, a la nota biogràfica sobre Ruiz continguda en la segona edició dels seus *Contes d'un filòsof* s'esmenta que «Diego Ruiz va fundar aquí, en la seva joventut, una Escola de Filosofia, alumnes de la qual eren membres Nicolau d'Olwer, Manuel Reventós, Cañadas» (D. Ruiz, *Contes d'un filòsof*. Barcelona: Quaderns Literaris, 1937, pàg. 6).

Al veure per primera vegada al Mestre, quan vaig fer sa coneixença, a la Fundació Catalana de Filosofia entre un escaç nombre de joves entusiastes (estudiants uns, obrers altres), va semblarme per un moment tenir davant mos ulls la meteixa figura del Diví Mestre. Sa mirada suau, fonda, dolça, y penetrant, ses paraules humils, clares, pausades, decidides, d'un tó de veu silenciós, a mes de sa fisonomia bondadosa, foren causa de ma il·lusió.⁵²

Durant la primera sessió, celebrada el 18 de desembre, «Artur Quilis llegí un treball sobre l'«Esdevenir de la Ciència» de George Wells. I a continuació, «Ruiz explicà'l concepte de la filosofia», en una línia molt idealista, fidel a la seva *Clavis Methodica*. En qualsevol cas, la premsa deixa constància que, al final de la sessió, els socis van acordar «per a més endavant comensar una serie d'estudis sobre filosofia, que seran comentats per tots».⁵³ S'iniciaven d'aquesta manera unes sessions en forma de seminari —«que's succeiran tots els dimarts i divendres»—⁵⁴ on es comentarien una sèrie de textos clàssics de la filosofia, sempre sota la tutela intel·lectual del jove Ruiz.

No tornem a tenir notícia de les activitats de la Fundació Catalana de Filosofia fins al juliol de l'any 1907, aquesta vegada vinculades a «l'Agrupació artística» del carrer Sant Pere de Barcelona, número 43.⁵⁵ El dijous dia 11, els socis es reuniren altra vegada per escoltar les disquisicions de Ruiz sobre la filosofia. Que després de set mesos de silenci reprenguin la mateixa discussió ens confirma que l'activitat de la Fundació havia estat aturada fins aleshores. Segons narra *La Veu de Catalunya*, «el senyor Diego Ruiz [...] després de llargues y profundes consideracions sobre'l misticisme, explicà que l'ànima tenia necessitat d'una explicació del món, de la essència del univers», i afegeix, tot seguit, que segons Ruiz «l'home sols pot sistematitzar y ordenar les idees que'l mateix suggereix, [i] aquí s'explicava l'origen de la música».⁵⁶ Gràcies a aquesta menció a l'origen i naturalesa de la música, i a la seva relació amb la filosofia, podem saber que les paraules de Ruiz aquell dia van quedar consignades en l'únic llibre que va arribar a editar la Fundació Catalana de Filosofia, titulat *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura* (editat com a «primer volum de la Biblioteca de la Fundació Catalana de Filosofia»). Segons consta a la penúltima pàgina, el llibre va ser publicat a Barcelona el dia 31 de juliol de 1907, és a dir, molt poc després de la represa de les activitats de la Fundació, i efectivament conté un capítol titulat «La música com a explicació del

⁵² E. HOMS, «Llibres catalans. Del poeta civil i del cavaller, per Diego Ruiz». *Crònica de Valls*, 21/03/1908, 144, pàg. 2.

⁵³ «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 20/12/1906, pàg. 2.

⁵⁴ «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 18/12/1906, pàg. 2.

⁵⁵ «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *La Veu de Catalunya*, 11/07/1907, pàg. 2; «Crònica diària», s.a. *El Diluvio*, 11/07/1907, pàg. 2.

⁵⁶ «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *La Veu de Catalunya*, 12/07/1907, pàg. 3.

món».⁵⁷ Ruiz hi afirma que «al costat dels progressos de la lògica, hi ha una lògica *més profunda* y més ambiciosa; es el “més enllà de la paraula”, conegut en totes les èpoques, y sobre tot en la nostra, —en el “signe de la Musica” [...] [perquè] encara no satisfet el desig d’explicació, continua més enllà del raonament y de la paraula [...] [i] el desig d’explicació se fa més fort ab la contradicció de la realitat; y, baix aquest punt de vista —com a *explicació complementaria*—, apareix la Musica».⁵⁸ Així doncs, tot indica que el discurs contingut en el llibre va ser el mateix que Ruiz va pronunciar l’11 de juliol de 1907, possiblement acompanyat d’algun altre capítol.

El dia 13, sempre en horari nocturn, Ruiz va continuar la seva disquisició filosòfica, aquesta vegada centrant-se encara més en el seu propi sistema: «El senyor Diego Ruiz aclarà'l sentit de la paraula “místich”, dient que'l místich és el que veu el món com a símbols. Estudià la filosofia en el nou sentit de “teoria de l’acte entusiasta” que’s funda en la visió emotiva de les coses y com a “genealogia dels símbols”, en la que’s fonamenta la teoria de la definició luliana». No hi ha dubte, doncs, que Ruiz estava, de nou, retornant a la seva apropiació doxològica de Lull, i també als materials de les seves obres filosòfiques anteriors, especialment a la *Genealogia de los símbolos* i *La teoria del acto entusiasta*. En qualsevol cas, un cop aclarit el significat del terme «filosofia», els socis van acordar que a la propera sessió «es començarà la lectura de la *Ètica* de Spinoza ab comentaris».⁵⁹ És molt significatiu que la primera obra de la història de la filosofia que es decidís llegir fos ni més ni menys que l’*Ètica*, tenint en compte el seu grau de complexitat per a joves i obrers no gaire avesats encara a la filosofia. Altra vegada, veiem en aquest gest l’inconfusible entusiasme de Ruiz, que sembla plenament influït per l’espinosisme a l’hora de construir la seva *Clavis Methodica*.

5. La lectura de l’*Ètica* de Spinoza

Així doncs, el 16 de juliol de 1907, tal com recull de nou *La Veu de Catalunya*, «el senyor Ruiz en el local de l’Agrupació Artística, va exposar les aclaracions necessàries pera la deguda comprensió de la *Ètica* d’Espinoza».⁶⁰ Aquesta maniobra ens mostra, de nou, la importància que Ruiz dona a Spinoza i, especialment, a la filosofia moderna, que podem constatar amb les seves obres filosòfiques. Ara bé, és possible que l’interès de Ruiz per Spinoza també tingui un component nacionalista, en la mesura que el mateix Ruiz —en el discurs que li recull *El Poble Català*— apel·la a les suposades arrels

⁵⁷ D. Ruiz, *De l’entusiasme com a principi de tota moral futura. Preparació a l’estudi de l’estètica*. Barcelona: Biblioteca de la Fundació Catalana de Filosofia, 1907, pàg. 32-35.

⁵⁸ *Ibid.*, pàg. 35.

⁵⁹ «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *La Veu de Catalunya*, 15/07/1907, pàg. 2.

⁶⁰ «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *La Veu de Catalunya*, 17/07/1907, pàg. 3.

espanyoles de l'autor de l'Ètica: «Aquí —afirma Ruiz— no s'han fet sobre aquest gran filòsof d'origen espanyol més que alguns assaigs poc importants, com els de Balme, doctor Simarro, Francesc Giner, Francesc de P. Canalejas y algun altre». Per facilitar la comprensió de la filosofia spinozista, Ruiz «va comensar explicant el sistema cartesià, del que era deixeble aquest filòsof», i a continuació van passar a llegir plegats els dos primers capítols del *Discurs del mètode* de Descartes. D'aquesta sessió també val la pena remarcar l'apel·lació que Ruiz va fer als caràcters nacionals del pensament. Segons recull *El Poble Català*, Ruiz «feu remarcar la diferència de la filosofia francesa, clara, nítida, ab l'alemanya, fosca y plena de vaguetats». A continuació, Ruiz va comparar aquests dos caràcters filosòfics amb el català, a través del conegut esment que Descartes fa de Lluïa en el seu *Discurs*. Segons Ruiz, la reforma de Descartes a la filosofia s'oposa «ab l'esperit antic y especialment ab en Lluïa, a qui cita y que de segur no coneixia fundament».⁶¹ En conseqüència, Ruiz oposa l'esperit de la filosofia catalana (que considera sinònima de «filosofia de l'entusiasme») amb l'esperit de la filosofia francesa; i si estudia el cartesianisme, és només amb la intenció de superar-lo i arribar a la lectura de l'Ètica de Spinoza, que devia considerar més propera a la filosofia catalana.

6. La lectura del *Discurs del mètode* de Descartes

En la sessió següent, celebrada el 18 de juliol de 1907, es van llegir i comentar els capítols tercer i quart del *Discurs del mètode*, i Ruiz va anar remarcant els passatges que considerava rellevants, sempre des de l'òptica de la seva *Clavis Methodica*. Va parlar de la idea de Déu en el sistema cartesià, i especialment «va remarcar la oposició de Descartes ab la filosofia de l'entusiasme, quan afirma que cadascú s'ha de conformar ab la seva fortuna, lo que suposa supressió de la lluita, base d'aquella filosofia que substitueix per la ciència la fe, perquè sinó, destruïda aquesta, y subsistint la necessitat del *dubte*, s'acabaria ab el suïcidi moral». Així doncs, la diferència entre el cartesianisme i la filosofia de l'entusiasme no és solament una qüestió de caràcter nacional (francès l'un, català l'altre), sinó que a més difereixen en la posició ètica. Per a Ruiz, la filosofia cartesiana o francesa, malgrat les seves virtuts epistemològiques, és derrotista. En canvi, la filosofia ruiziana o catalana incentiva la lluita i l'acció transformadora del món a través de l'entusiasme. Ruiz va posar com a exemple contemporani d'aquesta visió l'*Avenir de la Science* de Renan, que considerava una conseqüència inevitable d'aquells capítols del *Discurs del mètode*, «origen o primers fonaments del determinisme, que encadena'l procés intel·lectual fins al fi que es la voluntat».⁶²

⁶¹ «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 18/07/1907, pàg. 2.

⁶² «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 20/07/1907, pàg. 2.

Sabem que aquesta formació cartesiana va continuar el dia 23 de juliol, en una nova sessió que va partir de les objeccions que els alumnes havien adduït a Ruiz sobre el pensament de Descartes i que, segons *El Poble Català*, «han constituït objecte principal de les seves meditacions d'aquests dies». En aquesta sessió, Ruiz va explicar com «la base de la filosofia *fichtiana* era la quarta part del *Discurs del mètode*» i per tal de demostrar-ho va llegir alguns fragments d'aquesta obra, tot comparant-los amb els *Fonaments de la doctrina de la ciència* del mateix Fichte. Com es pot apreciar, si abans Ruiz havia retrocedit en la història de la filosofia moderna per tal de contextualitzar l'*Ètica* de Spinoza, ara s'avança cap a l'idealisme alemany, que també té molt present en les exposicions sistemàtiques de la *Clavis Methodica*. Més rellevant encara és que, en aquella ocasió, Ruiz va aprofitar per carregar contra els «individualistes», entenen que els fragments cartesians esmentats eren «fonament dels individualistes que van corrompre el sentit del *jo* trascendental, canviantlo en el *jo* empíric». En aquest sentit, és significatiu que, si abans Ruiz havia atacat el derrotisme i determinisme cartesians, ara vulgui oposar-se a l'individualisme filosòfic, i especialment interessant és que per il·lustrar aquesta corrupció individualista llegís un fragment de *L'únic i la seva propietat*, de Max Stirner.⁶³ En canvi, per exposar el contrari —és a dir, el valor del «jo trascendental»—, Ruiz va llegir un fragment de la seva pròpia obra. Tan fructífera devia ser la discussió, amb intervencions dels assistents, que a partir d'aquell moment «s'acordà que en cada sessió un d'aquests respectivament prenguéssin acte de lo discutit pera arxivarho y publicarho en cas que arribi l'ocasió».⁶⁴ Malauradament, no sembla que s'hagin conservat aquestes actes.

No obstant això, la crònica de la sessió següent, celebrada el 29 de juliol de 1907, dona més informació sobre els projectes de publicació que la Fundació no va dur a terme. Aquell dia, després de comentar el cinquè capítol del *Discurs del mètode*, «se va parlar també de la necessitat d'activar els treballs conduents a la constitució d'una Biblioteca catalana de Filosofia, pera la qual se compta ja ab adhesions de valúia». Desconexem la identitat d'aquestes adhesions, però sí que sabem allò que els socis volien publicar i, especialment, traduir: «Al efecte han sigut designats els senyors que han de traduir el *Discurs del mètode* y la *Ètica* de Spinoza, que seran publicades ab comentaris de la Fundació». Cal remarcar la naturalesa pionera d'aquests projectes, que malauradament no es realitzarien a Catalunya fins un munt d'anys després. El diari de 1907 ja especificava que «la traducció directa del llatí que's farà de la darrera obra [l'*Ètica* de Spinoza] tindrà una extraordinària importància, per esser la catalana l'única que existirà en llengua moderna».⁶⁵ Cal tenir present que l'actual i l'única traducció de l'*Ètica* de Spinoza a la llengua catalana no es va publicar fins l'any 2013 per Josep Olesti.

⁶³ «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 25/07/1907, pàg. 2.

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 31/07/1907, pàg. 2.

Finalment, el 31 de juliol, els socis de la Fundació van llegir l'últim capítol del *Discurs del mètode*, i aleshores «en Diego Ruiz va comensar a explicar la seva impressió sobre la valúia total del llibre». Ja hem vist que malgrat l'interès històric que li atribueix, Ruiz s'oposa en gran mesura al plantejament cartesià, i així ho va reiterar de nou aquell dia, aquesta vegada d'una manera encara més explícita: «aquella prudència jamai abandonada per ell [per Descartes] y tant necessària en aquelles circumstancies —afirma Ruiz—, en que l'intolerancia feia gemegar Gallileu desde'l fons del seu calabós; l'acatament a les lleis del seu país, y el desitg de bona avinensa ab tot lo que l'envolta, el fan més aviat un bon burgés que un entusiasta».⁶⁶ Ruiz critica el derrotisme, el mecanicisme i el poc compromís polític de Descartes, raó per la qual el titlla de burgès.

Malgrat la direcció de Ruiz, les sessions estaven pensades per ser inclusives i participatives, i és per això que en la següent, el 2 d'agost, «se va acordar que dilluns alguns concorrents explicarien les seves impressions sobre'l discurs del Mètode». En la mateixa sessió del dia 2, va iniciar-se la lectura de les *Meditacions cristianes* de Malebranche, de la qual, ens facilita la premsa antiga, «en Diego Ruiz va fer notar les diferències que existeixen entre l'home d'aquest filosph y l'home de Fichte».⁶⁷ En la sessió següent, el dia 5, la premsa recull que «en la discussió sobre'l concepte del *mon, substancia y Deu*, que té aquest filosph [Malebranche], intervingueren els senyors Ruiz, Raventós, Quintana, Canyades y Sucre». I, com no podia ser de cap altra manera, l'empremta de Ruiz en la discussió va ser potent, en la mesura que «se remarcaren —continua *La Veu de Catalunya*— alguns punts que l'apropen als místichs».⁶⁸

La premsa dona fe que la lectura de les *Meditacions* de Malebranche va continuar, almenys fins al dia 14 d'agost.⁶⁹ No podem assegurar quina va ser la sessió de clausura abans de vacances, però, en qualsevol cas, el dia 20, segons *La Veu de Catalunya*, ja s'havia acabat la lectura de l'obra.⁷⁰ D'aquest resum, redactat per Ruiz, en sabem un xic més gràcies a *El Poble Català*, on s'exposa correctament la doctrina de l'ocasionalisme: «el senyor Ruiz feu un resum del sistema de dit filosph [Malebranche], que reduíal conjunt de tots'ls actes y de totes les coses a la voluntat de Déu, de tal manera que si nosaltres movem un bras es la voluntat divina l'inspiradora de dit acte».⁷¹ És especialment rellevant que, en acabar les sessions dedicades a Malebranche s'encarregués la traducció de les *Meditacions* a Melchor Ferrer i Dalmau (1888-1964), molt probablement soci i assistent de la Fundació. Malauradament, no hi ha cap indicatiu que aquesta

⁶⁶ «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 02/08/1907, pàg. 2.

⁶⁷ «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 03/08/1907, pàg. 3.

⁶⁸ «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 06/08/1907, pàg. 2.

⁶⁹ «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 14/08/1907, pàg. 2.

⁷⁰ «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 20/08/1907, pàg. 4.

⁷¹ «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 21/08/1907, pàg. 2.

traducció s'arribés a realitzar mai, tenint en compte, a més, que havia d'haver-se publicat «en la Biblioteca Filosòfica que's projecta y quals volums aniran enriquits ab valioses anotacions de la Fundació».⁷² De nou, la traducció catalana d'aquest clàssic de la filosofia no apareixeria fins l'any 1998, de la mà de Jordi Parramon, gairebé un segle després.

7. La inauguració d'un curs estroncat

A causa de les vacances d'estiu, es van posposar les sessions fins al mes d'octubre de 1907, en què estava previst «estudiar detingudament l'*Ètica* de Spinoza», que no oblidem que havia estat l'objectiu inicial de l'entitat. Tanmateix, de la Fundació no en tornem a trobar notícies fins al mes de desembre. El dia 2, *La Veu de Catalunya* anuncia que «la Fundació Catalana de Filosofia pensa celebrar dintre de poc la seva sessió d'obertura de tasques»;⁷³ i el dia 9, és *La Publicidad* qui especifica el format d'aquesta nova inauguració, molt semblant a la de la primera: «La Fundación Catalana de Filosofía celebrará la inauguración de sus tareas del presente curso con una sesión en el salón de actos del Ateneo Barcelonés, el jueves, día 12, á las nueve y media de la noche».⁷⁴

La inauguració va allargar-se de dos quarts de deu a mitjanit. En aquesta ocasió, a més de Ruiz i Canyades, l'últim dels quals, com a secretari de la Fundació, va «llegir la Memoria en la qual se relaten els treballs realitzats durant el curs passat», també intervingueren en la inauguració dues personalitats més del món cultural barceloní. En primer lloc, Albert Albert i Torrellas (†1969), poeta, traductor i col·laborador del *Diccionario de la música ilustrado* de Jaume Pahissa, que «llegí un treball titulat *Sensacions musicals*», ens informa *El Poble Català*, «en el qual explica l'autor les originalíssimes impressions que en ell fan les audicions musicals». Trobem de nou, doncs, la insistència de Ruiz —probablement adoptada pels socis de la Fundació— envers la relació entre la filosofia i la música. En segon lloc, després d'Albert, intervingué un jove Josep Farran i Mayoral (1883-1955), futur assagista i traductor, col·laborador d'un munt de publicacions culturals, que en aquella ocasió va llegir «un treball que porta per títol *Les actituds salvadores*, que és tot ell —continua la premsa— una excitació a viure una vida superior, sense estar subjectes a la por, que és la consciència de la pròpia inferioritat».⁷⁵ És rellevant constatar que Farran va tenir present i va esmentar Ruiz en alguns dels seus

⁷² *Id.* L'any 1907, Ferrer només tenia dinou o vint anys —una edat que sembla coincidir amb la mitjana dels assistents de la Fundació—, però en el futur serà conegut per ser l'autor de la *Historia del tradicionalismo español* en trenta volums (1941-1979). Extret de: <http://dbe.rah.es/biografias/28173/melchor-ferrer-dalmau>.

⁷³ «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 02/12/1907, pàg. 2.

⁷⁴ «Noticias», s.a. *La Publicidad*, 09/12/1907, pàg. 4.

⁷⁵ «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 13/12/1907, pàg. 2.

textos de crítica artística i filosofia. Per exemple, en els seus *Diàlegs crítics* (publicats en forma de llibre l'any 1926, però provinents d'articles de *La Revista* d'uns anys abans), Farran afirma sense embuts que «no hem d'oblidar que ell [Diego Ruiz] ha d'ésser col·locat com a cèl·lula inicial fecundíssima del renaixement modern de la filosofia en llengua catalana. El primer d'ençà dels segles d'or, a reaprendre a la parla nostra el llenguatge de la filosofia en un vigorós sistema».⁷⁶ Farran es refereix, sens dubte, a *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura* (1907), el llibre publicat per la Fundació; i malgrat que Alexandre Galí considera aquesta afirmació «ben inexacta»,⁷⁷ la veritat és que no tenim constància de cap altre filòsof que, abans de 1907, publicqués un llibre en llengua catalana on exposés un sistema de filosofia original, és a dir, de collita pròpia, que entenem que és al que es referia Farran en parlar de Ruiz com del primer a escriure «un vigorós sistema» en català.⁷⁸

Després d'una hora i mitja de lectures, va ser el torn de Diego Ruiz. En aquesta ocasió, la premsa ens acredita que va dissertar sobre un pensador català: Bernat Metge. La seva comunicació es titulava «Bernat Metge i el problema de la immortalitat contingent de l'ànima humana», un tema que referència clarament a *Lo Somni*. Segons *El Poble Català*, «l'orador exposà la manera com ell entenia l'immortalitat de l'ànima, ben diferent de tot dogmatisme y cità molts casos trets de la vida real pera apoiar la seva tesi. Al final feu un estudi lleugeríssim den Bernat Metje [sic], llegint trossos de obres seves, relacionants amb les afirmacions de l'orador». Malauradament, no hi ha constància que aquest discurs s'arribés a publicar mai, i tampoc no tenim cap altre text en què Ruiz esmenti Bernat Metge. No obstant això, no deixa de ser rellevant que dugués a terme una maniobra doxològica similar a la que havia dut a terme amb Lluïa, però amb un altre pensador català. La ressenya deixa clar que Ruiz va parlar sobretot de la seva concepció de la immortalitat —exposada posteriorment a *Jesús como voluntad* (1908)—, i que la referència a Metge va ser indirecta, com volent empeltar de nou la *Clavis Methodica* amb la història de la filosofia als Països Catalans.

Finalment, Ruiz, després d'una hora de disquisicions, va acabar «anunciant alguns actes que la Fundació prepara pera'l curs present», però que cap diari enumera.⁷⁹ Ara bé, a partir d'aquest moment desapareix de la premsa qualsevol rastre de la Fundació

⁷⁶ J. FARRAN I MAYORAL, *Diàlegs crítics*. Barcelona: Societat Catalana d'Edicions, 1926, pàg. 66.

⁷⁷ A. GALÍ, *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*, XVIII. Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1986, pàg. 269.

⁷⁸ El debat que pot originar-se arran d'aquesta consideració de Farran no ens sembla gaire rellevant. Depèn, en darrer terme, de la manera com es defineixi la paraula «filosofia». Està clar que Ruiz no és el primer a escriure sobre filosofia en llengua catalana després del segle d'or. Abans que ell, hi hauria, com a mínim, alguns autors contemporanis: Josep Torras i Bages, per exemple. Ara bé, si per «filosofia» s'entén un sistema filosòfic propi i original, i no tan sols discussions historiogràfiques o apològiques, aleshores la figura de Ruiz sí que esdevé pionera.

⁷⁹ «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 13/12/1907, pàg. 2.

Catalana de Filosofia. Tot indica que mai no es va arribar a reprendre el curs 1908-1909, i que les activitats anunciades per Ruiz van quedar en un no-res.

8. La desaparició de la Fundació

La raó d'aquest estroncament creiem que prové de Ruiz mateix. El 2 de febrer de 1908, la Diputació de Girona va convocar oposicions per la plaça de metge, director i administrador del manicomí provincial de Girona, situat a Salt. Gràcies a la correspondència amb Joan Maragall, sabem que Ruiz va interessar-se de seguida per aquesta oportunitat professional, i que va traslladar-se a Girona poc després.⁸⁰ Després de guanyar les oposicions i del trasllat definitiu a les instal·lacions del manicomí, Ruiz va acabar-se desvinculant de Barcelona una bona temporada i, en conseqüència, de la Fundació. Les seves posteriors peripècies per Girona, i les picabaralles amb la Diputació, han estat estudiades i recollides per Joaquim Jubert i, més recentment, per Antonio Godoy.⁸¹

A partir d'aleshores, de la Fundació Catalana de Filosofia només en quedaran alguns acudits a la premsa, com ara un de 1909 a *La Esquella de la Torratxa*, en la qual es fa mofa de com els joves universitaris fans mans i mànigues per aconseguir un càrrec a la Lliga Regionalista: «per a inspirar certa confiança als homes de la Lliga y del Foment els aludits jovenets s'han disfressat d'economistes [...] [i és que] sempre's fan més simpàtics y están més en condició de merèixer així, que no pas anant ab Diego Ruiz á la Fundació Catalana de Filosofia y interpretant a Ramón Lull».⁸² A part d'aquesta broma, l'últim esment a la Fundació de què tenim notícia data de l'any 1911, en què se'ns en confirma la desaparició prematura. Es tracta d'un article sobre Cabeza, on es deixa constància que entre els anys 1906 i 1908 havia estat «empeñado en una labor que se malogró al dar sus primeros frutos: la *Fundació Catalana de Filosofia*».⁸³

Referències bibliogràfiques

- A. BALCELLS, *Els estudis universitaris catalans (1903-1985): per una Universitat catalana*. Barcelona: IEC, 2011.
- A. BLADÉ, *El senyor Moragas. «Moraguetes»*. Barcelona: Pòrtic, 1970.
- L. BLACO, «Francico Cañadas Cozalbo», s.d. Extret de: <http://dbe.rah.es/biografias/22392/francisco-cana-das-goalbo>

⁸⁰ Citat per: A. GODOY, *Diego Ruiz, Abel Gudrá y el enigmático diván* Las Andaluzas. Granada: Hojas Monfies, 2020, pàg. 16-17.

⁸¹ J. JUBERT, *op. cit.*, pàg. 70-90; A. GODOY, *op. cit.*, pàg. 17-21.

⁸² WIFRET, «Política d'atracció». *La Esquella de la Torratxa*, 1909, pàg. 103.

⁸³ «Ecos», s.a. *La Publicidad*, 25/10/1911, pàg. 2.

- L. CABAÑAS, *Cuarenta años de Barcelona*. Barcelona: Memphis, 1944.
- M. CABEZA, «Un filòsof lullista». *El Poble Català*, 18/06/1906, pàg. 2.
- M. CABEZA, «Parlem de lulisme». *Catalònia: revista literària setmanal*, 3, 11/08/1906, pàg. 4.
- M. CABEZA, «En Diego Ruiz». *Catalònia: revista literària setmanal*, 6, 01/09/1906, pàg. 2.
- T. CARRERAS I ARTAU, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*. Barcelona: Catalònia, 1931.
- J. CASTELLANOS, «Josep Pijoan i els orígens del Noucentisme». *Els Marges* [Barcelona], 14, 1978.
- F. FARRAN I MAYORAL, *Diàlegs crítics*. Barcelona: Societat Catalana d'Edicions, 1926.
- A. GALÍ, *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*, XVIII. Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1986.
- A. GODOY, *Diego Ruiz, Abel Gudrà y el enigmático diván* Las Andaluzas. Granada: Hojas Monfies, 2020.
- E. HOMS, «Llibres catalans. Del poeta civil i del cavaller, per Diego Ruiz». *Crònica de Valls*, 144, 21/03/1908, pàg. 2.
- E. JARDÍ, *Eugeni d'Ors: vida i obra*. Barcelona: Aymà, 1967.
- E. JARDÍ, *Quatre escriptors marginats. Jaume Brossa, Diego Ruiz, Ernest Vendrell i Cristòfor de Domènec*. Barcelona: Curial Edicions, 1985.
- J. JUBERT, *Diego Ruiz, Prudenci Bertrana i La locura de Álvarez de Castro*. Girona: Biblioteca Fundació Valvi, 2007.
- E. ORS, *Glosari 1906-1907*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996, II.
- C. RAHOLA, «Una autobiografia del doctor Diego Ruiz». *Revista de Catalunya* [Barcelona], IV, III/19, 1926.
- R. RUIZ, «Els Arxius llatins». *El Poble Català* [Barcelona], 20/01/1906.
- R. RUIZ, *Llull, maestro de definiciones. Nueva disertación sobre los principios del método de los sistemas*. Barcelona: La Acadèmia, Hermanos Serra, 1906.
- R. RUIZ, «Introducció a un missatge». *El Poble Català*, 21/06/1906, pàg. 1.
- R. RUIZ, «Programa y Manifest». *El Poble Català*, 29/07/1906, pàg. 1.
- R. RUIZ, «Les bases aprovades». *La Veu de Catalunya*, 11/08/1906, pàg. 2.
- R. RUIZ, «Correspondència con Diego Ruiz». ALGDF. Archivo Adolfo Bonilla y San Martín, 16/11/1906.
- R. RUIZ, *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura. Preparació a l'estudi de l'estètica*. Barcelona: Biblioteca de la Fundació Catalana de Filosofia, 1907.
- R. RUIZ, *Del poeta civil i del cavaller*. Barcelona: L'Avenc, 1908.
- R. RUIZ, *Mi doctrina y el pensamiento de mi raza*. París: Ponchy, 1914.
- R. RUIZ, *Contes d'un filòsof*. Barcelona: Quaderns Literaris, 1937.
- WIFRET, «Política d'atracció». *La Esquella de la Torratxa*, 1909, pàg. 103.
- «Bibliografia. Treballs llegits en la sessió inaugural de la Agrupació Escolar Catalanista Ramon Llull», s.a. *La Academia Calasancia*, 171, 04/05/1899, pàg. 30.
- «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya* [Barcelona], 05/02/1906, pàg. 1.
- «Corporacions y societats. Agrupació Escolar Robert», s.a. *La Veu de Catalunya*, 10/05/1906, pàg. 3.
- «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 06/08/1906, pàg. 2.
- «Corporacions y societats. Escola Filosòfica Catalana», s.a. *La Veu de Catalunya*, 11/08/1906, pàg. 4.
- «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *La Veu de Catalunya*, 15/07/1907, pàg. 2.
- «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 03/08/1907, pàg. 3.
- «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 06/08/1907, pàg. 2.
- «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 20/08/1907, pàg. 4.
- «Corporacions y societats», s.a. *La Veu de Catalunya*, 02/12/1907, pàg. 2.
- «Ecos», s.a. *La Publicidad*, 25/10/1911, pàg. 2.
- «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 01/12/1906, pàg. 2.

- «Fundació Catalana de Filosofia. Sessió inaugural», s.a. *El Poble Català*, 07/12/1906, pàg. 4.
- «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 18/12/1906, pàg. 2.
- «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 20/12/1906, pàg. 2.
- «Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *La Veu de Catalunya*, 11/07/1907, pàg. 2
- «Francesc Cañadas i Cozalbo», s.a., s.d. Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0014126.xml>
- «Llull, mestre de definicions», s.a. *El Poble Català*, 17/03/1906, pàg. 3.
- «Notícies», s.a. *La Publicidad*, 09/12/1907, pàg. 4.
- «Notícies», s.a. *La Veu de Catalunya*, 19/12/1917, pàg. 1.
- «Notícies de Barcelona. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *La Veu de Catalunya*, 24/08/1906, pàg. 4.
- «Notícies de Barcelona», s.a. *La Veu de Catalunya*, 30/11/1906, pàg. 4.
- «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 18/07/1907, pàg. 2.
- «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 20/07/1907, pàg. 2.
- «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 25/07/1907, pàg. 2.
- «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 31/07/1907, pàg. 2.
- «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 02/08/1907, pàg. 2.
- «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 14/08/1907, pàg. 2.
- «Vida Corporativa», s.a. *El Poble Català*, 21/08/1907, pàg. 2.
- «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia», s.a. *El Poble Català*, 13/12/1907, pàg. 2.

Max PÉREZ MUÑOZ

RAPPRESENTARE LA MODERNITÀ: AURA, CHOC E ALLEGORIA NELLO SGUARDO DEL *FLÂNEUR*

Antonio VALENTINI

Università di Roma

antonio.valentini@uniroma1.it

N.° ORCID: 0000-0001-8080-2481

DOI: 10.34810/comprendrev25n1id414089

Article rebut: 16/09/2022

Article aprovat: 07/02/2023

Riassunto

Obiettivo dell'articolo è proporre una rilettura del nesso «rappresentazione-modernità» così come questo viene a manifestazione, in modo esemplare, attraverso la figura baudelairiana del *flâneur*. In questa prospettiva, e assumendo come referente privilegiato dell'indagine la lettura offerta da Walter Benjamin, l'articolo mette a fuoco una costellazione di temi e problemi, affioranti sia dalla produzione artistica di Baudelaire – e segnatamente dalla lirica *Il Cigno* – che dalla sua riflessione teorica, all'interno della quale particolare rilievo viene dato: 1) all'esperienza dello «choc»; 2) alla polivalenza della nozione di «aura»; 3) al motivo della «*fantasque escrime*» messa in esercizio, nella Parigi del XIX secolo, dall'artista-*flâneur*; 4) alla figura concettuale dell'«allegoria», qui ricompresa innanzitutto come dispositivo di produzione del possibile.

Parole-chiave: arte-modernità, Benjamin-Baudelaire, aura, choc, allegoria.

Representing modernity: aura, shock and allegory in the *flâneur's* gaze

Abstract

The aim of the article is to propose a re-interpretation of the nexus «representation-modernity» as it comes to manifestation, in an exemplary way, through the Baudelairian figure of the *flâneur*. In this perspective, and assuming the reading offered by Walter Benjamin as a privileged referent of the investigation, the article focuses on a constellation of themes and problems, emerging both from Baudelaire's artistic production – and in particular from the lyric *The Swan* – and from his theoretical reflection, within which particular emphasis is given: 1) to the experience of «shock»; 2) to the polyvalence of the notion of «aura»; 3) to the motif of the «*fantasque escrime*» put

into practice, in the Paris of the XIX Century, by the artist-*flâneur*; 4) to the conceptual figure of «allegory», here included above all as a device for the production of the possible.

Key words: art-modernity, Benjamin-Baudelaire, aura, shock, allegory.

1. Tra Benjamin e Baudelaire: l'esperienza dello «choc», la nozione di «aura» e la «traumatofilia» dell'artista-*flâneur*

Ad animare l'arte di Baudelaire è una consapevolezza di fondo. E cioè che l'arte, «oggi», se vuole sopravvivere in quanto esperienza di verità, deve farsi «testimonianza»¹ di un mondo nel quale ad intrecciarsi, e a rivelarsi paradossalmente solidali, sono due aspetti apparentemente inconciliabili. Si tratta, infatti, di un mondo che appare, nello stesso tempo, *de-sostanzializzato* e *miticamente re-incantato*. Da un lato, dunque, la caduta degli Immutabili – ed è così che possiamo anche intendere la perdita dell'aura, in quanto perdita del centro² – e, dall'altro lato, la tendenza ad assolutizzare idolatricamente l'ordine categoriale vigente nel mondo – ed è, invece, su questo secondo versante che noi troviamo: la mercificazione dell'esperienza; l'imporre della «moda» come infinita ripetizione dell'identico; l'omologazione del sentire, ma anche la sua anestetizzazione, promossa dalle strutture identitarie del «mondo amministrato».³

Ebbene, in un simile scenario, l'unica possibilità di sopravvivenza dell'arte è affidata, per Baudelaire, alla sua capacità di presentarsi come una *costellazione satura di tensioni*:⁴ come un autentico «campo energetico». Un «campo» popolato da «forze» che non smettono di interagire tra loro, e che lo fanno innanzitutto nella forma dell'attrito. Nella forma dell'urto e della collisione. In ciò, allora, l'arte di Baudelaire viene a costituirsi come l'equivalente artificiale, o come la rivelazione in atto, di una modalità di funzionamento della percezione nella quale a valere come *regola* sono ormai la cesura e la discontinuità, e quindi – in termini benjaminiani – l'esperienza dello «choc» (*Chockerlebnis*). È quanto Walter Benjamin, nel suo celebre saggio del 1939 dedicato appunto a Baude-

¹ In merito, cfr. G. DI GIACOMO, «Memoria e testimonianza tra estetica ed etica», in: G. DI GIACOMO (a cura di), *Volte della memoria*. Milano: Mimesis, 2012, pp. 445-481.

² Su questo, cfr. i contributi raccolti in: G. DI GIACOMO, L. MARCHETTI (a cura di), «Aura». *Rivista di Estetica* [Torino], 52/1, 2013.

³ Nel senso che Th. W. Adorno attribuisce a questa figura, teoreticamente cruciale, della sua riflessione.

⁴ Cfr. W. BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia», in: Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Ed. it. a cura di R. Solmi. Torino: Einaudi, 1995, p. 85.

laire (*Di alcuni motivi in Baudelaire*),⁵ descrive in questi termini: «Muoversi attraverso il traffico, comporta per il singolo una serie di *chocs* e di collisioni. Negli incroci pericolosi, è percorso da contrazioni in rapida successione. Baudelaire parla dell'uomo che s'immerge nella folla come in un serbatoio di energia elettrica».⁶

Ma, per Benjamin, come sappiamo, a occupare una posizione preminente, in questo quadro, è il nodo che, al suo interno, viene a stringersi tra «crisi dell'aura» e «crisi dello sguardo». Due modi diversi, questi, per dire in fondo il medesimo, e cioè: la negazione dell'Altro. Nell'orizzonte della metropoli, infatti, in quel «fenomeno originario» della modernità che è per Benjamin la Parigi del XIX secolo, negare l'Altro significa rimuovere il «volto» delle cose: il volto di *ogni* ente. Con ciò si sta alludendo al fatto che, nel nuovo paesaggio dischiuso dalla modernità, a subire un processo di neutralizzazione è la non-sussumibile concretezza dell'ente: la sua non-sostituibile singolarità. E questo perché, ora, l'individualità dell'ente tende a dissolversi nell'astratta equivalenza dell'universalmente scambiabile: nell'omogeneità di una funzionalizzazione universale (quella simboleggiata dal «denaro») nel cui contesto tutto si rende «disponibile» – tutto si lascia ridurre alla condizione di *positum* e, insieme, tutto si fa liquido e ubiquitario⁷ – ma dove, per ciò stesso, a essere cancellata è ogni possibile differenza. Il risultato, allora, è la negazione di quel tenore innanzitutto *qualitativo* che, primordialmente, inerisce al fenomeno, e che appunto lo rende «unico». Unico e non-ripetibile.⁸ In questa prospettiva, lo *Spleen* tematizzato da Baudelaire è, come scrive Benjamin, il «dolore per il declino dell'aura».⁹ È il «sentimento», cioè, di quella «catastrofe permanente»¹⁰ della quale l'uomo fa esperienza nel momento in cui avverte il proprio irretimento nella continuità «infernale» di un tempo vuoto e ineluttabilmente lineare. Di un tempo, insomma, ridotto a pura spazialità destoricata.¹¹

Sotto questo profilo, potremmo anche dire che *Spleen* è il nome con il quale Baudelaire designa la caduta del vivente nel tormento di una immanenza assoluta, di un'immanenza cioè alla quale è negata ogni possibile proiezione verso la «linea di fuga» di una «lontananza» la cui inaccessibilità esige di essere afferrata nella stessa contingenza delle

⁵ W. BENJAMIN, «Di alcuni motivi in Baudelaire» (= *B*), in: Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Ed. it. a cura di R. Solmi. Torino: Einaudi, 1995, pp. 89-130.

⁶ *Ivi*, p. 110.

⁷ Cfr. M. BERMAN, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria*. Tr. it. di V. Lalli. Bologna: Il Mulino, 2012.

⁸ Cfr. M. CACCIARI, «Il produttore malinconico», in: W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Ed. it. a cura di F. Valagussa. Einaudi: Torino, 2011, pp. V-XLVI.

⁹ W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi* (= *P*), vol. I. Ed. a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni. Torino: Einaudi, 2007, p. 375.

¹⁰ *Ivi*, p. 379.

¹¹ Per un approfondimento di questi motivi, si rinvia a F. DESIDERI, *Walter Benjamin e la percezione dell'arte. Estetica, storia, teologia*. Brescia: Morcelliana, 2018.

cose: in *quel che di più sensibile*¹² vi è nella qualità del loro mostrarsi. Secondo Benjamin, infatti, l'«aura» è *anche* questo. Non soltanto, cioè, l'espressione di un senso incontrovertibilmente garantito dalla tradizione (il «valore culturale» dell'opera: il consistere del suo senso in quella relazione tra unicità e durata che si traduce nella continuità della tradizione, e che ha il suo equivalente simbolico nella fissità oggettuale dell'opera: nel suo darsi *hic et nunc*), ma anche «l'apparizione unica di una lontananza per quanto possa essere vicina».¹³ Come sottolinea Adorno, «non è solo l'ora e il qui dell'opera la sua aura, ma tutto quello che in ciò rimanda *al di là* della propria datità, il suo contenuto».¹⁴

Ma è esattamente la polivalenza della nozione benjaminiana di «aura»¹⁵ a gettare luce su quella fondamentale figura concettuale, introdotta dallo stesso Benjamin nel suo già citato saggio del 1939, che è l'idea di «traumatofilia». L'artista-*flâneur*, per Benjamin, è appunto un «traumatofilo». Per dare allora conto di questo motivo, è necessario porre l'accento sul fatto che, nell'affiorare del sentimento dello *Spleen*, e cioè lì dove «l'«esperienza vissuta»» viene «esposta» nella sua «nudità»¹⁶ – lì dove una tale esperienza può rivelarsi a se stessa in modo flagrante –, a essere in gioco è non soltanto la caduta di un senso inteso, tradizionalmente, come fondamento immutabile delle cose – caduta alla quale la «ragione strumentale» risponde con la feticizzazione dell'esistente (la fantasmagoria della merce; la moda come tempo «infernale» della ripetizione; l'assolutizzazione del valore di scambio a scapito del valore d'uso) –, ma anche il possibile dissolversi di un senso concepito come lontananza inappropriabile. Come espressione, insomma, della trascendibilità del dato.

Con riferimento a questo plesso tematico, Benjamin scrive: «La psichiatria conosce tipi traumatofili. Baudelaire si è assunto il compito di parare gli *chocs*, da qualunque parte provenissero, con la propria persona intellettuale e fisica».¹⁷ Si dà «trauma», infatti, perché quelli incontrati dal *flâneur*, nel suo attraversamento tipicamente a-teleologico dello spazio urbano, sono ormai «occhi di cui si potrebbe dire che hanno perduto la capacità di guardare».¹⁸ Sono occhi, dunque, disumanizzati. Quello evocato da Baudelaire, osserva ancora Benjamin, è un mondo in cui «l'attesa rivolta allo sguardo

¹² Mutuo questa dizione, particolarmente produttiva sul piano filosofico, da F. JULLIEN, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*. Paris: Bernard Grasset, 2018.

¹³ W. BENJAMIN, «Piccola storia della fotografia», in: Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*. Tr. it. di E. Filippini. Torino: Einaudi, 2000, p. 70.

¹⁴ TH. W. ADORNO, *Teoria estetica*. Ed. it. a cura di F. Desideri e G. Matteucci. Torino: Einaudi, 2009, p. 61 (cors. mio).

¹⁵ Cfr. F. MASINI, «Metacritica dell'«aura»», in: Id., *Gli schiavi di Efesto. L'avventura degli scrittori tedeschi del Novecento*. Pordenone: Edizioni Studio Tesi, 1990, pp. 295-306.

¹⁶ *B*, p. 122.

¹⁷ *Ivi*, p. 97.

¹⁸ *Ivi*, p. 126.

dell'uomo rimane delusa». ¹⁹ Si tratta cioè di un mondo all'interno del quale a tramontare, fino ad estinguersi, è la possibilità di dare luogo a quell'incrocio di sguardi, a quella loro reciprocità, che vive e si nutre della possibilità di soddisfare l'attesa, sempre implicita nella vita mentale del percipiente, che ciò che viene da lui guardato gli *restituisca* lo sguardo. In questo modo, ciò che Benjamin sta chiamando in causa è un'idea di visione che risulta irriducibile al piano del *theorèin*. E il tratto distintivo di una tale visione è il suo fondarsi, appunto, sull'attesa che il guardato, nell'improvviso accendersi della relazione percettiva, *risponda* al guardante: che gli *cor-risponda*. Il che, di fatto, annulla ogni dualismo epistemologico tra soggetto e oggetto.

Di qui, allora, il venire in primo piano di quella nozione di «choc» con la quale Benjamin indica, innanzitutto, la frizione da parte del vivente con una realtà urbana all'interno della quale i processi di livellamento del senso, la sua contrazione e la sua canalizzazione, assurgono ormai al rango di «regola». E a testimoniare, in particolare, è la circostanza che «all'esperienza dello *choc* fatta dal passante nella folla – scrive Benjamin – corrisponde quella dell'operaio addetto alle macchine»: ²⁰ quell'esperienza, tipicamente seriale e automatizzata, che l'operaio è costretto a vivere all'interno della fabbrica. Qui, infatti, in un contesto segnato dalla perdita di ogni esperienza autenticamente «storica» – il che, per Benjamin, equivale a dire: dalla perdita di ogni esperienza davvero significativa: dalla preventiva neutralizzazione di ogni *Erfahrung* –, «il pezzo da lavorare entra nel raggio d'azione dell'operaio indipendentemente dalla sua volontà; e altrettanto liberamente gli si sottrae». ²¹

Ma il punto è che questo incontro con lo choc, questo ritrovarsi sempre e di nuovo nella condizione di dover avvertire-patire il declino dell'aura (il suo *Verfall*, o la sua *Zertrümmerung*), è qualcosa che l'artista-*flâneur* accoglie favorevolmente. È qualcosa di cui, anzi, egli «va alla ricerca», e anche tenacemente. Sotto questo aspetto, la traumatofilia dell'artista-*flâneur* consiste proprio nella sua disponibilità a entrare in contatto – ma nel senso di un «contatto», o di un «sentirsi toccati», ²² che finisce per dare luogo a una vera e propria introiezione: a una immedesimazione *mimetica* in ciò da cui il vivente si sente affetto – con la fisionomia di una esperienza ridotta a mero *Erlebnis*. Quest'ultimo, infatti, è un termine con il quale Benjamin indica l'idea di un'esperienza che finisce per essere sterilizzata e depotenziata, e quindi impoverita, dai meccanismi di difesa messi in atto dalla coscienza. ²³ E questo con la consapevolezza che l'interiorità

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 112.

²¹ *Ivi*, p. 111.

²² Cfr. TH. W. ADORNO, *Teoria estetica*. Cit., p. 450.

²³ Secondo l'ipotesi freudiana, ripresa e discussa da Benjamin in *Di alcuni motivi in Baudelaire*, per cui «memoria» e «coscienza» sarebbero istanze «reciprocamente incompatibili» (*ivi*, p. 94). Il riferimento, qui, è al discorso sviluppato da S. Freud in *Al di là del principio del piacere* (1920).

del soggetto promuove tali meccanismi proprio per proteggersi dall'«iperstimolazione nervosa» del mondo esterno (il *Nervenleben* tematizzato da G. Simmel), e quindi dalla stessa esperienza dello choc. Quello espresso dall'idea di *Erlebnis*, allora, è un modo di abitare il mondo che risulta irrimediabilmente schiacciato sulla datità del presente: sulla determinatezza dei contenuti che si lasciano, di volta in volta, filtrare e registrare, elaborare e inventariare, attraverso lo schermo della coscienza. Questo, però, al prezzo di veder dileguare non soltanto la profondità storica ascrivibile a tali contenuti, ma anche – e per ciò stesso – il loro spessore patico-immaginario.

In questo quadro, se il *flâneur* accoglie favorevolmente il «trauma», è perché a contrassegnarlo è la capacità di leggere, nella stessa esperienza dello *choc*, un «caso felice»: una «felice contingenza». ²⁴ A funzionare così come «caso felice», o come l'espressione di una gradita gratuità, è la stessa atrofia di un'«esperienza vissuta» (di un *Erlebnis*) alla quale sembra negata, nell'orizzonte della vita urbana, ogni possibilità di assumere il «peso» ²⁵ di una vera «esperienza storica». Ogni possibilità, insomma, di trascendersi in *Erfahrung*. Non a caso, se Benjamin associa l'idea di *Erfahrung* a quella proustiana di «memoria involontaria» è proprio per evidenziarne non soltanto il carattere a-intenzionale, il suo sottrarsi cioè al controllo della soggettività, ma anche l'inevitabile produttività semantico-espressiva.

Nell'irruzione dello choc, allora, l'artista-*flâneur* ha la forza di leggere esattamente questo: l'occasione privilegiata per trasformare l'*Erlebnis* in *Erfahrung*. L'occasione, cioè, per investire l'«esperienza vissuta», la sua atrofia, di una forza dialettica che la dinamizza, e che lo fa mettendola in tensione con se stessa: fluidificando la sua rigidità e riconsegnandola, così, alla processualità del divenire. Questo vuol dire che, nello choc, il *flâneur* sa cogliere il momento propizio per sciogliere e insieme per riannodare, ri-articolandolo però a un livello ulteriore, quel vincolo percettivo che più in generale lo lega al mondo. Secondo la grammatica baudelairiana, allora, ciò significa: avere la capacità di trasfigurare lo *Spleen*, la sua pesantezza opprimente che tutto livella e tutto inaridisce, in una vera e propria allegoria dell'*Idéal*, in un simbolo negativo dell'irrapresentabile.

2. Il «fantastico gioco di scherma» dell'artista-*flâneur* e l'allegoria come dispositivo di produzione del possibile

È nel rendersi dunque disponibile all'incontro con il «trauma» che il *flâneur* si apre alla possibilità di conquistare la sua «preda poetica». ²⁶ È questa, infatti, l'espressione che Benjamin utilizza per designare la capacità che il *flâneur* ha di promuovere una vera

²⁴ Su questo, cfr. F. DESIDERI, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*. Milano: Raffaello Cortina, 2011.

²⁵ *B*, p. 130.

²⁶ *W*, p. 99.

e propria *auratizzazione del dato*. È quanto Baudelaire descrive, nel *Pittore della vita moderna*, in questi termini: il compito assegnato all'artista-*flâneur* consiste nel tentativo di «estrarre l'eterno dall'effimero». Per lui, infatti, «il segreto è [...] di distillare dalla moda», e cioè dalla datità dell'empiria, dalla sua irredimibile contingenza – dalla sua superficie ridotta a mera «apparenza» senza più «apparizione» –, «ciò che essa può contenere di poetico nella trama del quotidiano». ²⁷ «Estrarre l'eterno dall'effimero» significa, allora, avere la capacità di cogliere, all'interno stesso del dato (ossia nel visibile, nella determinatezza del reale) l'altro *del* dato (ossia l'invisibile, il possibile inespreso). In un passo, semanticamente densissimo (vv. 29-31) della lirica *Il Cigno* – lirica che è contenuta, com'è noto, nella sezione «Tableaux parisiens» dei *Fiori del male* –, ²⁸ Baudelaire scrive: «Palazzi rifatti, impalcature, case, vecchi sobborghi, tutto m'è allegoria» («*tout pour moi devient allégorie*»). ²⁹

Ma a essere decisivo, qui, è precisamente il fatto che, nel parlare di «allegoria», Baudelaire alluda in primo luogo a un processo di *trasformazione delle cose in immagini*. ³⁰ Un processo, questo, che consiste nel trasformare in «assenza», nel mutismo cioè di una superficie innanzitutto opaca e irriducibilmente enigmatica, tutto ciò che nelle cose appartiene invece all'ordine della presenza: il senso solo illusoriamente già dato nel mondo, la sua presunta evidenza e univocità, la sua necessità apparentemente incontrovertibile. Non solo, ma a qualificare tali immagini è il fatto che, al loro interno, è lo stesso annientamento del senso a farsi condizione di quella sua vertiginosa proliferazione che si dispiega pur sempre, paradossalmente, come effetto della disseminazione del segno. A caratterizzare il dispositivo allegorico, dunque, è il fatto che al suo interno il segno ha, sì, la capacità di produrre sempre nuovi significati (tanto da generare una dinamica «abissale»: un movimento nel quale il soggetto-«allegorista» finisce per sprofondare), ma significati che sono destinati a essere incessantemente negati dal loro collocarsi, *ancora una volta*, in posizione di significante. Dal loro mostrarsi, cioè, come una traccia che rinvia continuamente ad altre tracce: come un'apparenza che è sempre produttiva di ulteriori apparenze. ³¹

Si tratta, allora, di capire meglio come, e a quali condizioni, l'«intenzione» allegorica dell'artista-*flâneur* abbia la virtù di dare luogo a quel processo di conversione dello

²⁷ C. BAUDELAIRE, «Il pittore della vita moderna» (= *PVM*), in: Id., *Scritti sull'arte*. Tr. it. di G. Guglielmi e E. Raimondi. Torino: Einaudi, 2004, p. 288.

²⁸ C. BAUDELAIRE, *Opere* (= *O*). Ed. it. a cura di G. Raboni e G. Montesano. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2009, pp. 174-179.

²⁹ Il cors. è mio.

³⁰ A questo riguardo, cfr. le importanti osservazioni di R. BRAGUE, *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien*. Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2008 e G. FROIDEVAUX, *Baudelaire. Représentation et modernité*. Paris: José Corti, 1989.

³¹ Sulla nozione benjaminiana di «allegoria», cfr. F. MASINI, *Brecht e Benjamin. Scienza della letteratura e ermeneutica materialista*. Bari: De Donato, 1977, in part. pp. 113-131.

Spleen in *Idéal* che – s'è detto – può essere vantaggiosamente descritto come un processo di «auratizzazione del dato. A questo proposito, a giocare un ruolo di spicco è la capacità che il *flâneur* ha di *abitare altrimenti*, ma anche di *leggere altrimenti*, lo spazio urbano. Il *flâneur*, infatti, è quell'uomo che ha il talento di fare dell'«assenza di domicilio», e quindi del suo stesso «essere fuori di casa», del suo smarrirsi nel vuoto e nell'insensatezza della vita urbana, l'unico «domicilio» per lui possibile.³² Ciò che caratterizza il *flâneur*, in particolare, è la sua attitudine a procedere, nel «*chaos mouvant*»³³ della metropoli, nell'intreccio labirintico dei suoi «smisurati rapporti»,³⁴ *menando e parando colpi*, dando cioè luogo a quel «fantastico gioco di scherma», a quella «*fantasque escrime*», che Baudelaire evoca nella lirica *Le Soleil* (v. 5), e la cui messa a fuoco è al centro del discorso condotto da Benjamin nel suo saggio del 1939 summenzionato. Scrive, infatti, Benjamin:

L'immagine dello schermitore è decifrabile nel suo contesto: i colpi che egli mena sono destinati ad aprirgli un varco tra la folla. È vero che i *faubourgs* attraverso i quali si apre la strada il poeta del *Soleil* sono vuoti e deserti. Ma la costellazione segreta [...] dev'essere intesa così: è con la folla invisibile delle parole, dei frammenti, degli inizi di versi, che il poeta combatte, nei viali abbandonati, la sua lotta per la preda poetica.³⁵

Che cosa significa, dunque, per l'artista-*flâneur*, assumere la postura dello «schermitore»? Significa intonare la propria condotta – il proprio stile di frequentazione dello spazio urbano – a una permanente oscillazione tra quelle due istanze, insieme opposte e complementari, che per Baudelaire sono la «vaporizzazione» e la «condensazione» dell'«Io».³⁶ Il *flâneur* è tale, allora, proprio perché sa mantenersi in una condizione di permanente *sospensione* tra lo «stare dentro» e lo «stare fuori». Da un lato, quindi, abbiamo l'istanza del coinvolgimento patico-affettivo (la nostra relazione innanzitutto collusiva con il mondo: il nostro sentire di essere già da sempre immersi al suo interno), e dall'altro quella del distacco teorico-contemplativo (la nostra capacità di prendere le distanze dall'esperienza: il controllo pratico-cognitivo che siamo in grado di esercitare sull'ambiente prossimale).³⁷

³² *PVM*, p. 285.

³³ C. BAUDELAIRE, «Perdita d'aureola», in: Id., *Lo Spleen di Parigi. Piccoli poemi in prosa*. Ed. it. a cura di F. Rella. Milano: Feltrinelli, 2020, p. 182.

³⁴ *A Arsène Houssaye*, *ivi*, p. 37.

³⁵ *B*, p. 99.

³⁶ C. BAUDELAIRE, «Il mio cuore messo a nudo», in: Id., *Ultimi scritti (= US)*. Ed. it. a cura di F. Rella. Milano: Feltrinelli, 2014, p. 67.

³⁷ Sul nesso «stare dentro»-«stare fuori», e sul suo tenore paradossale, cfr. E. GARRONI, *Eстетica. Uno sguardo attraverso*. Nuova ed., con introd. di S. Velotti. Roma: Castelvecchi, 2020, pp. 31-68.

A contrassegnare il *flâneur*, infatti, è il paradosso di una postura nella quale l'«essere al centro del mondo» e il «restargli nascosto», il «prendere dimora» nella mobilità «ondeggiante» e fuggitiva della moltitudine (da un lato)³⁸ e (dall'altro) il saper trovare inattese vie di fuga, rallentando il passo o sottraendosi alla vista di quella massa amorfa che è la folla, sono polarità che non smettono di cortocircuitare tra loro. Se tutto dunque si gioca a questo livello, è perché è proprio lo *stare in bilico*, la sospensione appunto tra modalità qualitativamente differenti di dispiegamento della propria vita mentale, a costituire la regola di efficacia, o «di manovra», posta alla base dello stile di comportamento del *flâneur*. Egli è tale, insomma, perché ha l'abilità di restare «senza posizione»: perché sa esitare. Potremmo anche dire che a contraddistinguere l'artista-*flâneur* è la capacità di indugiare e di trattenersi su quella *soglia*,³⁹ sempre ritmicamente scandita, che è lo spazio del «tra-due»: il luogo-non luogo costituito dallo *Zwischen*. Uno spazio, questo, che si sottrae a ogni possibilità di definizione in termini logico-concettuali.

A dover essere rimarcato, allora, è ancora un altro aspetto. E cioè il fatto che quella messa in atto dal *flâneur* è una strategia che si connòta, innanzitutto, per la sua «astuzia»: il *flâneur* sa di dover rimanere «padrone di sé»⁴⁰ (un «*principe* – scrive Baudelaire – che gode ovunque dell'incognito»),⁴¹ nel momento stesso in cui si apre – *ek-staticamente* – all'incontro espropriante con la «folla», con la trama brulicante e assordante delle innumerevoli «forme di vita» che vi risuonano. Solo a queste condizioni, infatti, è possibile introdurre, nel *continuum* della vita alienata e reificata, quell'istanza di differimento che – di colpo – ha la virtù di «disincagliare» il dato, aprendo al suo interno una breccia (una fenditura, una faglia) che lo de-solidarizza da se stesso, e che proprio per il tramite di questa de-fissazione, lo svincola da ogni coercizione all'identità.⁴²

Ma, come si è accennato, perché ciò possa avere luogo, è necessario dare corso a quella *trasformazione delle cose in immagini*, a quel processo cioè di *de-realizzazione del reale* – il che vuol dire, poi: a quella trasformazione della presenza in assenza, o della trasparenza in opacità – che Baudelaire traduce, nel *Salon del 1859*, con la metafora del «dizionario».⁴³ A fare la differenza, allora, è la capacità di leggere nello spazio urbano non più un «libro», ovvero un sistema organico di relazioni già coerentemente articolato, ma appunto un «dizionario», ovvero un «deposito»,⁴⁴ volendo con ciò intendere

³⁸ Cfr. *PVM*, pp. 285-286.

³⁹ La nozione di «soglia» (*Schwelle*) è, com'è noto, al centro della riflessione di Benjamin: cfr. *P*, p. 555.

⁴⁰ Cfr. TH. W. ADORNO, *Teoria estetica*. Cit., p. 430 («L'artista della *vie moderne* – scrive, qui, Adorno – è per lui [e cioè per Baudelaire] quello che resta padrone di sé perdendosi in ciò che è del tutto effimero»).

⁴¹ *PVM*, p. 286.

⁴² Per una messa a fuoco di questa costellazione tematica, si rinvia a F. JULLIEN, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*. Tr. it. di M. Guareschi. Milano: Feltrinelli, 2019.

⁴³ C. BAUDELAIRE, «Salon del 1859» (= *S*), in: Id., *Scritti sull'arte*. Cit., p. 227

⁴⁴ *Ivi*, p. 229.

un «magazzino» (o un «repertorio») di *segni sensibili* ancora reciprocamente irrelati. Segni, dunque, che non sono stati ancora inclusi nella compiutezza di un «congegno strutturale». Congegno che, come tale, sarebbe invece fondato sulla reciproca solidarietà dei suoi elementi costitutivi: sul loro vicendevole integrarsi in funzione di un principio di «subordinazione motivante», secondo lo schema: «se *x*, allora *y*». Al contrario, nel caso del «dizionario», abbiamo a che fare con uno spazio ancora «scabro»: ancora muto e frammentario. Qui, insomma, le cose si pongono «l'una accanto all'altra», secondo lo schema: «prima *x*, e poi *y*». A delinearsi, quindi, è l'idea di uno spazio eminentemente allegorico. Uno spazio, cioè, che si qualifica per il suo essere sperimentalmente aperto alla libera perlustrazione del possibile: alla costruzione di una indefinita molteplicità di possibili paesaggi logico-grammaticali, di possibili scenari di senso da abitare e da decifrare.⁴⁵

Tutto questo, allora, sta a significare che, nello sguardo del *flâneur* – nel suo sguardo immaginativamente «ebbro» –,⁴⁶ l'apparenza delle cose viene riconsegnata al suo tenore *paratattico*: al suo consistere, cioè, in una giustapposizione discontinua di tratti aspettuali la cui intelligibilità, per così dire, attende l'ora del suo risveglio. Ma questo, appunto, vuol dire che i segni costitutivi del nuovo paesaggio dischiuso dallo sguardo del *flâneur* – da quello che Baudelaire definisce il suo «occhio d'aquila»: dal suo saper agire come un «caleidoscopio provvisto di coscienza», o come un «*io* insaziabile del *non-io*» –⁴⁷ sono tracce, o immagini, che di per sé non hanno ancora un «senso», un senso dato e definito, ma che piuttosto *attendono* di ricevere il loro senso. Un senso però da intendersi, stavolta, come indefinita apertura al significare, e quindi come compito virtualmente infinito. Ma il punto è che a poter istituire un tale senso sarà solo quella scelta, quella decisione costruttiva, il cui intervento avrà la virtù di corrispondere sinergicamente all'*invito al gioco*⁴⁸ che risuona nel mostrarsi del sensibile: nel rivelarsi della sua inesauribile produttività.

Di qui, allora, il ruolo dirimente svolto dall'immaginazione, facoltà che per Baudelaire è «concretamente congiunta con l'infinito», e che per ciò stesso è la «regina delle facoltà»: la «regina del vero». Questo, però, con la consapevolezza che il «*possibile*» – scrive ancora Baudelaire – è una «provincia del vero»,⁴⁹ nel senso che costituisce l'oriz-

⁴⁵ Sulla nozione di «metropoli» come «testo da leggere», o come «scrittura da decifrare», cfr. K. STIERLE, *La capitale des signes. Paris et son discours*. Tr. fr. par M. Rocher-Jacquín. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.

⁴⁶ Cfr. *PVM*, p. 284 (come un «fanciullo», osserva infatti Baudelaire, il *flâneur* «vede tutto in una forma di *novità*; è sempre ebbro»).

⁴⁷ *Ivi*, p. 286.

⁴⁸ Su questa nozione, cfr. G. MATTEUCCI, *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*. Roma: Carocci, 2019, in part. pp. 11-71 e 211-215 (dove il riferimento a Baudelaire è esplicito).

⁴⁹ *S*, p. 223.

zonte implicito del reale: il suo sfondo non mai totalmente rappresentabile. L'immaginazione, osserva infatti, Baudelaire, «scompone tutta la creazione, e, con i materiali raccolti e disposti secondo regole di cui non si può trovare l'origine se non nel più profondo dell'anima, crea un mondo nuovo, produce la sensazione del nuovo». ⁵⁰ Ebbene, è proprio nel fare appello alla capacità liberamente schematizzante dell'immaginazione che il *flâneur* ha il talento di riconoscere, nel materiale ancora informe ricavato dalla disarticolazione «analitica» dell'empiricamente esistente, «una sorta di nutrimento», vale a dire: un terreno di coltura del possibile inespresso o non-realizzato. Si tratta infatti di un nutrimento, di una *pâture*, che «l'immaginazione – leggiamo ancora nel *Salon del 1859* – deve assimilare e trasformare», attribuendo ai segni e alle immagini ottenuti dalla scomposizione del mondo fenomenico (del «libro-natura», o del «libro-metropoli») «un posto e un valore relativo». ⁵¹

3. L'esemplarità del *Cigno*: la crisi dell'*Idéal*; il montaggio dei piani temporali; il «*bric-à-brac confus*» come soglia auratica

Nel *Cigno*, in particolare, questa possibilità di dare corso a una differente compaginazione grammaticale dell'esperienza è affidata – oltre che al formidabile montaggio di piani temporali (e anche di mito e storia) istituito dallo sguardo dell'artista-*flâneur* – alla capacità che l'arte ha di leggere, nell'apparenza delle cose, un «*bric-à-brac confus*» (v. 12). Un'espressione, quest'ultima, che il poeta utilizza per indicare la nuova forma che, ai suoi occhi, viene ad assumere – e proprio per il favore della curvatura *flânante* impressa al suo attraversamento dello spazio urbano – il vecchio quartiere parigino del Doyenné, quartiere ormai distrutto dalla violenza degli sventramenti operati dal prefetto Haussmann: «La mente adesso – scrive Baudelaire – vede la distesa delle baracche, i mucchi di fusti e capitelli sbozzati, l'erba, i massi che le pozze inverdiscono, il *bric-à-brac confuso* che dai vetri riluce» (vv. 9-12).

In questo modo, alla normatività rigidamente classificatoria della logica haussmanniana, al tenore freddamente tassonomico implicito nell'idea di un città ridisegnata come griglia ortogonale (come sistema di *percées* e *boulevards*), a tutto questo, il gesto del poeta-*flâneur* mostra di saper opporre il potere attivamente ipotetico di una reinvenzione critico-immaginativa che ha la virtù di dissolvere – secondo l'espressione usata da Benjamin nei frammenti del *Passagen-Werk* – l'«apparenza illusoria che emana da ogni “ordine dato”». ⁵² Nell'attuare infatti una decostruzione allegorica di quella «totalità» solo apparente che la «ragione strumentale» ha eletto a *unica* immagine possibile

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 229.

⁵² *P*, p. 358.

dello spazio urbano – quella, cioè, presuntivamente legittimata a uniformare il mondo –, l'azione riconfigurante del *flâneur* ha la forza di restituire la falsa compattezza di un tale spazio, la «fantasmagoria» oniricamente seduttiva e soggiogante della sua consonanza, alla fluidità del divenire: alla possibilità di *essere-altrimenti*.

Ma perché ciò possa avvenire, è necessario che l'artista-*flâneur* pronunci il suo «Lazzaro, alzati!» («*Lazare, lève-toi*»): un'espressione – questa – con la quale Baudelaire, nel *Pittore della vita moderna*,⁵³ fa cadere l'accento sulla forza insieme trascendente e rovesciante, debordante e dislocante, che è propria delle immagini autenticamente artistiche. A contraddistinguere tali immagini, infatti, è quello che lo stesso Baudelaire, in *Fusées*, definisce un «sortilegio evocatorio» (una *sorcellerie évocatoire*),⁵⁴ volendo con ciò intendere il potere magicamente associativo di un'arte concepita come capacità di cogliere nel dato l'altro del dato. Come capacità, insomma, di trasfigurare lo *Spleen* in *Idéal*.

Nel *Cigno*, la crisi irrimediabile che ormai investe la dimensione dell'*Idéal*, la crisi cioè di un senso tradizionalmente concepito come espressione di una totalità perfettamente organica, viene a manifestazione in modo esemplare. Il che, nella lirica baudelairiana qui considerata, si realizza – come abbiamo accennato – attraverso un vero e proprio montaggio allegorico di immagini. Un montaggio, questo, che risulta incardinato, significativamente, attorno al triplice motivo dell'esilio, del fallimento e dello sradicamento. Non a caso, quello a cui il cigno sembra rivolgere la sua invocazione disperata – come se stesse rivolgendo, scrive Baudelaire, «*des reproches à Dieu*» (v. 28) – è un cielo ormai irreversibilmente vuoto e muto. Si tratta infatti di un cielo che, essendo stato abbandonato dalla presenza del divino, non è più in grado di incarnare quell'unità ideale del senso che, invece, nel mondo pre-moderno, poteva ancora funzionare come un'istanza di redenzione, volendo con ciò intendere la sua capacità di vincere il tempo, la sua capacità dunque di «mettere in salvo» i fenomeni: di riscattarli dalla loro contingenza e dalla loro caducità. Nel *Cigno*, allora, è proprio il silenzio di un cielo tragicamente disertato dalla presenza del divino a porre in primo piano l'esigenza di un ri-orientamento prospettico dello sguardo. Uno sguardo che, ora, l'uomo sente di dover focalizzare sulla precarietà non più redimibile delle cose: sui *disiecta membra* di un mondo che, per dirla con il giovane Lukács, ha perduto l'immanenza del senso nella vita.

Costretto quindi a confrontarsi con l'irriducibile estraneità di un *Idéal* che si lascia ormai pensare solo *per absentiam*, l'uomo non può fare altro che riconvertire il posizionamento prospettico della sua attenzione, orientandola adesso consapevolmente non più *verso l'alto* – secondo il modello classico dell'«uomo di Ovidio» evocato da Baudelaire nel v. 25 –, ma piuttosto verso la «fertile bassura» dell'immanenza: verso la con-

⁵³ *PVM*, p. 292.

⁵⁴ C. BAUDELAIRE, «Razzi», in *US*, p. 44.

cretezza di quel «terreno scabro» che, in termini wittgensteiniani, è il territorio della nostra *esperienza effettiva*. Un territorio, questo, il cui tratto saliente è il fatto di porsi sempre sotto il segno dell'individualità e della particolarità: sotto il segno, appunto, della contingenza. Nella lirica che stiamo ora considerando, il piano della contingenza viene incarnato proprio dall'immagine del «*pavé sec*»: quell'«arido selciato» sul quale il cigno, privato del suo «lago natale» (v. 22), si trascina convulsamente, nella ricerca disperata di una dimensione acquatica ormai introvabile, nel paesaggio disseccato e pietrificato che ora costituisce il teatro dei suoi «gesti folli».

Da questo punto di vista, se è vero che la parola «azzurro» è paradigmaticamente associata in Baudelaire all'idea dell'assoluto (l'«*inaccessible azur*» dei «Cieli dello Spirito»),⁵⁵ è anche vero che una tale idea, nel *Cigno*, viene simultaneamente richiesta e smentita, affermata e negata. È infatti a un cielo «ironico» e «crudelmente azzurro» (v. 26) che, qui, il cigno rivolge il suo sguardo e insieme il suo rimprovero. A trasparire così è un'istanza di totalità che, se per un verso costituisce l'orizzonte indeterminato al quale il finito non può non alludere, per altro verso si configura come una dimensione della quale è possibile parlare solo *apofaticamente*, traducendo cioè in immagine lo stesso fallimento di ogni rappresentazione, la sua impotenza a dire l'indicibile. Quello che Baudelaire ci offre, insomma, è una forma che – per riprendere una brillante osservazione di Adorno – si qualifica per la sua capacità di trasfigurare *in immagine* «la stessa perdita di tutte le immagini».⁵⁶ Una forma artistica, dunque, esemplarmente donatrice non più di senso ma piuttosto di non-senso.

A profilarsi, allora, è un quadro all'interno del quale crisi dell'*Idéal* e caduta nello *Spleen* fanno tutt'uno: «Parigi, la vecchia Parigi è sparita», scrive Baudelaire alla fine della seconda strofe del *Cigno*, per poi aggiungere subito dopo, ponendo significativamente tra parentesi la battuta che segue: «(più veloce d'un cuore, ahimé, cambia la forma d'una città)».⁵⁷ Non solo, ma la medesima insanabile scissione che ora divide interiorità ed esteriorità, io e mondo, si affaccia anche in corrispondenza dei vv. 29-30: «Parigi cambia! – esclama infatti Baudelaire – Ma niente, nella mia melanconia, s'è spostato!». In questi versi, è la stessa configurazione fisico-materiale esibita dalla forma poetica a presentarsi, adornianamente, come *contenuto sedimentato*.⁵⁸ In quella giustapposizione paratattica di urti e cesure, infatti – in quelle «pause del respiro» che irrompono catastroficamente, e che si materializzano nella discontinuità di una ritmica scandita da inarcature e parentesi, da punti esclamativi e improvvise fratture sintattico-stilistiche –, quello che la parola

⁵⁵ *O*, p. 100 (si tratta della lirica *L'alba spirituale*, v. 5, contenuta nella prima sezione dei *Fiori del male*).

⁵⁶ TH. W. ADORNO, «La ferita Heine», in: Id., *Note per la letteratura*. Trad. it. di E. De Angelis. Torino: Einaudi, 2012, p. 36.

⁵⁷ w. 7-8.

⁵⁸ Cfr. TH. W. ADORNO, *Teoria estetica*. Cit., p. 8.

poetica *mostra, senza però dirlo*, è davvero il «dolore per il declino dell'aura». A generare una tale sofferenza è dunque, nello stesso tempo, la caduta degli Immutabili – la rottura, cioè, dell'ordine simbolico classico⁵⁹ – e la loro sostituzione con quel surrogato falsamente compensatorio dell'aura tradizionale, ormai infranta, che è la fantasmagoria della merce: il reincantamento del mondo operato dalla logica identitaria dominante al suo interno. Lo *Spleen*, a ben vedere, è esattamente questo.

E tuttavia, riconoscere in un simile sentimento – come, appunto, fa Benjamin – la «quintessenza dell'esperienza storica»⁶⁰ equivale ad attribuirgli la capacità di funzionare, per l'artista-*flâneur*, come un'occasione favorevolmente significativa: come una possibilità da afferrare tempestivamente. Si tratta, cioè, di leggere nello *Spleen* quel *kairòs* semanticamente privilegiato attraverso il quale l'esperienza, in quanto esperienza che l'uomo fa del divenire e delle sue immanenti contraddizioni, ha la *chance* di tornare riflessivamente su se stessa. E questo fino ad acquistare, proprio in ragione della flessione auto-contemplativa della quale il *taedium vitae* si mostra capace, una nuova e differente intelligenza di sé.

Non a caso, dietro la mobilità *fourmillante e assourdissante* della metropoli moderna, lo sguardo rimuginante del poeta-*flâneur*, il suo sguardo malinconicamente intonato, è in grado di cogliere la chiusura sempre più marcata della vita nella circolarità infernale di un «sempre-uguale» che ripete ciecamente se stesso, senza lasciare (apparentemente) alcuna via di scampo. Attraverso quella mobilità, nella filigrana del suo andamento insieme sradicante e scardinante,⁶¹ lo sguardo dell'artista sa cogliere l'automatismo di un *tempo mitico* – la ripetizione dell'identico, e cioè del consumo, come fatale perpetuazione del circolo marxiano «denaro-merce-denaro» – che finisce per ridurre a mera spazialità, a una spazialità gelida e spettrale, la storicità del divenire: la molteplicità dei ritmi e delle durate che sono immanenti a ciascuna delle forme scaturite dal suo alveo, l'instinguibile forza energetica che non smette di pulsare all'interno di quelle stesse forme. Nell'eterno ritorno del sempre-uguale, infatti, a essere neutralizzata è ogni apertura all'ulteriorità. Ogni rimando, dunque, alla trascendenza del possibile: «*Rien dans ma mélancolie n'a bougé*» (vv. 29-30), afferma infatti Baudelaire.

Sotto questo aspetto, se è vero che gli «*chers souvenirs*» evocati nel *Cigno* sono «*plus lourds que des rocs*» (v. 32), è anche vero che, in questa pietrificazione del sentire, dove a risuonare è lo stesso oscurarsi dell'*Idéal*, si può leggere l'equivalente – al contempo sentimentale e intellettuale – degli effetti omogeneizzanti prodotti dal trionfo del principio di identità: dall'assolutizzazione feticistica di quella razionalità calcolante e ogget-

⁵⁹ In merito, cfr. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*. Trad. it. di F. Cuniberto. Torino: Einaudi, 1999, in part. pp. 134-163.

⁶⁰ W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*. Ed. a cura di G. Agamben, B. Chitussi, C. C. Härle. Vicenza: Neri Pozza, 2012, p. 58.

⁶¹ Cfr. M. CACCIARI, *La città*. Rimini: Pazzini Editore, 2004.

tivante che risulta ormai vincente nell'orizzonte della metropoli moderna. A essere chiamata in causa, così, è quella logica strumentale del profitto e dell'utile che – come s'è detto – tende a rimuovere l'unicità delle cose, la loro dimensione qualitativa, nell'equivalenza astratta dell'universalmente scambiabile. È quanto il *Cigno* fa trasparire, obliquamente, attraverso il rimando implicito a quel *fuori campo* della rappresentazione che è il progetto di ristrutturazione urbanistica messo in atto, nella Parigi del Secondo Impero, dal prefetto Haussmann, il «grande demolitore».

Nell'ambito infatti del suo *embellissement stratégique* imposto alla fisionomia dello spazio metropolitano, Haussmann pretende di imbrigliare anche il vecchio quartiere medioevale del Doyenné – il «Carrousel», appunto, menzionato qui da Baudelaire – nella astratta uniformità di una griglia rigorosamente ortogonale: in quel sistema di *percées e boulevards* la cui imposizione allo spazio urbano ha come effetto la subordinazione della *cit *, del suo carattere sempre processuale e dissonante, alla solidità fantasmagoricamente consonante della «ville». ⁶² Nell'ottica haussmanniana, la messa in esercizio di una simile strategia punta al conseguimento di un obiettivo preciso, sotto il profilo politico-ideologico. E cioè: la ri-funzionalizzazione della topografia urbana a quella logica tecnocratica dell'efficienza e della redditività che fa tutt'uno, nella Parigi del XIX secolo, con la volontà di controllo e di dominio – con la volontà, cioè, di appropriazione tecnico-strumentale – posta più in generale a fondamento dell'ordine capitalistico-borghese, qui all'apice della sua affermazione. Si tratta, infatti, di costruire uno spazio urbano che, al contempo, impedisca la formazione delle barricate – la cui struttura, cioè, possa funzionare come un rimedio da opporre al dilagare dei moti insurrezionali –, e che sia tale da promuovere e favorire l'espansione del mercato, la libera circolazione delle merci, e quindi l'aumento dei profitti.

Più in generale, quello che Baudelaire ci propone, nel *Cigno*, è un «montaggio» di figure e piani temporali che sono, sì, qualitativamente eterogenei, ma che nello stesso tempo condividono – ancora una volta, wittgensteinianamente – una comune «aria di famiglia». Comune a quelle figure, infatti, è il loro costituirsi come l'espressione sensibile di un'alterità negata. Di un'alterità cioè che, nella storia, in quella che per Benjamin è la storia lineare dei vincitori, è stata – a vario titolo – esclusa, repressa o rimossa. Il che, come s'è detto, avviene sullo sfondo di un «cielo crudelmente azzurro e ironico» (v. 26): un cielo disertato dalla presenza di Dio, che ormai si è fatto – per dirla con il giovane Lukács – «muto spettatore».

Ecco dunque irrompere, da un lato, l'immagine temporale traumaticamente prodotta dalla visione del *presente* – lo *choc* percettivo generato dall'incontro dell'artista-*flâneur* con il «*nouveau Carrousel*» (v. 6): il vecchio quartiere medioevale del Doyenné

⁶² Adotto, qui, la coppia ermeneutica «*cit -ville*» proposta da R. SENNETT in *Costruire e abitare. Etica per la citt *. Trad. it. di C. Spinoglio. Feltrinelli: Milano, 2018.

né, ora sfigurato dalla messa in atto del progetto urbanistico di Haussmann – e, dall'altro lato, le due immagini temporali (a loro volta diverse, ma analogicamente affini) che provengono invece dal *passato* – un passato remoto e immemoriale, in un caso, e un passato invece più «vicino» all'esperienza del poeta, nell'altro –, con le quali Baudelaire apre la sua lirica. Da una parte, cioè, l'inaccessibile lontananza del *piano mitico*, che precipita nella figura di Andromaca, regina privata del suo sposo e condannata all'umiliazione dell'esilio in Epiro dopo la distruzione di Troia, e dall'altra invece la prossimità del *piano storico*, che si condensa appunto nella figura «*ridicule et sublime*» (v. 35) del cigno, qui evocato come un «mito strano e fatale» (v. 24): come un emblema luttuoso della perdita e della mancanza.

Nel *Cigno*, in particolare, la trasfigurazione dello *Spleen* in allegoria della «vita più elevata»,⁶³ ossia in *Idéal*, passa attraverso la messa in scena di un doppio movimento del pensiero. Qui, infatti, a essere rappresentata è la capacità che lo sguardo rimuginante del *flâneur* ha di esitare sull'orlo di quel bilico che è la soglia del «tra-due». Si tratta, cioè, della soglia dischiusa dal rapporto di interdipendenza che Baudelaire istituisce tra piani temporali differenti: tra aspetti o volti del tempo che sono, sì, reciprocamente irriducibili ma che, insieme, risultano analogicamente affini. Qui, allora, il punto che innanzitutto merita di essere sottolineato è proprio il fatto che il processo di «auratizzazione del dato» si realizzi attraverso il montaggio di durate e livelli temporali eterogenei: passato e presente, antico e moderno, mito e storia. Sotto questo profilo, ciò che la forma poetica porta a rappresentazione è una ri-articolazione, una ri-modulazione emotivamente intelligente, della connessione di senso che unisce, separandoli, i diversi piani in gioco. Una ri-articolazione, questa, in virtù della quale è la stessa *identità di sé con sé* inerente a ciascuno dei livelli temporali convocati sulla scena a essere, di colpo, infranta. E questo perché ciascuno di essi, nel momento stesso in cui viene «sbalzato fuori» dall'ordine lineare del tempo, trae ora la sua nuova intelligibilità *solo* dalla relazione produttivamente tensiva che lo lega agli altri.

In corrispondenza di questo snodo, l'aspetto importante da evidenziare è il *modo* in cui Baudelaire caratterizza la facoltà rammemorante del soggetto rappresentato all'interno della lirica. Nel parlare di una memoria improvvisamente fecondata dal ricordo di Andromaca, Baudelaire pone una particolare enfasi sul fatto che una tale memoria sia già «fertile» («*ma mémoire fertile*», scrive).⁶⁴ È questa, allora, la mossa con la quale Baudelaire richiama la nostra attenzione sulla funzione critico-emancipante che occorre ascrivere all'*ethos* del *flâneur*: alla capacità che questi ha di abitare altrimenti il presente. Che la memoria del *flâneur* sia «già fertile», infatti, significa che il suo sguardo è già pronto – secondo la linea interpretativa suggerita da Benjamin – a «parare il colpo».

⁶³ P, p. 513.

⁶⁴ v. 5.

Significa, cioè, che esso è già disponibile alla messa in esercizio di quella «*fantasque escrime*» che gli permette di cogliere tempestivamente il nesso differenziale affiorante, nell'«*ou-topico frammezzo* dell'«adesso» – in termini benjaminiani: nell'attualità integrale della *Jetzt-zeit* – dal cortocircuito tra la lontananza del passato e la vicinanza del presente. «Dare forma» a questo cortocircuito, configurare sensibilmente la tensione polare che in esso viene a manifestazione, equivale allora a introdurre, nella datità dell'empiria, quel «lievito» dialettico che – sempre in termini benjaminiani – è in grado di renderla inquieta, e quindi di farla «fermentare». ⁶⁵

Nel *Cigno*, il culmine di questo contro-movimento del pensiero – di questa inversione in forza della quale la stessa caduta dell'*Idéal* si trasfigura in allegoria della «vita più elevata» – si raggiunge nell'ultima strofe della lirica. Qui, infatti, l'improvviso irrompere di quella non-dicibile possibilità di redenzione di cui s'è detto si condensa, emblematicamente, nell'immagine personificata di un «Ricordo» (parola, ora, significativamente scritta con la lettera iniziale maiuscola) che, come ha sottolineato J. Starobinski, ha la virtù di «musicalizzare la vita». ⁶⁶ «Nel bosco, dove il mio cuore va esule – conclude dunque Baudelaire (senza però davvero chiudere, con ciò, il cerchio della rappresentazione: i tre punti di sospensione, contenuti nel verso, sono lì a testimoniare) –, così risuona alto il richiamo di un Ricordo antico! Penso ai marinai su un'isola obliati, ai prigionieri, ai vinti...ad altri, ad altri ancora!» (vv. 49-52). In questo modo, ciò che Baudelaire fissa in immagine è una «ripresa del soffio», in quanto «soffio» vitale che improvvisamente si riattiva, nell'accendersi di una differente relazione percettiva con le cose, come per un «colpo di remi». ⁶⁷

In quel «*vieux Souvenir*», del quale appunto si dice che «*sonne à plein souffle du cor*» (v. 50), si può allora cogliere il passaggio dalla pesantezza di un «vuoto» che opprime alla fluidità di un «pieno» che libera. E a funzionare come un'istanza di liberazione è proprio il sopraggiungere di un *sentimento nuovo della vita*: di una nuova *intelligenza delle cose*. Nel porsi così, ancora una volta, sotto il segno di una rammemorazione commossa, e affettivamente compartecipe, delle sofferenze accumulate nella storia (i «marinai dimenticati», i «prigionieri», i «vinti»), la parola poetica baudelairiana si fa annuncio di una vita capace di riscoprirsi musicalmente *accordata*. Di una vita, cioè, capace di risuonare ancora sinergicamente con la «promessa» – sia pure concettualmente indeterminata e solo debolmente salvifica – di un rinnovato, possibile senso a venire.

Nel rappresentare dunque il «negativo» dell'aura, nel tradurre in immagine il tempo stesso del suo declinare, il tempo del suo estinguersi, l'opera di Baudelaire ci fa sentire il bisogno di un'aura diversa. Il bisogno, cioè, di un'aura che può venire a manifesta-

⁶⁵ P, p. 379.

⁶⁶ Cfr. J. STAROBINSKI, *La malinconia allo specchio*. Trad. it. di D. De Agostini. Milano: SE, 2006, p. 74.

⁶⁷ *Ivi*, p. 73.

zione, ora, solo *guardando-attraverso* le rovine e le macerie della vita urbana. Il che vuol dire: solo orientando lo sguardo verso quegli «stracci» e quei «rifiuti» che il filosofo-*chiffonnier*, secondo Benjamin, deve saper raccogliere e comporre, non già per farne tassonomicamente l'«inventario», bensì per «rendere loro giustizia». ⁶⁸ Qui, allora, il «salvataggio dei fenomeni» consiste nella capacità che l'artista o il filosofo hanno di riconoscere nella datità del fenomeno, e proprio nella caducità che gli pertiene, il lampeggiare improvviso della sua profondità auratica: l'apparire, cioè, dell'*idea* che risplende nel «nome» stesso del fenomeno. ⁶⁹ Questo, però, con la consapevolezza che una tale «idea», in quanto *unità di senso* implicitamente presupposta da quella rete mobile di affinità nella quale il fenomeno risulta inscritto – l'unità presupposta da quello che, per Baudelaire, è l'intreccio delle «corrispondenze» che vibrano all'interno del dato –, se per un verso sfugge a ogni possibilità di rappresentazione, per altro verso non smette di attendere l'ora della sua conoscibilità. L'ora, quindi, della sua rappresentabilità.

Riferimenti bibliografici

- TH. W. ADORNO, *Teoria estetica*. Ed. it. a cura di F. Desideri e G. Matteucci. Torino: Einaudi, 2009.
- , «La ferita Heine», in: Id., *Note per la letteratura*. Trad. it. di E. De Angelis. Torino: Einaudi, 2012, pp. 34-38.
- C. BAUDELAIRE, «Il pittore della vita moderna», in: Id., *Scritti sull'arte*. Tr. it. di G. Guglielmi e E. Raimondi. Torino: Einaudi, 2004, pp. 278-313.
- , «Salon del 1859», in: Id., *Scritti sull'arte*. Tr. it. di G. Guglielmi e E. Raimondi. Torino: Einaudi, 2004, pp. 212-277.
- , *Opere*. Ed. it. a cura di G. Raboni e G. Montesano. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2009.
- , «Il mio cuore messo a nudo», in: Id., *Ultimi scritti*. Ed. it. a cura di F. Rella. Milano: Feltrinelli, 2014, pp. 67-104.
- , «Razzi», in: Id., *Ultimi scritti*. Ed. it. a cura di F. Rella. Milano: Feltrinelli, 2014, pp. 31-55.
- , «Perdita d'aureola», in: Id., *Lo Spleen di Parigi. Piccoli poemi in prosa*. Ed. it. a cura di F. Rella. Milano: Feltrinelli, 2020, pp. 182-183.
- W. BENJAMIN, «Di alcuni motivi in Baudelaire», in: Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Ed. it. a cura di R. Solmi. Torino: Einaudi, 1995, pp. 89-130.
- , «Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo», in: Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Ed. it. a cura di R. Solmi. Torino: Einaudi, 1995, pp. 53-70.
- , «Tesi di filosofia della storia», in: Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Ed. it. a cura di R. Solmi. Torino: Einaudi, 1995, pp. 75-86.
- , *Il dramma barocco tedesco*. Trad. it. di F. Cuniberto. Torino: Einaudi, 1999.
- , «Piccola storia della fotografia», in: Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*. Tr. it. di E. Filippini. Torino: Einaudi, 2000, pp. 59-78.

⁶⁸ P, p. 514.

⁶⁹ Sulla nozione di «idea», cfr. W. BENJAMIN, *Premessa gnoseologica a Id., Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. 3-31. Sulla nozione di «nome», cfr. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., pp. 53-70.

- , *I «passages» di Parigi*, vol. I. Ed. a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni. Torino: Einaudi, 2007.
- , *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*. Ed. a cura di G. Agamben, B. Chitussi, C. C. Härle. Vicenza: Neri Pozza, 2012.
- M. BERMAN, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria*. Tr. it. di V. Lalli. Bologna: Il Mulino, 2012.
- R. BRAGUE, *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien*. Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2008.
- M. CACCIARI, *La città*. Rimini: Pazzini Editore, 2004.
- , «Il produttore malinconico», in: W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Ed. it. a cura di F. Valagussa. Einaudi: Torino, 2011, pp. V-XLVI.
- F. DESIDERI, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*. Milano: Raffaello Cortina, 2011.
- , *Walter Benjamin e la percezione dell'arte. Estetica, storia, teologia*. Brescia: Morcelliana, 2018.
- G. DI GIACOMO, «Memoria e testimonianza tra estetica ed etica», in: G. DI GIACOMO (a cura di), *Volti della memoria*. Milano: Mimesis, 2012, pp. 445-481.
- G. DI GIACOMO, L. MARCHETTI (a cura di), «Aura». *Rivista di Estetica* [Torino], 52/I, 2013.
- G. FROIDEVAUX, *Baudelaire. Représentation et modernité*. Paris: José Corti, 1989.
- E. GARRONI, *Estetica. Uno sguardo-atravverso*. Nuova ed., con introd. di S. Velotti. Roma: Castelvecchi, 2020.
- F. JULLIEN, *Si prè, tout autre. De l'écart et de la rencontre*. Paris: Bernard Grasset, 2018.
- , *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*. Tr. it. di M. Guareschi. Milano: Feltrinelli, 2019.
- F. MASINI, *Brecht e Benjamin. Scienza della letteratura e ermeneutica materialista*. Bari: De Donato, 1977.
- , «Metacritica dell'«aura»», in: Id., *Gli schiavi di Efesto. L'avventura degli scrittori tedeschi del Novecento*. Pordenone: Edizioni Studio Tesi, 1990, pp. 295-306.
- G. MATTEUCCI, *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*. Roma: Carocci, 2019.
- R. SENNETT, *Costruire e abitare. Etica per la città*. Trad. it. di C. Spinoglio. Feltrinelli: Milano, 2018.
- J. STAROBINSKI, *La malinconia allo specchio*. Trad. it. di D. De Agostini. Milano: SE, 2006.
- K. STIERLE, *La capitale des signes. Paris et son discours*. Tr. fr. par M. Rocher-Jacquin. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.

DOS TEXTOS RELIGIOSOS ESCRITOS POR SIMONE WEIL AL FINAL DE SU VIDA

Carmen HERRANDO

Universidad San Jorge
Campus Villanueva de Gállego (Zaragoza)
mcherrando@usj.es
N.º ORCID: 0000-0003-4314-7080
DOI: 10.34810/comprendrev25n1id414092

Article rebut: 26/07/2021
Article aprovat: 07/02/2023

Resumen

Al final de su vida, Simone Weil redacta dos textos religiosos: una «Teoría de los sacramentos», que envió por carta a Maurice Schumann, y «Profesión de fe», donde expresa su propio credo. Schumann era miembro de la resistencia francesa y en una ocasión en que acompañaba a la filósofa a la celebración de la misa hizo un comentario sobre la comunión; de ahí el texto que le envió Simone Weil. Ambos escritos contemplan aspectos centrales de la fe católica; el primero se refiere al sacramento de la Eucaristía; el segundo aborda aspectos más generales. Simone Weil no pidió el bautismo, pero indagó sobre las condiciones en que podría recibirlo. Decidió quedarse en el umbral de la puerta de la Iglesia.

Palabras clave: sacramento, verdad, Eucaristía, bautismo, atención, libertad, umbral.

Two religious texts written by Simone Weil at the end of her life

Abstract

At the end of her life, Simone Weil wrote two texts on religious subjects: «Théorie des sacrements», which she sent by letter to Maurice Schumann, and «Profession de foi», where she expressed her own creed. Schumann was a member of the French Resistance, and on one of the occasions when he accompanied the philosopher to Mass, he made a comment about communion which served as a starting point for the text that Simone Weil sent him. Both writings contemplate central aspects of the Catholic faiths. The first one refers to the sacrament of the Eucharist; the second deals with more general aspects. Simone Weil did not go so far as to request baptism, but she inquired

about the conditions in which she could receive it. Finally, she decided not to join the Church, but to stay on the threshold of its access door.

Key words: sacrament, truth, Eucharist, baptism, attention, freedom, threshold.

1. Introducción

Aunque había sido educada en el más estricto agnosticismo, el deseo de alcanzar la verdad marcaría a Simone Weil ya desde la adolescencia; tal deseo la llevó a exponerse con verdadero ahínco a lo real, abriendo sus entrañas a la dimensión sobrenatural y entrando así en la vivencia de una auténtica experiencia religiosa. Para ella lo religioso tiene que ver con el deseo profundo que anida en el corazón, y solo los aspectos morales corresponderían a la voluntad; «es el deseo el que salva», escribe.¹ Entiende así lo religioso como una orientación de la mirada, como la expresión del deseo que habita en lo hondo del ser humano a modo de una semilla infinitesimal, apenas perceptible.

En este trabajo se estudian dos escritos de 1943, ambos redactados pocos meses antes de su muerte, el 24 de agosto de ese año. Simone Weil terminó su vida agotada. Su capacidad de vibrar con todo, pero de manera especial con el dolor y la desdicha, terminaría con su vida en plena Segunda Guerra Mundial. En verano de 1942 viajó con sus padres a América, y cuando estos estuvieron instalados en Nueva York, ella quiso volver a Europa, muy afectada por el desasosiego que le provocaba la guerra. Llegó a Londres auspiciada por la resistencia francesa, y fue allí donde redactó «Teoría de los sacramentos», una cortesía hacia Maurice Schumann, pero también la expresión de las verdades que albergaba en su corazón y formaban parte del «depósito de oro puro»² al que se refería en una de las últimas cartas a sus padres. Este texto está vinculado a otro de la misma época: «Profesión de fe».

2. Contexto de «Teoría de los sacramentos»

«Teoría de los sacramentos» se publicó por vez primera en *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu —Pensamientos desordenados sobre el amor de Dios—*, libro que ve la luz en 1962 en la colección *Espoir* de la editorial Gallimard, que dirigía Albert Camus, donde aparecieron varias obras de Simone Weil, comenzando por *L'ennracinement* en 1949.

¹ S. WEIL, «Écrits de Marseille», en: *Œuvres complètes* IV, 1. Paris: Gallimard, 2008, p. 324.

² S. WEIL, «Correspondance familiale» (Carta del 18 de julio de 1943), en: *Œuvres complètes* VII. Paris: Gallimard, 2012, p. 296.

Simone Weil escribió «Teoría de los sacramentos» para Maurice Schumann; se la presentaba en una carta que se conserva en los archivos Simone Weil de la Biblioteca Nacional de Francia. Algunos fragmentos de esta carta constan en el libro en el que apareció «Teoría de los sacramentos», pero la carta entera la publicaría Schumann en otro lugar.³ Simone Weil expresaba a Schumann, miembro destacado de la organización resistente France Libre, lo que encontraría en el texto adjunto: «algunas reflexiones sobre los sacramentos, entre las que hay unas palabras dichas por usted sobre el tema de la comunión, que me han hecho pensar que podría interesarle».⁴

Cuando estaba en Londres, Schumann solía acompañar a Simone Weil a la misa dominical,⁵ y en alguna de aquellas ocasiones ella le expresó que sentía un deseo muy grande de recibir la comunión, pero no podía cumplirlo porque no estaba bautizada. La filósofa francesa reflexionaba a menudo sobre la esencia de la Eucaristía, y esto no solo en la última etapa de su vida, que es cuando decide exponerse a lo que denomina «conocimiento sobrenatural». Curiosamente hallamos ya un comentario sobre el tema en 1926, siendo alumna de Alain —Émile Chartier— en el liceo Henri IV, pues uno de los «topos» o ensayos que presentó a su profesor llevaba por título «Le dogme de la présence réelle»⁶ —«El dogma de la presencia real»—.

A Simone Weil siempre le parecieron importantes las cuestiones sobre Dios, pero no las afrontaba para no hacerlo desatinadamente. Lo expresa en su «Autobiografía espiritual», una carta que escribe en mayo de 1942 al dominico Joseph Marie Perrin, con quien se entrevistó a menudo en Marsella para conocer el cristianismo y ver las posibilidades que tenía de recibir el bautismo.

Puedo decir que jamás en toda mi vida he buscado a Dios. [...] En la adolescencia, pensaba que aquí abajo carecemos de los datos necesarios para resolver el problema de Dios, y que la única manera de no resolverlo mal, que habría sido el peor de los males, era no plantearlo, así que no afirmaba ni negaba nada al respecto.⁷

Es posible, pues, que Simone Weil se sintiera impelida en aquel contexto londinense a confiar a su amigo Schumann su propia inquietud, su deseo profundo de comulgar, su sed de acercarse a aquel misterio que veía como el centro del catolicismo, pero

³ M. SCHUMANN, *La mort née de leur propre vie. Trois essais sur Péguy, Simone Weil, Gandhi*. París: Fayard, 1974. Maurice Schumann fue compañero de pupitre de Simone Weil en el Liceo Henri IV. Véase S. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil*. París: Fayard, 1997, p. 104. Traducción al español en Madrid: Trotta, 1995.

⁴ S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. París: Gallimard, 1962, p. 133.

⁵ S. PÉTREMENT, *op. cit.*, p. 672.

⁶ S. WEIL, «Premiers écrits philosophiques», en: *Œuvres complètes* I. París: Gallimard, 1988. Traducción al español en Madrid: Trotta, 2018.

⁷ S. WEIL, *Attente de Dieu*. París: Fayard, 1966, pp. 36-37. Traducción al español en Madrid: Trotta, 1993.

también como algo muy superior a un símbolo de la Presencia escondida de Dios en el mundo. Con la seriedad intelectual que la caracterizó, Simone Weil comienza señalando a Schumann que ella «no tiene derecho alguno a concebir ninguna teoría sobre los sacramentos»; sin embargo, con el mismo rigor también le expone su visión del tema, pues sentía necesidad de mostrarla, algo inherente a esa misma probidad intelectual que fue atributo claro de la pensadora.⁸

En *La vida de Simone Weil*, Simone Pétrement afirma que su amiga escribió «Teoría de los sacramentos» en Londres, poco antes de ingresar en el Hospital Middlesex en abril de 1943, meses antes de morir.⁹ Y en un escrito del mismo periodo y publicado también en *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* como «Dernier texte», Simone Weil afirma que «experimenta desde hace tiempo un deseo intenso de la comunión, que va en constante crecimiento».¹⁰ En las *Obras completas* de Simone Weil este último documento lleva por título «Profession de foi» porque se trata de una expresión de la fe que vivía la filósofa en el fondo de su ser.

Pero esta misma sed que Simone Weil menciona y desveló igualmente a Schumann, también la expresaría el verano anterior, poco después de llegar a Nueva York con sus padres, en una carta dirigida a Jacques Maritain el 27 de julio de 1942: «Cuando veo a la gente comulgar, siento realmente hambre; pero hasta la fecha, nunca he tenido el sentimiento de que Dios quiera que sacie esta hambre formando parte de la Iglesia».¹¹

Unos meses antes de volver a Europa, desde Nueva York, Simone Weil suplicaba a Maurice Schumann que la hiciese llegar a Londres. Desde que había salido de Francia le resultaba insoportable sentir que había traicionado a su patria, y cuando sus padres estuvieron instalados en América hizo todo lo posible por regresar a Francia, pero dada la situación de guerra tenía que ir primero a Londres, donde estaba el Gobierno provisional francés. Partió hacia Londres bien entrado el otoño, hacia el 10 de noviembre de 1942. En Londres pasaría el resto de sus días trabajando para la organización Francia Libre, de la que dimitiría al final de su trayectoria, concretamente el 26 de julio, por carta, como relata Simone Pétrement¹².

⁸ La probidad intelectual es esencial en Simone Weil. Lo escribe a J. M. Perrin en la citada carta del 14 de mayo del 42 o en «Dernier texte», donde afirma: «Tengo la certeza de que este lenguaje no encierra ningún pecado, sino que sería pensando de otro modo como cometería un crimen contra mi vocación, que exige una probidad intelectual absoluta (S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, op. cit., p. 150).

⁹ S. PÉTREMENT, op. cit., p. 672.

¹⁰ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1. Paris: Gallimard, 2019. En adelante, «Teoría de los sacramentos» y «Profesión de fe» se citarán por esta referencia de las *Obras Completas*.

¹¹ B. DOERING, «Un échange de lettres entre Simone Weil et Jacques Maritain». *Cahiers Simone Weil*, III, 2, 1980, p. 70. Simone Weil conoció a Maritain en la recepción «Free French» el 14 de julio, día de la fiesta nacional de Francia. Ella y sus padres habían llegado a Nueva York el 6 de julio.

¹² S. PÉTREMENT, op. cit., p. 683.

Meses atrás, Simone Weil había expresado a Maurice Schumann que sentía la necesidad de participar en una «misión peligrosa»; le decía que «aceptaría correr cualquier grado de riesgo (incluida una muerte cierta para un objetivo de importancia suficiente)». ¹³ Estas palabras datan del 30 de julio de 1942, unos veinte días después de su llegada a Nueva York. Volvería sobre la misma idea en otra carta redactada el mismo día, y también en una tercera que no tiene fecha y es mucho más larga, escrita igualmente en Nueva York, en la que le suplicaba una vez más que, si podía, le procurase la «cantidad útil de sufrimiento y de peligro, que pudiesen preservarla de ser consumida estérilmente por la pena», ya que «no puedo vivir la situación en la que me encuentro en estos momentos porque me pone al borde de la desesperación». ¹⁴

Maurice Schumann escribió más adelante que la carta en la que Simone Weil le presenta el texto sobre los sacramentos era un verdadero «haz de luz», y reconocía la generosidad de su amiga al tener en cuenta las palabras sobre la comunión que él había pronunciado en su presencia, probablemente cuando la acompañaba a la celebración eucarística. Al comentar la carta de Simone Weil en el libro indicado, Schumann revela el sentido hondo del deseo que consumía entonces a Simone Weil y que la autora plasma en «Teoría de los sacramentos». Pero hace ver que tal deseo quedaba indudablemente asociado al deseo de inmolación que venía expresándole Simone Weil, y que no era sino un deseo intenso de entregar su vida, que podría realizarse de forma inminente si la destinaran a una misión peligrosa como la de ser lanzada en paracaídas sobre suelo francés en una operación de sabotaje. Schumann se refiere igualmente a la humildad y a la atención que aprecia en Simone Weil: la humildad de sus palabras al insistir en que no tiene derecho alguno a concebir una teoría sobre los sacramentos, ¹⁵ y la atención a lo que él le había dicho en aquel comentario sobre la comunión. Pero Schumann observa, e insiste en ello, que el «corazón» de lo que Simone Weil expresa radica precisamente en la cuestión de la operación peligrosa: ella vivía aquello como una realidad que resultaba equiparable a su deseo de contacto con Dios. Por eso Schumann dice a continuación: «aquí vemos que la perfección del texto se nos revela ahora». ¹⁶

3. Teoría de los sacramentos

La palabra «sacramento» —*sacramentum* en latín— traduce la palabra griega *mysterion* desde antes del siglo II de nuestra era. *Mysterion* comprende la raíz *my*, que signi-

¹³ S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard, 1957, p. 196. Traducción al español en Madrid: Trotta, 2000.

¹⁴ S. WEIL, *Écrits de Londres*, *op. cit.*, p. 199.

¹⁵ Cfr. S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, p. 333.

¹⁶ M. SCHUMANN, citado en S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 338.

fica el acto de cerrar los ojos y la boca cuando se está ante algo cuya experiencia escapa al mismo pensamiento. La palabra *mysterion* queda vinculada a los cultos antiguos, pero también al género apocalíptico, y aquí se refiere a una serie de secretos que vienen a ser como el fundamento escondido de la realidad y serán desvelados al final de los tiempos. En el Nuevo Testamento, *mysterion* apunta de manera especial hacia el acontecimiento cristológico por excelencia: el Reino de Dios anunciado por Jesús, lo que viene a significar que la idea de «misterio» no está tan vinculada al culto o a la liturgia como lo estaba en Grecia. Si nos fijamos concretamente en el Evangelio de Juan, *mysterion* traduce con mucha frecuencia la idea de «signo» —*semeia*—, teniendo en cuenta que el signo por excelencia es el mismo Cristo.

A partir del siglo II, en la teología de Occidente se mezclan los conceptos *mysterion* y *sacramentum*, sobre todo al relacionarse con la *gnosis*, para manifestar que, frente a esta, los verdaderos misterios son los que guardan relación con la fe en Cristo. Conviene señalar asimismo que la raíz *sacr*, que figura en *sacramentum*, designa lo que es sagrado, es decir, religioso, y alberga un significado que se refiere a una suerte de juramento, un vínculo fuerte entre una instancia superior y otra inferior, que puede verse sobre todo en los medios militares de Roma. En este sentido, Tertuliano, en el siglo II, echa mano de la palabra *sacramentum* y la relaciona —y hasta identifica, en muchos casos— con el bautismo. Dos siglos después, san Agustín empleará las dos palabras, la griega y la latina, pero en no pocas ocasiones se sirve de la palabra *sacramentum* para designar tanto el bautismo como la eucaristía. También afirmará que los sacramentos son *signa sacra*, es decir, signos sagrados, referidos, por lo tanto, a una realidad santificada.

Los siete sacramentos datan de mediados del siglo XII; fue en esta época cuando Hugo de San Víctor los denominó «vasos de gracia», viendo en ellos recipientes capaces de albergar la gracia divina, en una concepción de orientación ciertamente terapéutica, pues eran acogidos como si se tratase de medicamentos contra el pecado.

En «Teoría de los sacramentos», Simone Weil se refiere a dos elementos principales, el *deseo* y la *carne*. Ya se ha visto cómo el deseo se relaciona en su pensamiento con lo religioso, pero tanto el deseo como la carne se ven reflejados en actitudes, acciones, movimientos reales y giros vitales que lleva a cabo un ser humano. En este sentido, Simone Weil comienza explicando que «la naturaleza humana está concebida de tal forma, que un deseo del alma, mientras no pase a través de la carne por medio de acciones, movimientos o actitudes que le corresponden de manera natural, no tiene realidad en el alma».¹⁷ De este modo, el deseo es la clave, pero, para que así sea, ha de tratarse de un deseo real; que sea real es condición imprescindible.

Simone Weil se refiere también a una suerte de control que ejerce la voluntad sobre estos procesos, debido a que existen «vínculos naturales entre la voluntad y los

¹⁷ S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 341.

músculos»,¹⁸ aunque ella está persuadida de que la voluntad no basta, pues entiende que el mero ejercicio de la voluntad nunca podría aumentar la proporción de bien que alberga el alma. Ciertamente, por mucho esfuerzo de voluntad que hagamos, no podemos procurarnos el bien que no está en nosotros. Y completa este pensamiento con unas palabras significativas: «Lo recibiremos infaliblemente [se refiere al bien que aloja el alma humana] con una sola condición. Tal condición es el deseo».¹⁹ Schumann observa que el adverbio «infaliblemente» fue añadido al texto por la propia Simone Weil, lo que se puede ver claramente en el facsímil de la carta que se reproduce en la página 134 de *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Schumann anota a su vez que esta palabra —infaliblemente— no forma parte del lenguaje habitual de Simone Weil,²⁰ y que hay que relacionarla con la intervención de la gracia, puesto que, en la tradición de la Iglesia católica, la infalibilidad es atributo de la gracia, al tratarse de la acción divina. Esto significa que Simone Weil añade el adverbio «infaliblemente» teniendo en cuenta la teología católica y queriendo mostrar que, en el fondo, se trata de la acción que bajo la fórmula escolástica *ex opere operato* atribuye a los sacramentos la tradición católica; en virtud de esta fórmula, un sacramento opera según el rito realizado, ya que su eficacia está fundada no en la fe de quien lo confiere o lo recibe, sino únicamente en la acción de Dios, que no es otra que la gracia.

«La condición es el deseo»: aquí está la idea central del pensamiento de Simone Weil en el terreno de lo religioso y concretamente en el campo de los sacramentos; ella apunta al deseo de bien, pero no habla aquí de cualquier bien. La filósofa piensa en un bien «puro, perfecto, total, absoluto»,²¹ y afirmará que únicamente un deseo dirigido directamente hacia ese bien «puro, perfecto, total, absoluto» puede poner en el alma más bien que el que existía antes. Pero pone una condición: es preciso que ese deseo de bien «puro, perfecto, total, absoluto» sea un deseo real. Repárese en la importancia que cobran en la filosofía nociones como deseo o realidad.

Pero Simone Weil se pregunta «¿cómo en tal deseo puede darse el paso al estado de realidad a través de la carne?», que es la condición expresada más arriba. Y en este punto contempla como posibilidad verdadera, que puede obrar para transformar las cosas, una posibilidad sobrenatural donde queda plasmada su concepción de *sacramento*. La describe así: «Para que el deseo de bien absoluto pase a través de la carne, es preciso que un objeto de aquí abajo sea, en relación con la carne, el bien absoluto, a título de signo y por convención».²² ¿De qué tipo de convención o acuerdo se trata? Para la autora es

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. M. SCHUMANN, citado en S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 335.

²¹ S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 343.

²² *Ibid.*, p. 342.

una convención que solo Dios puede ratificar, ya que, como ella dice, solo se pueden ratificar los acuerdos o convenciones relativos a seres humanos, pero una convención que se refiere al bien absoluto únicamente puede ser refrendada por el mismo Dios. Y extrae la noción de «ratificación divina» de la plegaria eucarística de la liturgia de la misa.²³

Los sacramentos son, pues, signos de Dios, y pertenecen a la clase de cosas establecidas por Dios como tales; la Eucaristía es una de las principales, si no la más importante de todas, ya que, en palabras de Simone Weil, «por una convención establecida por Dios entre Dios y los hombres, un pedazo de pan significa la persona de Cristo».²⁴ Los sacramentos son así «signos dados» o establecidos, que señalan una realidad sagrada.²⁵ Son signos visibles del don gratuito de Dios —la gracia—, que permite a los hombres tomar conciencia de la presencia de Dios en medio de ellos. Esta sería la visión de la Iglesia, pero es también la de Simone Weil. Lo confirma el sacerdote católico Étienne Ostier al afirmar que la teoría weiliana de los sacramentos «nos conduce igualmente a pensar que la fe de Simone Weil, en lo que a la Eucaristía concierne, fue perfectamente ortodoxa».²⁶ Estas palabras responden a ciertas críticas que llevaron a ver a Simone Weil como una gnóstica, sobre todo en la época en que aparecieron sus primeras obras, que tanta impresión causaron entre los católicos. Frente a tales críticas, Étienne Ostier reconoce que Simone Weil ve en la Iglesia a la encargada de la misión de ser «depositaria de los sacramentos»,²⁷ y que así lo expresa en el «Dernier texte», es decir, «Profesión de fe». Ostier explica asimismo que la teoría de los sacramentos «no se basa sólo en evidencias naturales, sino que está completamente polarizada por el ‘hecho’, sólo accesible a la fe, de la gracia y su acción en el alma»,²⁸ pues ya se ha visto que la filósofa tiene en cuenta la realidad de la gracia en su «Teoría de los sacramentos» y a lo largo de su obra.²⁹

Pero volvamos a la pregunta planteada antes, esencial en la visión weiliana de los sacramentos: ¿Cómo puede producirse para ese requerido deseo, que es la base de todo, el paso al estado de realidad a través de la carne? Simone Weil escribe: «Si se cree que

²³ Fórmula latina de esta parte de la plegaria eucarística: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilimque facere dignis ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu-Christi*. Subrayo *ratam*.

²⁴ S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 342.

²⁵ Véase T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 2005, p. 818.

²⁶ É. OSTIER, «La théorie des sacrements de Simone Weil». *Cahiers Simone Weil*, IV, 1, 1981, p. 17.

²⁷ S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 354. Véase S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, op. cit., p. 149.

²⁸ É. OSTIER, art. cit., p. 17.

²⁹ El primer libro publicado de S. WEIL fue *La pesanteur et la grâce*. Paris: Gallimard, 1947. Lo compuso Gustave Thibon seleccionando textos de los *Cuadernos* que le dejó Simone Weil al partir hacia América. Traducción al español en Madrid: Trotta, 2007.

el contacto con el trozo de pan es un contacto con Dios, en tal caso, en el contacto con el pan es donde pasa el deseo de contacto con Dios, que antes no era más que una veleidad, por la prueba de lo real». ³⁰ Aquí se dan juntos los dos aspectos referidos: el deseo y lo real/material, la *carne*. En este texto queda manifiesta y presente la idea «ortodoxa» de sacramento. Simone Weil introduce aquí la idea de creencia, que, para ella, si se refiere a las cosas de aquí abajo, únicamente produce ilusión, pero referida a las cosas divinas tiene la virtud de «producir lo real por efecto del deseo». Y a continuación añade: «la creencia, cuando produce realidad recibe el nombre de fe». ³¹ Una idea de fe que no deja de hacer pensar en la figura de *San Manuel Bueno, mártir*, de Miguel de Unamuno. No parece que Simone Weil conociera esta novela breve de Unamuno, pero sería muy interesante hacer conversar a la autora con don Manuel, el sacerdote que protagoniza la obra de Unamuno, por ese deseo de creer y fingir que se cree.

Simone Weil introduce la gracia como proveniente del exterior, pero considera que se instala también en el corazón del hombre cuando este da su consentimiento, pues todas estas cosas —el deseo profundo, la aspiración al bien, etc.— suceden en lo más hondo del ser humano. Para Simone Weil, el bien no reside en este mundo y por eso solo puede llegarle al hombre desde fuera; pero no puede entrar en el alma sin que esta dé su consentimiento a esta presencia del bien en ella. El paso del consentimiento deviene real cuando la carne lo hace real por medio de un gesto, dirá Simone Weil. Y, así, la filósofa francesa enseña que no podemos transformarnos nosotros mismos, pero sí podemos ser transformados, con la condición de que consintamos a esta transformación. Para que tenga lugar la acción de la gracia en el sacramento, hace falta nuestro consentimiento; y lo explica de este modo, en relación con el sacramento de la Eucaristía:

Pero si creemos que él [el trozo de pan] la tiene [la virtud de transformarnos] por el querer de Dios, y que por ese motivo lo hacemos entrar en nosotros, llevamos a efecto realmente un acto de acogida hacia esa transformación deseada; y, por este hecho, ella [la gracia que produce la transformación] desciende al alma desde lo alto del cielo. Por este proceso la porción de materia tiene la virtud que le suponíamos. ³²

El sacramento es para Simone Weil «un acuerdo que corresponde de una manera irreprochable y perfecta al doble carácter de la operación de la gracia, que es a la vez padecida y consentida, y a la relación del pensamiento humano con la carne». ³³ Esto no puede entenderse más que en una teología cuyo centro sea la Encarnación.

³⁰ S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, 342.

³¹ *Ibid.*, p. 343.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

Como escribe Étienne Ostier, el lector creyente queda asombrado ante el carácter deductivo del documento. La inteligencia de Simone Weil, o quizás mejor la luz que alumbra su mirada interior, viene a sumarse aquí a los datos de la fe en la materia, hasta el punto de que podría decirse, como Ostier indica, que «el pensamiento progresa con tal lógica, que la existencia y la estructura de la Eucaristía parecen deducidas *a priori* partiendo de un análisis de los deseos en el alma». ³⁴ Las indagaciones de la fe católica y todos sus datos se aúnan de maravilla en este proceso del pensamiento de Simone Weil.

Pero, para que este proceso se cumpla, para que la experiencia sea real, se refiere Simone Weil a una doble condición: «que el objeto del deseo no sea sino el bien único, puro, perfecto, total, absoluto, inconcebible para nosotros», ³⁵ y que «la creencia en cierta identidad entre el pedazo de pan y Dios haya penetrado el ser por entero, hasta el punto de impregnar no ya la inteligencia, que no tiene parte en ello, sino el resto del alma, la imaginación, la sensibilidad y hasta la carne misma». ³⁶ Por lo que a la primera condición se refiere, Simone Weil identifica con Dios este bien «único, puro, perfecto, total, absoluto, inconcebible para nosotros»; mas no se trata de un Dios fabricado por el alma o suministrado por lo social o por el medio circundante, sino del Dios al que aspira el hombre desde lo más profundo de sí, un Dios verdaderamente deseado por cada ser humano concreto, como expresa, por ejemplo, el salmo 62: «Oh Dios, tú eres mi Dios, por ti madrugo; mi alma está sedienta de ti, mi carne tiene ansia de ti como tierra reseca, agostada, sin agua...»; y un Dios, además, que está fuera de este mundo. La segunda condición vuelve a la «materia» del sacramento: al pedazo de pan, y se basa en la creencia en la identidad entre el trozo de pan y Dios, que debería impregnar las partes sensibles del alma y llegar incluso a empapar la misma carne. Cuando tienen lugar estas dos condiciones, cuando «el planteamiento del contacto con el pan está a punto de someter el deseo a la prueba de lo real, algo sucede realmente en el alma». ³⁷ El deseo de un bien «único, puro, perfecto, absoluto...» es el deseo mismo de Dios, y tal deseo, unido a la prueba de lo real —a ese pedazo de pan que es signo visible del don gratuito de Dios—, produce un cambio en el alma: «Cuando existen las condiciones para un verdadero sacramento y el sacramento va a tener lugar, el alma se separa». ³⁸ ¿Qué quiere decir Simone Weil con este «separarse»? Podría decirse que la filósofa tiene el convencimiento de que la parte de verdad que contiene el alma, la que busca a Dios, se mantiene despierta y se dirige a través de un deseo profundo a ese bien único, puro,

³⁴ É. OSTIER, art. cit., p. 17.

³⁵ S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 343.

³⁶ *Ibid.*, pp. 343-344.

³⁷ *Ibid.*, p. 344.

³⁸ *Ibid.*

perfecto, total y absoluto que es Dios. El alma se separa porque esta parte verdadera de ella misma recibe el impulso para salir de su centro —el «que voy de vuelo», de san Juan de la Cruz—; en eso consiste el sacramento.

Simone Weil observa que la parte mediocre del alma «repugna el sacramento», y en este punto se refiere al Evangelio de Juan: «Todo aquel que hace cosas mediocres odia la luz» (Jn 3, 20). Parece que la traducción del pasaje evangélico es de la propia Simone Weil, pues no traduce la palabra griega *phaulós* por «malo» o «perverso», como hacen la Biblia de Jerusalén, la traducción ecuménica de la Biblia, la Nácar-Colunga, o la Cantera-Iglesias, por nombrar versiones conocidas, sino por «mediocre», un sentido menos frecuente de la palabra *phaulós*. Aquí se muestra la finura intelectual de Simone Weil, quien viene a decir con esto que la mediocridad huye de la luz, y que esto mismo le sucede a la parte mediocre del alma. Es así como comienza la separación entre el grano de trigo y la cizaña.

Antes de seguir, y volviendo al proceso que se vive en el alma cuando esta se acerca en verdad a los sacramentos —sobre todo a la Eucaristía—, conviene señalar que Simone Weil también hace alusión en este texto a la situación que ella está viviendo en Londres. Padecía entonces una gran pena por la guerra, por lo que vivía Europa, por el alejamiento de sus padres, etc., y se refiere al estado de su alma como «peor que el infierno».³⁹ Explicando esta situación, pone un ejemplo a su amigo Schumann para describirle lo que sucede en el alma cuando un deseo entra en contacto con lo real. Le habla de un hombre que desearía sinceramente exponerse a la muerte como soldado luchando por su país, pero que se hallaría en la imposibilidad de acometer tal empresa por tener paralizado parte de su cuerpo: «Su deseo no será combatido en el alma, por temor a la muerte»,⁴⁰ escribe Simone Weil. Pero sigue diciendo que si un hombre, teniendo la posibilidad de acudir a la batalla o librarse de ella, decidiese ir, «si da pasos en ese sentido, y logra llegar, si está bajo el fuego, si es enviado a una misión extremadamente peligrosa, y lo matan; es casi cierto que, en un momento dado de su cumplimiento del deber, el miedo a la muerte se elevará en su alma y será combatido».⁴¹ Y Simone Weil añade: «es al acercarse ese momento cuando se hace real el deseo de exponerse a la muerte».

En el citado libro *La mort née de leur propre vie*, Maurice Schumann observa que las reflexiones de Simone Weil «no la alejaron de su obsesión, sino que le sirvieron como prefacio y justificación» para perseverar en ella; y añade: «no puedo mirar sin sentir un desgarrar un detalle que alberga demasiada carga de sentido. Simone escribió primero ‘si, por ejemplo, estuviera paralizado’ [se refiere al hombre del ejemplo

³⁹ S WEIL, *Écrits de Londres, op. cit.*, p. 204.

⁴⁰ S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 344.

⁴¹ *Ibid.*

anterior]. Pero a continuación escribió las dos palabras “à demi” [“medio paralizado”], como queriendo sugerir mejor la asimilación de su propio caso al que ponía como ejemplo.⁴²

La pena que Simone vive en Londres ¿era solo un estado puntual de su alma o se trataba de un verdadero estado de desgracia? Como bien explica la filósofa, no se deben confundir los términos: no es lo mismo sufrimiento que desgracia o desdicha. En «El amor de Dios y la desdicha», Simone Weil escribe: «La desdicha no es un estado del alma. Es una pulverización del alma por la brutalidad mecánica de las circunstancias».⁴³ Y expresa algo similar en «La persona y lo sagrado», otro texto escrito en Londres por la misma época en que redacta «Teoría de los sacramentos», y que muchos estudiosos consideran una suerte de testamento suyo: «La desgracia es un mecanismo que tritura el alma; el hombre de quien se apodera la desdicha es como un obrero atrapado por las ruedas dentadas de una máquina».⁴⁴ Por todo ello, Schumann no puede evitar pensar en el deseo que le había expresado Simone Weil: someterse a un peligro grande, pues ya se ha visto que recibió varias veces la petición de participar en un acto de sabotaje en Francia. Las palabras que siguen, pertenecientes a «La persona y lo sagrado», pueden dar luz sobre el tema, pues Simone Weil se refiere al sufrimiento como un gran tesoro, pensando ante todo en Cristo: «Hacemos tan poco caso de este tesoro del sufrimiento y de la muerte violenta que el propio Cristo tomó para él y tan a menudo proporciona a quienes ama, que lo tiramos para que lo tomen los seres más viles a nuestros ojos».⁴⁵ Es cierto que aquí no habla tanto de la desgracia como del sufrimiento, pero eso no quiere decir que no vea el sufrimiento como el tesoro que Cristo suele regalar «a quienes ama». ¿Buscaba ella ese tesoro? Y, si lo buscaba, ¿era debido a su propia desgracia, o pensaba más bien en la desgracia de los demás?

En la carta sin fecha que escribe a Schumann desde Nueva York, Simone Weil se expresa en estos términos:

La pena y el peligro son indispensables debido a mi configuración mental. Es afortunado que no todo el mundo tenga esta configuración, sin lo que cualquier acción organizada resultaría imposible, pero yo no puedo cambiarla; lo sé por una amplia experiencia. La desgracia extendida por la superficie de la tierra me obsesiona y me abruma, hasta el punto de anular mis facultades; y no puedo recuperar estas últimas y librarme de tal obsesión más que si yo misma tengo gran parte de peligro y de sufrimiento.⁴⁶

⁴² M. SCHUMANN, citado en S. WEIL, *Œuvres complètes*, V, 1, p. 337.

⁴³ S. WEIL, «Écrits de Marseille», *op. cit.*, p. 369.

⁴⁴ S. WEIL, «La personne et le sacré», en: *Œuvres complètes* V, 1, pp. 229-230.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 234.

⁴⁶ S. WEIL, *Écrits de Londres*, *op. cit.*, p. 199.

Pocos seres humanos han llegado a comprender con semejante claridad la desgracia de los demás, y son escasas las personas que han sido capaces de compartir con tal cercanía el peso que aplasta a los desgraciados. La obra entera de Simone Weil está colmada de atención hacia la desgracia y por los desventurados, muy especialmente las reflexiones del último año de su vida. Detengámonos en «La persona y lo sagrado», donde hay claves importantes para la comprensión de la desgracia en el pensamiento de nuestra autora. Simone Weil escribe: «Hay una alianza natural entre la verdad y la desgracia porque una y otra son suplicantes mudas, condenadas para toda la eternidad a permanecer sin voz ante nosotros».⁴⁷ Esta fue su propia experiencia de vida, y la que, a poco más de un mes de su muerte, le lleva a escribir así a su madre, reconociendo la mudez de la verdad que ella misma alberga:

Darling M[ime], crees que tengo algo para dar. Eso está mal formulado. Yo también tengo una especie de certeza interior, que va creciendo. Que hay en mí un depósito de oro puro que he de transmitir. Sólo que la experiencia y la observación de mis contemporáneos me persuaden cada vez más de que no hay nadie para recibirlo.

Es un bloque macizo. Lo que se añade forma un bloque compacto con el resto, y, a medida que crece, se hace más compacto. Y no puedo entregarlo a trocitos.⁴⁸

Lo que Simone Weil experimenta sobre su deseo de ir a Francia para llevar a término una misión peligrosa formaba parte de su propia desgracia, pero también de su verdad, de su particular afrontamiento de la realidad. ¿Fue Simone Weil realmente desgraciada, o su parte de desgracia se debió a la atracción que sentía por la desgracia de los demás? ¿Formaba parte de su compromiso con la verdad su participación en la desdicha ajena? A Schumann también le había escrito estas palabras que encierran una idea que la habitó durante toda la vida: «Dejando aparte cuanto me puede ser acordado hacer por el bien de otros seres humanos, para mí personalmente la vida no tiene más sentido, y nunca ha tenido otro sentido, que la expectativa de la verdad».⁴⁹ Se puede, por tanto, afirmar que es este sentido profundo que Simone Weil descubre en el vínculo que ensambla la verdad y la desgracia lo que explica su estado anímico de los meses de Londres, cuando siente tal desgarramiento interior. En «La persona y lo sagrado» hallamos claves para comprenderlo:

No hay en mí nada que no pueda perder. En cualquier momento un azar puede abolir lo que soy y poner en su lugar cualquier cosa vil y despreciable.

⁴⁷ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, p. 228.

⁴⁸ S. WEIL, «Correspondance familiale», *op. cit.*, p. 296. La inicial «M» significa Mime; Simone Weil y su hermano André llamaban a sus padres Biri (al doctor Weil) y Mime (a madame Weil).

⁴⁹ S. WEIL, *Écrits de Londres*, *op. cit.*, p. 213.

Pensar esto con toda el alma es experimentar la nada, es el estado de extrema y total humillación que es también la condición del camino de entrada en la verdad. Es una muerte del alma.⁵⁰

4. Lo que los sacramentos operan en el alma

Simone Weil escribe: «La comunión es el paso a través del fuego que quema una parcela de las impurezas del alma».⁵¹ Esta suerte de paso purificador conduce al alma hasta un estado de perfección, si no lo impide la parte mediocre del alma. Pero el proceso requiere permanecer expuesto ante el fuego y dejarse quemar por él, lo que significa dejarse consumir, exponerse a la destrucción y permitir ser destruido. Pero, según Simone Weil, la parte mediocre del alma se resiste e «inventa argumentos» para no ser devorada por el fuego. E insiste: «Cuanto más violento sea el movimiento interior de retroceso, de temor o de rebeldía, más certero será que el sacramento logre destruir mucho mal en el alma, llevándola así más cerca de la perfección».⁵² En este contexto, Simone Weil alude a algo «infinitamente pequeño», que hace pensar en ese «átomo imperceptible de bien puro» representado por el grano de mostaza del Evangelio o por el grano de granada que se traga Perséfone; estas semillas están alojadas en la parte más noble del alma, según la autora. Y es precisamente aquí donde obra el sacramento, al incitar al alma a atravesar un umbral: «El umbral es la ingesta del grano de granada, un instante de consentimiento incondicionado al bien puro»,⁵³ como escribe en sus *Cuadernos*. En ese preciso instante, dirá Simone Weil, el alma solo tiene que esperar: «No se requiere de ella más que la espera inmóvil».⁵⁴ Esperar la llegada de este estado de perfección anunciado, que solo pide para producirse el deseo y la espera. Mas no se trata de una espera pasiva, ya que «la espera inmóvil no significa ausencia de actividad exterior. La actividad exterior [...] es una parte de esta inmovilidad del alma; quedarse por detrás o ir más allá perturba de igual modo la espera inmóvil».⁵⁵

Se trata de la espera colmada de deseo del servidor del Evangelio. En este punto, Simone Weil hace ver que no es el mismo sirviente que trabaja en el campo o prepara la comida, sino otro. Conviene subrayar esta observación porque contiene un matiz importante: para Simone Weil los dos siervos representan una misma alma, pero «bajo

⁵⁰ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, p. 230.

⁵¹ *Ibid.*, p. 345.

⁵² *Ibid.*, p. 230.

⁵³ S. WEIL, «Cahiers», en: *Œuvres complètes* VI, 3. Paris: Gallimard, 2002, p. 98. Traducción al español en Madrid: Trotta, 2001.

⁵⁴ S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, p. 346.

⁵⁵ *Ibid.*

dos relaciones distintas, o incluso dos partes inseparables de la misma alma».⁵⁶ «El esclavo que será amado —escribe— es el que permanece de pie e inmóvil cerca de la puerta, en estado de vigilia, de espera, de atención, de deseo, para abrir en cuanto escuche llamar».⁵⁷ Simone Weil designa este estado de espera con la palabra griega *hypomoné*, que significa «la espera, la inmovilidad atenta y fiel, que dura indefinidamente y que ningún impacto puede alterar»,⁵⁸ como escribe en «Formas del amor implícito de Dios». Espera y deseo son equivalentes en Simone Weil, como si el deseo fuese el nervio de la espera, y la espera la que genera el deseo, ya que se trata de una espera activa, habitada y tensada por un deseo profundo; es ese deseo el que sostiene la atención en la espera, el que la mantiene despierta y auténticamente dinamizada. Étienne Ostier lo expresa en estos términos: «Se puede decir del ‘deseo’ lo mismo que ella dice de la ‘atención’ o la ‘espera’, que es la pasividad del pensamiento en acto»,⁵⁹ pues la espera, que requiere una atención suma, y el deseo están hechos de la misma sustancia.⁶⁰

En lo vivido del sacramento, la espera concluye con una transformación, teniendo en cuenta que cualquier transformación consiste en dar un paso y atravesar un umbral o una suerte de frontera; es lo que Simone Weil plasma en el borrador de una carta dirigida al dominico Joseph Marie Perrin desde Casablanca. Pasar un umbral,⁶¹ dar un paso en firme, cambiar de nivel... En su búsqueda de la verdad, Simone Weil atraviesa diversos umbrales, de entre los cuales el de lo sobrenatural es uno de los más significativos y aun decisivos.⁶² Pero en el terreno de lo sobrenatural también se traspasan umbrales para llegar finalmente a cortar todos los hilos que atan al alma, por pequeños y sutiles que sean. Para Simone Weil, «la menor atadura del alma impide que esta se transforme. Igual que un único grado de menos del calor necesario impide que prenda el leño, o como el hilo más fino, mientras no se rompe, impide que el pájaro salga volando».⁶³ Pensamiento este último que recuerda los comentarios de san Juan de la Cruz.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 347.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ S. WEIL, «Formes de l’amour implicite de Dieu», en: *Ceuvres complètes IV*, 1, *op. cit.*, p. 324.

⁵⁹ É. OSTIER, art. cit. p. 22.

⁶⁰ La palabra francesa «attente» significa espera. Y en la palabra «attention» se incluyen las dos ideas: la atención y la espera.

⁶¹ Robert Chenavier habla de esta carta en el capítulo «Franchir un seuil sans changer de direction», en: F. L’YVONNET (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*. Paris: Albin Michel, 2006, pp. 61-86. Véase, en la misma obra: P. LITTLE, «Le pont, le seuil, la porte: trois images de la médiation chez Simone Weil», pp. 87-101. Simone Weil se sirve con frecuencia de estas imágenes.

⁶² Simone Weil escribe: «Esta necesidad mecánica atrapa a todos los hombres en todo momento, y estos sólo pueden escapar dependiendo de la proporción del lugar que cobra en sus almas lo sobrenatural auténtico». S. WEIL, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 73.

⁶³ S. WEIL, «Cahiers», *op. cit.*, p. 461.

5. La profesión de fe de Simone Weil

Para Simone Weil, los «sacramentos tienen un valor específico que constituye un misterio en la medida en que implican cierto contacto con Dios, contacto misterioso pero real. Y guardan al mismo tiempo un valor puramente humano como símbolos y ceremonias». ⁶⁴ Aquí reside el núcleo de la doctrina de los sacramentos en nuestra pensadora: producen contacto con Dios con la condición de que exista verdadero deseo en el alma. Hasta el punto de que, como escribe François Angelier, la «carne Weil» —la propia carne de Simone Weil— se convierte, comenzando por su experiencia en la fábrica y siguiendo con las demás experiencias vitales, en una «hostia sufriente de carne» ⁶⁵ en el camino de anonadamiento por el que opta, como si esta «carne Weil» se transformase en sacramento a imagen de Cristo.

Sin embargo, si Simone Weil da el paso y atraviesa el umbral de lo sobrenatural, se niega a dar el siguiente paso que la hubiese llevado a traspasar el umbral de la Iglesia, a entrar a formar parte «oficialmente» de los miembros de la Iglesia católica. A pesar de su comprensión tan delicada y honda de los sacramentos, situados ciertamente en el corazón de la doctrina de la Iglesia, a pesar de apreciarlos sobremanera y crear particularmente en la Eucaristía —Simone Weil solía ir a misa y a las exposiciones del Santísimo Sacramento—, Simone Weil no llegó a dar ese paso. ¿Por qué razón? En la carta que escribe al padre Perrin desde Casablanca el 26 de mayo de 1942, se refiere a la universalidad, pues la palabra «católico» significa universal. «Hay que ser católico —escribe—, es decir, no estar atado por ningún hilo a nada de lo creado, sino a la totalidad de la creación». ⁶⁶ La filósofa reprocha a los católicos una falta de universalidad, que viene expresada en la falta de reconocimiento por parte de la Iglesia de la fe implícita que late en el interior de tantos hombres y mujeres. ⁶⁷ En «Profesión de fe», ⁶⁸ hallamos también respuestas a la pregunta anterior. Como se ha dicho, data de la misma época que «Teoría de los sacramentos», y conviene ponerlos en relación. Se trata de un texto vinculado en cierto modo a la «Carta a un religioso», ⁶⁹ pero hay una gran diferencia en la actitud vital que muestra la autora en los dos textos: en la carta a M. A. Couturier

⁶⁴ S. WEIL, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁵ F. ANGELIER, «La sherpa du Thabor. 'Un peu de chair nue, inerte et sanglante'», en: F. L'YVONNET (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁶ S. WEIL, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 80.

⁶⁷ Véase S. WEIL, «Formes de l'amour implicite de Dieu», en *Attente de Dieu* o en «Écrits de Marseille», (*Œuvres complètes*, IV, 1).

⁶⁸ Este texto apareció por primera vez como «Une profession de foi de Simone Weil», en: *Cahiers religieux d'Afrique du Nord*, abril-junio 1959, pp. 46-49.

⁶⁹ S. WEIL, «Lettre à un religieux», en: *Œuvres complètes* V, 1, pp. 141-197. Esta carta va dirigida al dominico Marie-Alain Couturier. Contiene una batería de cuestiones sobre el cristianismo. Traducción al español en Madrid: Trotta, 1998.

hallamos preguntas y más preguntas, pero ningún apremio por recibir respuestas, mientras que en la «Profesión de fe» se detecta una urgencia que sorprende, pues Simone Weil escribe: «Siento la necesidad, no abstracta, sino práctica, real, urgente, de saber si, en el caso de que lo pidiera [el bautismo], me sería acordado o negado».⁷⁰ Jacques Cabaud, entre otros estudiosos de Simone Weil, afirma que «Profesión de fe» es un verdadero testamento espiritual⁷¹ de la filósofa, y de ahí la relación estrecha de este texto con «Teoría de los sacramentos», escritos ambos en los meses que preceden a su muerte.

En «Profesión de fe», Simone Weil afirma: «No reconozco que la Iglesia tenga ningún derecho a limitar las operaciones de la inteligencia o las iluminaciones del amor en el terreno del pensamiento».⁷² Sin embargo, reconoce la misión de la Iglesia «como depositaria de los sacramentos y como guardiana de los textos sagrados, para formular decisiones sobre algunos puntos esenciales, aunque únicamente como indicación para los fieles».⁷³ Su «Profesión de fe» comienza así:

Creo en Dios, en la Trinidad, en la Encarnación, en la Redención, en la Eucaristía, en las enseñanzas del Evangelio.

Creo, es decir, no es que me haga cargo de lo que dice la Iglesia sobre estos puntos, para afirmarlos como se afirmarían hechos de la experiencia o teoremas geométricos, sino que me adhiero por amor a la verdad perfecta, que es imposible de captar, pero está encerrada en estos misterios, y trato de abrirle mi alma para dejar penetrar en ella su luz.⁷⁴

Simone Weil no acepta la autoridad de la Iglesia, salvo como custodia de los sacramentos y como «guardiana» y conservadora del dogma:

La función de la Iglesia como conservadora colectiva del dogma es indispensable. Tiene el derecho y el deber de castigar con la privación de los sacramentos a quien le ataque de forma expresa en el campo específico de esta función. Así, aunque lo ignoro casi todo sobre este asunto, me inclino a creer, provisionalmente, que tuvo razón castigando a Lutero. Pero comete abuso de poder cuando pretende forzar al amor y a la inteligencia a adoptar su mismo lenguaje como norma. Este abuso de poder no procede de Dios, sino de la tendencia natural a los abusos de poder que presenta cualquier colectivo, sin excepción.⁷⁵

⁷⁰ S. WEIL, «Profession de foi», en: *Œuvres complètes* V, 1, p. 355.

⁷¹ Lo afirma André A. Devaux, citando a Cabaud, en A. DEVAUX, «Le singulier compagnonnage de Simone Weil et de Simone Deitz». *Cahiers Simone Weil*, XXII, 3, 1999, pp. 315-320.

⁷² S. WEIL, *Œuvres complètes* V, 1, pp. 353-354.

⁷³ *Ibid.*, p. 354.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 353.

⁷⁵ S. WEIL, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, pp. 58-59.

La inteligencia y la libertad son dones preciosos. Pero la inteligencia no puede estar obligada a expresiones encorsetadas que corren el riesgo de impedir que el espíritu se exprese con libertad. Es justamente por rigor intelectual por lo que Simone Weil rechaza el poder que la Iglesia se atribuye para disponer de los misterios, entre los que están los sacramentos; ve a la Iglesia, pues, como guardiana, pero le niega lo que iría más allá de una salvaguarda, sobre todo en lo que concierne a la doctrina. Para la filósofa, la Iglesia tendría que limitarse a esa labor custodia o conservadora.

Sin embargo, aunque pudiera parecerlo, la postura de Simone Weil no es altanera ni orgullosa, sino más bien la expresión humilde y clara de alguien que se toma muy en serio los misterios. Su postura consiste sobre todo en estar vigilante para que dichos misterios sigan siendo misterios, verdades escondidas cuyo destino sea ser contempladas sin cesar por las personas que viven en el fondo de sus corazones un deseo inmenso de ellas, por quienes experimentan mucha sed de Dios.

Así escribía Simone Weil a Joseph Marie Perrin: «En cuanto a la existencia de un bloque compacto de dogmas fuera del pensamiento, creo que ese bloque compacto es algo infinitamente precioso. Pero creo que se ofrece a la atención antes que a la creencia».⁷⁶

Atención, mirada interior, deseo profundo, contemplación; atención y espera puestas ambas en el vacío y colmadas de confianza... Estas son las actitudes que presenta la filósofa francesa ante el misterio, las únicas que cabrían en ese terreno que, por más que se halle oculto, no deja de formar parte de lo real.

Como se ha indicado, cuando Simone Weil estudiaba en el liceo Henri IV, escribió un «topo» para Alain. Estos «topos» consistían en pequeños ensayos con comentarios personales. Pero curiosamente ya entonces (1926) la autora escogió el tema de la Eucaristía: «El dogma de la presencia real» es el título. Una muy joven Simone Weil escribía: «El pan de la comunión es el cuerpo mismo de Cristo, no un símbolo de Cristo».⁷⁷ Ya entonces captaba la «seriedad» del dogma católico, y habría de volver sobre ello al final de su vida, al plantear para ella misma la cuestión del bautismo. Pero es obligado hacer alusión a otro texto esencial de Simone Weil sobre el tema que nos ocupa, y que está lleno de símbolos sobre Cristo y la Eucaristía; se trata del conocido como «Prologue» —«Prólogo»—, al final del Cuaderno XI: Simone Weil se encuentra con alguien en una buhardilla, y esta persona va sacando, de vez en cuando, de un armario, un trozo de pan «que sabía verdaderamente a pan»; también le iba sirviendo vino, «que tenía el sabor del sol y de la tierra».⁷⁸ Los símbolos eucarísticos están presentes en este texto cuya redacción data muy probablemente de 1941.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 248.

⁷⁷ S. WEIL, «Premiers écrits philosophiques», *op. cit.*, p. 92.

⁷⁸ S. WEIL, «Cahiers», *op. cit.*, p. 369.

Simone Weil se refiere a la belleza y a la amistad en muchas ocasiones, pero aquí interesa destacar que las considera auténticos sacramentos, pues tanto la belleza como la amistad son para la filósofa signos de la presencia de Dios.⁷⁹

Al final de este trabajo sobre la pensadora francesa y su idea de los sacramentos, resultan especialmente significativas las palabras que desde Nueva York dirigió a Maurice Schumann en la citada carta sin fecha: «De modo que, con razón o sin ella, no creo estar fuera de la Iglesia en el sentido en que constituye una fuente de vida sacramental, sino sólo fuera de la Iglesia como realidad social».⁸⁰ Son las mismas convicciones que hallamos al final de su vida en «Profesión de fe», escrito poco antes de su ingreso en el hospital londinense Middlesex, a mediados del mes de abril de 1943:

Me adhiero del todo a los misterios de la fe cristiana, con adhesión que me parece que sólo conviene a los misterios; esta adhesión es amor, no afirmación. Ciertamente, pertenezco a Cristo. Al menos quiero creerlo.

Pero me mantengo fuera de la Iglesia por dificultades irreductibles —eso me temo— de orden filosófico, que conciernen no a los misterios en sí mismos, sino a las precisiones con las que la Iglesia ha creído deber envolverlos a lo largo de los siglos, sobre todo el uso a tal propósito de las palabras *anathema sit*.

Si bien, aunque fuera de la Iglesia, o más exactamente, en el umbral de su puerta, no puedo evitar albergar el sentimiento de que, en realidad, estoy de todos modos dentro. Porque nada me resulta más cercano que quienes están dentro.

Es una postura espiritual difícil de definir y de hacer entender.⁸¹

6. Comentario acerca del bautismo de Simone Weil

Mucho se ha especulado sobre si Simone Weil recibió o no el bautismo al final de su vida. La cuestión se plantea por el deseo de muchos católicos, y también por un hecho puntual: el testimonio un tanto ambiguo de Simone Deitz, compañera de Simone Weil en Londres, que se había convertido al catolicismo siendo de origen judío. Esta última contó en varias ocasiones y a diferentes personas que había bautizado a Simone Weil *in articulo mortis* o, como escribe Simone Pétrement, *in extremis*:⁸² «tomó agua del grifo y la vertió sobre la cabeza de Simone pronunciando la fórmula bautismal».⁸³ Pero lo que se puede afirmar al respecto es que Simone Weil no llegó a

⁷⁹ S. WEIL, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 154.

⁸⁰ S. WEIL, *Écrits de Londres*, *op. cit.*, 205.

⁸¹ *Ibid.*, p. 198.

⁸² S. PÉTREMENT, *op. cit.*, p. 678.

⁸³ *Ibid.*, p. 677.

pedir el sacramento ni al final de su vida ni a lo largo del año entero que conversó con diversos sacerdotes católicos para que le aconsejasen acerca de la idoneidad de recibirlo. Como observa Simone Pétrement, si Simone Deitz —a quien no nombra por expreso deseo de la propia Deitz— llegó a realizar este bautismo, pudo suceder que Simone Weil no fuese consciente o que recibiera el gesto con indiferencia, dado que, a su ingreso en el sanatorio de Ashford, cuando le preguntaron si profesaba alguna religión, no quiso que constase nada en la casilla correspondiente de la ficha.⁸⁴ El supuesto bautismo habría tenido lugar en el hospital y no en el sanatorio en el que murió.

Por otra parte, el sacerdote católico René de Naurois, capellán de las Fuerzas Francesas Libres, quien visitó dos o tres veces a Simone Weil en el hospital Middlesex, afirma que Simone Weil no le pidió el sacramento del bautismo. Remito de nuevo a la biografía de Pétrement y a una carta que este sacerdote envió a *Cahiers Simone Weil*; en un anexo a dicha carta se hace referencia a la anotación hecha por René de Naurois en el libro *La vie de Simone Weil*: junto a la frase «Ella [S. W.] no pidió al *abbé* de Naurois que la bautizara», escribe: «testimonio que envié yo a S. Pétrement».⁸⁵

7. Conclusiones

Simone Weil creía en los sacramentos, concretamente en el bautismo y en la Eucaristía. En el bautismo porque, por su adhesión a Cristo, hubiese querido recibirlo y por eso se preocupó por el estado de su espíritu para hacer efectiva tal recepción; y en la Eucaristía porque albergaba la certeza de la Presencia real de Cristo en el pan consagrado. La autora entiende por sacramento un «contacto con Dios por mediación de un signo sensible, empleado por la Iglesia, y cuyo significado procede de una enseñanza de Cristo».⁸⁶ Pero asume estas creencias con las precisiones expresadas y sabiendo que «cualquier verdad que penetra en uno y es acogida, le ha sido destinada personalmente por Dios»,⁸⁷ como escribe a Schumann, bien consciente de que «sólo la verdad destruye el mal en nosotros».⁸⁸ Para ella, lo que cuenta es la verdad. Su vida entera estuvo guiada por esta certeza adquirida en plena adolescencia: que «cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fuesen casi nulas, entra en ese reino de la verdad reservado al genio, a condición de desear la verdad y hacer continuamente un esfuerzo de atención para

⁸⁴ *Ibid.*, p. 678.

⁸⁵ R. DE NAUROIS, Anexo a la «Lettre de l'abbé de Naurois à Gérard Lehmann». *Cahiers Simone Weil*, XXXII, 1, 2009, p. 13. Véase igualmente A. A. DEVAUX, art. cit.

⁸⁶ S. WEIL, *Écrits de Londres*, op. cit., pp. 204-205.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁸⁸ S. WEIL, «Cahiers», op. cit., p. 333.

alcanzarla».⁸⁹ Esta es la función de la inteligencia, que «exige libertad total, implicando el derecho de negarlo todo, y ninguna dominación»,⁹⁰ como escribe a J. M. Perrin.

«Teoría de los sacramentos» y «Profesión de fe» pertenecen a la búsqueda de la verdad de Simone Weil, quien reconocía el papel de la Iglesia, pero vivió la dicotomía entre adherirse a lo que la Iglesia enseña o escuchar las verdades que Dios le revelaba en lo hondo de su ser. Con todo, lo que es incontestable es que la vida de Simone Weil viene a resumirse en la santidad. Así escribía a Schumann:

Para volver a mi caso, como las circunstancias me han puesto automáticamente en manos de este *ersatz* de la santidad, siento perfectamente clara la obligación de hacer de la santidad mi regla de vida [...]. Y siento que, si pasase por alto esta obligación, caería de inmediato en los grados extremos del mal y de la baja. ⁹¹

A esta santidad aspiraba Simone Weil mientras se identificaba con el «siervo inútil» del Evangelio (Lc 17, 10). Como él, permanecería definitivamente en el umbral de la Iglesia tras haber escuchado estas palabras de Cristo: «el que viene a mí no pasará hambre; el que cree en mí nunca más tendrá sed» (Jn 6, 35).

Referencias bibliográficas

- F. ANGELIER, «La sherpa du Thabor. 'Un peu de chair nue, inerte et sanglante'», en: F. L'YVONNET (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*. Paris: Albin Michel, 2006, pp. 39-59.
- R. CHENAVER, «Franchir un seuil sans changer de direction», en: F. L'YVONNET (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*. Paris: Albin Michel, 2006, pp. 61-86.
- R. DE NAUROIS, Anexo a la «Lettre de l'abbé de Naurois à Gérard Lehmann». *Cahiers Simone Weil*, XXXII, 1, 2009, pp. 12-13. Este anexo forma parte del dossier: «Un document sur la question du baptême de Simone Weil», en *Cahiers Simone Weil*, XXXII, 1, 2009, pp. 1-13.
- A. DEVAUX, «Le singulier compagnonnage de Simone Weil et de Simone Deitz». *Cahiers Simone Weil*, XXII, 3, 1999, pp. 315-320.
- B. DOERING, «Un échange de lettres entre Simone Weil et Jacques Maritain». *Cahiers Simone Weil*, III, 2, 1980, pp. 68-74.
- P. LITTLE, «Le pont, le seuil, la porte: trois images de la médiation chez Simone Weil», en: F. L'YVONNET (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*. Paris: Albin Michel, 2006, pp. 87-101.
- É. OSTIER, «La théorie des sacrements de Simone Weil». *Cahiers Simone Weil*, IV, 1, 1981, pp. 16-25.
- S. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil*. Paris: Fayard, 1997.
- M. SCHUMANN, *La mort née de leur propre vie. Trois essais sur Péguy, Simone Weil, Gandhi*. Paris: Fayard, 1974.
- T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 2005.

⁸⁹ S. WEIL, *Attente de Dieu*, op. cit., p. 39.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁹¹ S. WEIL, *Écrits de Londres*, op. cit., p. 211.

- S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard, 1957.
- , *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris: Gallimard, 1962.
- , *Attente de Dieu*. Paris: Fayard, 1966.
- , «Premiers écrits philosophiques», en: *Œuvres complètes I*. Paris: Gallimard, 1988.
- , «Cahiers», en: *Œuvres complètes VI*, 3. Paris: Gallimard, 2002.
- , «Écrits de Marseille», en: *Œuvres complètes IV*, 1. Paris: Gallimard, 2008.
- , «Correspondance familiale» (Carta del 18 de julio de 1943), en: *Œuvres complètes VII*. Paris: Gallimard, 2012.
- , «Formes de l'amour implicite de Dieu», en: *Œuvres complètes IV*, 1. Paris: Gallimard, 2019.
- , «La personne et le sacré», en: *Œuvres complètes V*, 1. Paris: Gallimard, 2019.
- , «Lettre à un religieux», en: *Œuvres complètes V*, 1. Paris: Gallimard, 2019.
- , «Profession de foi», en: *Œuvres complètes V*, 1. Paris: Gallimard, 2019.
- , «Théorie des sacrements», en: *Œuvres complètes V*, 1. Paris: Gallimard, 2019.

Carmen HERRANDO

Alejandro SANVISENS HERREROS

IES Jaume Salvador i Pedrol

asanvise@xtec.cat

N.º ORCID: 0000-0001-9737-2342

DOI: 10.34810/comprendrev25n1id414139

Article rebut: 24/01/2022

Article aprovat: 07/02/2023

Resumen

Este artículo es una defensa de la postura constructivista moderada en matemáticas y filosofía sobre el tema del infinito. Aporta pruebas definitivas de que no existe el infinito actual en ninguna parte, tal como sostenían Poincaré, Borel, H. Weyl, Lebesgue y toda la tradición filosófica aristotélico-tomista y bergsoniana.

Palabras clave: infinito, constructivismo, Cantor, paradoja, Zenón.

Proofs of the non-existence of the actual infinity

Abstract

This article is a defense of the moderate constructivist position in mathematics and philosophy on the subject about infinity. It tries to provide definitive proofs that actual infinity does not exist anywhere, as maintained by Poincaré, Borel, H. Weyl, Lebesgue and the entire Aristotelian-Thomist and Bergsonian philosophical tradition.

Key words: infinity, constructivism, Cantor, paradox, Zeno.

1. Introducción

El infinito actual es una exigencia de la concepción platónica de la realidad. El demiurgo de Platón, igual que el Dios de san Agustín, debía contemplar en acto todas las ideas concebibles, todos los números naturales, todos los reales, todas las funciones existentes desde toda la eternidad.¹

Las paradojas de Zenón de Elea² crearon una crisis en el pensamiento sobre el infinito.³ Por una parte, los pitagóricos descubrieron los números irracionales, que deberían tener infinitas cifras decimales, y por otra, las aporías de Zenón ponían de manifiesto que el infinito actual platónico era incompatible con la realidad del movimiento. Aristóteles zanjó esta cuestión admirablemente, distinguiendo dos formas de entender el infinito: una de ellas, como una totalidad muy grande y completa (infinito actual); la otra, como una tendencia o proceso de crecimiento o decrecimiento inacabable (infinito potencial). La aceptación del infinito actual creaba las paradojas. El único infinito real era el infinito potencial.

En el siglo XIII surgieron unas paradojas formuladas por Roger Bacon, J. Duns Scotto y otros, que establecían unas correspondencias biunívocas entre puntos de segmentos de distinta longitud o de circunferencias concéntricas.⁴ Si las líneas eran agregados de puntos, entonces había que concluir que dos líneas distintas eran iguales. Así demostraron que el continuo no está formado por infinitos indivisibles.

En 1638, Galileo se enfrentó a un tipo de paradojas, ya antiguas, planteando nuevos ejemplos como el siguiente: a cada número natural (n) se le puede asociar su cuadrado (n^2), y al revés.⁵ Si se admite que existe un infinito actual, resulta que el todo (el con-

¹ El demiurgo es presentado en plenitud en el *Timeo* como el Hacedor que hizo entrar en relación la materia informe con las Ideas (PLATÓN, *Timeo*, 29. Trad. cast. *Diálogos. Obra completa*. Vol. VI. Madrid: Gredos, 2002). Dice san Agustín: «Así, pues, lejos de nosotros dudar de que le es conocido todo número a Aquel cuya inteligencia, como canta el Salmo, no tiene número». SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 18. Trad. cast. *La ciudad de Dios*, en: *Obras de San Agustín*, XVI. Madrid: B.A.C., 1964, p. 693.

² Solo tenemos fragmentos de los escritos de Zenón (siglo V a. C.). Todo lo que conocemos de sus aporías procede de la Física de Aristóteles (siglo IV a. C.), así como de la obra de Simplicio (siglo VI d. C.) y otros autores. En castellano existen varios compendios de estas aporías: J. D. GARCÍA BACCA, *Los presocráticos*, vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1944; A. SANVISENS, «Actualidad de las aporías de Zenón». *Convivium* [Barcelona], 3, 1992, pp. 5-21; N. FALLETTA, *Paradojas y juegos*. Barcelona: Gedisa, 1988, pp. 203-218; W. I. McLAUGHLIN, «Una resolución de las paradojas de Zenón». *Investigación y Ciencia* [Barcelona], 220, 1995, pp. 62-68.

³ Cfr. A. W. MOORE, «Breve historia del infinito». *Investigación y Ciencia* [Barcelona], 225, 1995, pp. 54-59.

⁴ Hay precedentes de este tipo de argumentaciones en Al-Ghazali (siglo XI). Cfr. G. SARMIENTO (ed.), *Sobre los fundamentos filosóficos de la ciencia de la naturaleza en la modernidad*, Vol. 1. Caracas: Independently published, 2019, p. 124). En el siglo XIII reaparecen las demostraciones de que el continuo no está formado de indivisibles, principalmente en R. BACON, *Opus majus*, pars IV, Distinctio IV, cap. IX (J. H. BRIDGES [ed.], Oxford: At the Clarendon Press, 1897); y en J. DUNS SCOTO, *Quaestiones in Lib. II Sententiarum*. VI, I, Distinctio II, Quaestio IX. Lugduni, Sumpibus Laurentii Durant, 1639. Reimp. *Opera Omnia*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968-69, pp. 230 ss.; Ed. crítica C. Balic. Ciudad del Vaticano, 1950.

⁵ GALILEO GALILEI, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze...*, Leyden, 1638, en GALILEO GALILEI, *Le opere*, Edizione Nazionale, ed. A. Favaro. Florencia: G. Barbèra, 1890-1909, Vol. VIII (reed. 1968), p. 80.

junto de los naturales) es igual a una parte (el conjunto de los cuadrados), destruyendo el evidente principio euclidiano de que el todo siempre es mayor que la parte, ya que contiene elementos ausentes en la parte, tal y como se define una parte. Acabó considerando que los infinitos no son comparables entre sí.

Galileo admitía el infinito actual debido al problema del continuo de los grados de velocidad en el movimiento acelerado, porque no disponía de una teoría clara del continuo. Solo utilizó los indivisibles en el sentido de Cavalieri, de un modo puramente instrumental, no real.

En el siglo XVII el cálculo infinitesimal volvió a crear problemas con el infinito, pero fueron resueltos magistralmente por A. L. Cauchy y K. Weierstrass en el siglo XIX introduciendo el concepto de límite para el infinito potencial.

Parecía que la concepción aristotélica del infinito potencial había triunfado definitivamente, pero en 1851, el matemático y teólogo Bernard Bolzano, en su última obra, *Las paradojas del infinito*,⁶ justificó, al igual que Platón en el siglo V a. C., la idea del infinito actual con estas palabras: «Llamamos a Dios infinito porque reconocemos en Él fuerzas de más de un tipo que poseen una magnitud infinita. Esto significa que estamos obligados a atribuirle una capacidad de conocimiento infinita, una verdadera omnisciencia y, en consecuencia, un conjunto infinito de verdades, a saber, todas las verdades, etc.».⁷ La idea subyacente a todo el planteamiento de Bolzano y de los platónicos en general es que todas las ideas, como los números, existen en un mundo metafísico eterno independientemente de las personas que las piensan, las cuales no las crean, sino que las descubren. Por eso, según ellos, la posibilidad de crecer que tenga cualquier colección de objetos mentales supone la existencia en acto de un conjunto infinito de ellos en este mundo metafísico. Si la proposición «P» es verdad, también lo es la que afirma que «P es verdad», y también la que afirma que «“P es verdad” es verdad», etc. Así construye Bolzano su infinito actual, sin comprender que está hablando de proposiciones, es decir, de concepciones mentales que solo existen cuando una mente las piensa, y que solo las piensa progresivamente, no simultáneamente. De ahí pasa ilegítimamente a hablar de realidades fuera de la mente (verdades existentes todas al mismo tiempo en la mente de Dios). El paso es ilegítimo porque las proposiciones las concibe un ser humano, no Dios. Volveremos a encontrar el mismo argumento, algo modificado, en Richard Dedekind.⁸ Este último autor se refiere al conjunto S de todas las ideas que pueden ser objeto de mi pensamiento. Si una idea s pertenece a S, la idea (s') de que s pertenece a S también pertenece

⁶ B. BOLZANO, *Paradoxien Des Unendlichen*, Leipzig, 1851. Hay varias ediciones castellanas: la primera, de 1991, comentada y anotada por Jan Sebestick; la primera reimpresión fue hecha por la Facultad de Ciencias de la UNAM en 2005 (Col. Mathema).

⁷ B. BOLZANO, *op. cit.*, §11.

⁸ R. DEDEKIND, *Was sind und was sollen die zahlen?* Braunschweig: Bieweg, 1888. Traducción cast.: *¿Qué son y para qué sirven los números? y otros escritos*, ed. de J. Ferreirós. Madrid: Alianza, 1997.

a S, y lo mismo la idea s' de que s' pertenece a S, etc. Dedekind construye entonces el subconjunto S' de todas las ideas de que otras ideas pertenezcan a S. Existe una biyección entre S y S', lo cual solo puede suceder si S es un conjunto infinito. De ahí concluye ilfinitamente que S es un conjunto infinito actual, cuando debería concluir que es un infinito potencial, ya que toda idea es un objeto del pensamiento.

Georg Cantor parte del supuesto, al igual que Bolzano, de que es imposible concebir el infinito potencial sin aceptar la existencia de un previo infinito en acto, que es como un camino que se va descubriendo o andando. Dice Cantor: «Para un seguro caminar se necesita incondicionalmente fundamento y suelo firme y una calzada bien allanada, un camino que en parte alguna se interrumpe».⁹ Pero Antonio Machado en uno de sus *Proverbios y cantares* de 1917 escribiría: «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar».¹⁰ Esta es la realidad que no supieron comprender los creadores de la teoría de conjuntos, debido a sus preconcepciones metafísicas. Lo que sí puede haber es un proyecto de camino, unos planos y fórmulas, pero el camino debe irse construyendo ilimitadamente.

Nadie puede saber mejor que Cantor que toda su teoría de los conjuntos infinitos «pertenece enteramente a la metafísica».¹¹ En la base de la actual teoría de conjuntos formalista o axiomática sigue alentando el espíritu del platonismo, donde los objetos matemáticos constituyen un camino ya hecho desde la eternidad y que las personas descubren a medida que andan por él. Por el contrario, las posturas constructivistas consideran que los objetos matemáticos (números, puntos, planos, funciones, etc.) son ideas en la mente de las personas y se construyen o crean al pensar. La existencia de estos objetos depende de su creación, con todas las determinaciones precisas. El matemático, al andar (al pensar) construye su camino (los objetos de su contemplación). En este artículo veremos cómo el axioma del infinito se articula dentro de la metafísica platónica y daremos pruebas de la inexistencia del infinito actual.

2. Paradojas y cambio de paradigma

Una paradoja es una argumentación cuya conclusión no concuerda con el paradigma establecido hasta el momento.¹² Si la argumentación es correcta, la conclusión es

⁹ Cfr. M. CABADA, «La fundamentación filosófica del transfinito en Georg Cantor». *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* [Madrid], 65/246 (s. Esp.), 2009, p. 682.

¹⁰ A. MACHADO, «Proverbios y cantares», XXIX, del libro de poemas *Campos de Castilla*, CXXXVI, en: *Poesías completas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941, p. 212.

¹¹ Así se expresaba Cantor en una carta de 15 de febrero de 1896 dirigida al dominico T. Esser. Cita en M. CABADA, *op. cit.*, p. 699.

¹² Cfr. W. V. QUINE, «Paradoja» (abril 1962), en: W. AA, *Matemáticas en el mundo moderno*. Madrid: Blume, 1974, pp. 224-233.

verdadera, aunque chocante, y la paradoja se denomina verídica. Por el contrario, cuando la argumentación es una falacia, la conclusión es falsa y la paradoja es falsídica.

Las «demostraciones» de que un número es igual a otro son paradojas falsídicas. La paradoja del barbero (divulgada por B. Russell en 1918) es un caso típico de paradoja verídica, como explica W. V. Quine.¹³ En efecto, se trata de una demostración por reducción al absurdo de que no puede existir ningún barbero que solo afeite a los que no se afeitan por sí mismos, lo cual es chocante, pero cierto. Parte del absurdo de que exista tal personaje y con ello se llega a una contradicción, ya que tal individuo debería afeitarse a sí mismo si y solo si no se afeitara a sí mismo.

Analicemos ahora la primera de las paradojas del movimiento propuestas por Zenón. Un móvil, para desplazarse de A a B, debe llegar primero al punto medio C del camino; luego, al punto medio D del intervalo CB; luego, al punto medio E del intervalo DB, y así indefinidamente. El proceso de división del camino llega hasta el infinito, por lo cual el móvil no puede llegar a B, es decir, no puede moverse a través de ningún intervalo AB.

Los matemáticos y lógicos actuales consideran que esta es una paradoja falsídica. Para fundamentar este criterio añaden al argumento de Zenón una cuestión temporal irrelevante, la de que el móvil, para llegar a B, tardaría un tiempo igual a la suma de los infinitos tiempos necesarios para llegar a cada uno de los puntos intermedios. Asumen que Zenón creía que esta suma debería dar infinito, por lo cual el movimiento sería imposible. Triunfalmente, estos matemáticos, desconocedores de la ciencia griega, demuestran que la serie de Zenón es convergente y que, por tanto, tiene límite, desacreditando la aporía llamándola falsídica. Pero Zenón no se estaba refiriendo a ningún problema de sumas convergentes, como se demuestra por el hecho de que complementó su paradoja con otra semejante en la que el móvil ya no puede partir del punto A, puesto que, antes de llegar a cualquier otro punto B, debe pasar previamente por el punto intermedio C y por el anterior punto intermedio D entre A y C, y por el anterior E (intermedio entre A y D), etc., hasta el infinito.

Planteemos la paradoja como un argumento *ab absurdum*, para ver lo que concluye realmente: supongamos (*ab absurdum*) que haya infinitos puntos en el intervalo AB. Entonces el móvil, al recorrerlo, pasará por infinitos puntos, realizando infinitas operaciones y terminando este proceso. Esto es imposible porque no se puede terminar lo que es interminable (lo infinito) (sin considerar el tiempo para nada). Entonces sería imposible el movimiento, pero esto está en contradicción con la realidad, por lo cual se puede concluir que, o bien el movimiento es una apariencia (postura de Zenón), o bien la hipótesis inicial (que haya infinitos puntos en el intervalo) es falsa. Nadie admite hoy en día que el movimiento es una apariencia, por consiguiente, hay que admitir que no

¹³ Cfr. W. V. QUINE, *op. cit.*, p. 224.

existen infinitos puntos en el camino. Los puntos se crean cada vez que el móvil hace una parada en el camino (postura de H. Bergson).¹⁴ La paradoja de la carrera de Zenón es una paradoja verídica, y la conclusión a la que lleva es cierta, aunque choca con el paradigma existente en la actual teoría de conjuntos. Podemos estar seguros de esta conclusión gracias a la imaginaria lámpara de Thomson, la cual se va encendiendo y apagando alternativamente a medida que se va pasando por una supuesta o hipotética sucesión infinita de puntos.¹⁵ Cuando se llega al final de esta sucesión la lámpara no puede estar ni encendida ni apagada, lo cual es una contradicción que nos obliga a descartar la suposición o hipótesis inicial de la existencia de infinitos puntos.¹⁶

La más importante de las paradojas de Zenón es la de la pluralidad, que podríamos presentar (actualizada y simplificada) de la siguiente forma: supongamos (*ab absurdum*) que el continuo esté constituido por partes sin extensión (puntos). En tal caso, uniendo partes sin extensión obtendríamos una extensión en el espacio, lo cual es imposible. La conclusión es que el continuo no está constituido por puntos, cosa chocante con el paradigma actual de la matemática, pero cosa cierta. Otra cosa muy distinta es que en el continuo puedan señalarse (crearse o determinarse) tantos puntos como se quiera (infinitos potencialmente). A esta misma conclusión llegaron los más eminentes pensadores de la historia de la filosofía y de la matemática, como es bien conocido.

Las antinomias son paradojas autorreferenciales o definiciones autorreferenciales. En la definición está el objeto definido involucrado, con lo cual se entra en un círculo vicioso del que solo es posible salir aceptando que no se está definiendo nada, aunque no se entre en ninguna contradicción como la que ocurría en la paradoja del barbero.

Un conjunto que se define incluyendo implícitamente la cláusula de que él mismo forma parte de él es un ejemplo de antinomia por mala definición. Los matemáticos formalistas no tienen ningún inconveniente en aceptar la existencia del conjunto de todos los conjuntos con más de diez elementos, sin embargo, en la definición de este conjunto está implícita la cláusula de autocontención, ya que, de existir, este conjunto tendría más de diez elementos. Por consiguiente, estamos delante de una antinomia,

¹⁴ Véase H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*. Trad. cast.: *Pensamiento y movimiento*, en: *Obras escogidas*. México: Aguilar, 1963.

¹⁵ Se trata de una creación de 1954 del filósofo británico James F. Thomson. Su artículo de 1954 es de los más importantes de la historia de la filosofía del siglo xx. JAMES F. THOMSON, «Tasks and super-tasks». *Analysis* [Oxford], 15/1, 1954, pp. 1-13.

¹⁶ La lámpara de Thomson descarta también, por imposible lógicamente, la propuesta de A. Grünbaum de un segundo Aquiles (para la famosa paradoja de Aquiles y la tortuga), que se va parando en los supuestos puntos donde se encontraba anteriormente la tortuga. Este segundo Aquiles debería realizar infinitas operaciones en un tiempo finito. Además, dicho segundo Aquiles debería ser una entidad mental (creada por una mente que ejecutaría todas sus operaciones), ya que no puede ser físico. Cfr. A. SANVISENS, *Saliendo del paraíso de Cantor*. 2.ª edición. Madrid: ViveLibro, 2021, p. 99.

una falsa definición, que no define nada. Se trata de una paradoja verídica, cuya conclusión es que no pueden existir conjuntos (totalidades) que se contengan a sí mismos como elementos. Es una conclusión cierta, pero chocante con el paradigma actual de la matemática.

La famosa antinomia de Russell de 1901 trata del conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos. Si este conjunto existiera sería miembro de sí mismo siempre y cuando no fuera miembro de sí mismo; y, por otra parte, no sería miembro de sí mismo siempre y cuando fuera miembro de sí mismo. Esta contradicción hace ver que no puede existir tal conjunto. Tal conclusión cierta es chocante, porque se creía en la primitiva teoría de conjuntos que cualquier condición que se plantee define el conjunto de los elementos que la satisfacen. Pero aquí vemos que la condición «no ser miembros de sí mismos» no define ningún conjunto. Esto llevó a una serie de apañes en la teoría, en forma de axiomas arbitrarios, para evitar que pudieran plantearse condiciones que no definieran nada, creando contradicciones en el sistema. Nadie se dio cuenta de que, si, como hemos dicho antes, no existe ningún conjunto que se contenga a sí mismo como elemento, entonces puede afirmarse que todos los conjuntos cumplen con la condición de que no se contienen a sí mismos como elementos. Es decir, el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos como elementos equivale al conjunto de todos los conjuntos.

Georg Cantor fue el primero en darse cuenta de que no puede existir el conjunto de todos los conjuntos, pero su «demostración», como veremos, fue una falacia basada en la cardinalidad de los conjuntos infinitos. Los conjuntos infinitos no pueden ser totalidades, como también demostraremos, y, por consiguiente, no pueden tener cardinal. El hecho de que no exista ningún conjunto de todos los conjuntos se demuestra muy fácilmente, cuando nos damos cuenta de que, de existir, debería contenerse a sí mismo, y, como hemos visto, ningún conjunto puede contenerse a sí mismo.

3. Límites del formalismo. Teorema de la inexistencia de conjuntos infinitos actuales

Los sistemas formales o axiomáticos incluyen axiomas arbitrarios, están acosados siempre por el fantasma de la contradicción (la inconsistencia) y son siempre incompletos, como demostró Kurt Gödel en 1931.¹⁷ Hay ciertas verdades que no pueden ser demostradas en cada uno de ellos, y entonces hace falta la intuición para conseguirlo. En esto la mente humana es superior a todos los posibles ordenadores. Propongo que este es el caso del teorema de la inexistencia de conjuntos infinitos actuales, que dice

¹⁷ K. GÖDEL, «Über formal unentscheidbare sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme». *Monatshefte für Mathematik und Physik* [Wien], 38, 1931, pp. 173-198.

que no pueden existir conjuntos infinitos completos o acabados (infinito actual). Vamos a demostrarlo.

Consideremos (*ab absurdum*) la existencia de un conjunto infinito completo de manzanas equivalente en cardinalidad al conjunto de los números naturales. Una persona se encarga de asociar a cada manzana una tarjeta en la que escribe un número natural, siguiendo la ordenación de menor a mayor. Mientras las tarjetas lleven escrito un número natural (y, por tanto, finito), la tarea no ha terminado, puesto que solo se han numerado un número finito de manzanas y sigue habiendo infinitas manzanas por numerar. Por consiguiente, si hay que numerar todas las infinitas manzanas, es necesario llegar a escribir números infinitos en las tarjetas.¹⁸ Pero los números naturales son todos finitos,¹⁹ por consiguiente, es imposible asociar cada manzana del conjunto con un número natural, ya que necesitaríamos para ello números infinitos, que no serían naturales. Ello significa que el conjunto de las manzanas y el conjunto de los números naturales no son equivalentes en cardinalidad, en contradicción con lo que habíamos supuesto en la hipótesis inicial. En consecuencia, debemos rechazar la hipótesis de que existen conjuntos infinitos acabados (infinitos actuales).

Evidentemente, los matemáticos formalistas son incapaces de aceptar esta demostración, porque requiere de la intuición, cosa que ellos no están dispuestos a usar bajo ningún concepto, y porque, para colmo, contradice uno de los axiomas de su sistema.

4. El axioma del infinito

En la lista de axiomas de Zermelo-Fraenkel de la teoría de conjuntos moderna (sistema ZFC), el axioma del infinito, que es el quinto, se enuncia de la siguiente manera: «Existe un conjunto x que contiene el conjunto vacío y que es tal que, si y pertenece a x , entonces la unión de y con $\{y\}$ está también en x ».²⁰

Este axioma postula la existencia de conjuntos infinitos (infinitos actuales). Para los matemáticos constructivistas, que no creen en la existencia del infinito actual, este axioma es falso. A los formalistas esto les trae sin cuidado, porque a ellos lo único que les interesa es la consistencia de los sistemas, la ausencia de contradicción. Es bien conocida por todo el mundo aquella frase de Bertrand Russell que dice: «Las matemáticas

¹⁸ Si consideramos que el infinito es potencial, es decir, que nunca podemos considerar completo el conjunto de manzanas, entonces podríamos asignar siempre a cada manzana un número natural (finito, claro está), porque siempre habrá una manzana más por numerar. Pero si consideramos el conjunto completo o acabado, entonces toda manzana tiene que estar numerada, y, siendo infinitas, se requeriría un número infinito de tarjetas numeradas del uno al infinito, llegando al infinito como número.

¹⁹ El primer número infinito considerado por Cantor es ω , que no es ningún número natural.

²⁰ Cfr. PAUL J. COHEN y REUBEN HERSH, «Teoría de conjuntos no cantoriana» (diciembre de 1967), en: VV. AA., *Matemáticas en el mundo moderno*. Madrid: Blume, 1974, pp. 238-247.

podrían definirse como aquello en lo que nunca sabemos de lo que estamos hablando, ni si lo que decimos es verdad».²¹

De todas formas, es conveniente analizar a fondo este axioma para ver si lo que postula justifica el uso que se hace de él.

Este axioma postula que existe un conjunto x , lo cual, en la teoría de conjuntos significa algo acabado, una totalidad, y no algo meramente potencial, ya que en otros axiomas se habla de la cardinalidad de los conjuntos infinitos postulados en este, cosa que implica totalidad o acabamiento.

El punto sutil del axioma es la sentencia que dice que si y pertenece a x , entonces la unión de y con $\{y\}$ también pertenece a x . Se da por supuesto que si y existe, también existe $\{y\}$, pero esto no es cierto. El conjunto $\{y\}$ hay que pensarlo (crearlo mentalmente) una vez se nos presenta un conjunto y . El conjunto cuyo único elemento es y no existe desde toda la eternidad, sino que empieza a existir en nuestra mente solo a partir del momento en que consideramos la existencia de y . Por consiguiente, hay aquí un proceso progresivo (iterativo) y potencialmente infinito de nuestra mente en el que podemos partir del conjunto vacío, que se da por perteneciente a x , y a partir de aquí ir creando paso a paso primero el conjunto unión del vacío con aquel cuyo único elemento es el vacío, después el conjunto unión de este último conjunto unión con el conjunto cuyo único elemento es dicha unión, y así sucesivamente. Obsérvese que estos conjuntos progresivos no existen todos como un camino ya hecho que hay que recorrer, sino que hay que crearlos progresivamente; hay que ir haciendo el camino al andar. Por consiguiente, estamos hablando de un infinito potencial. Hacer de él (de x) un conjunto infinito actual, como se hace, es una contradicción.

¿Cómo podemos creer que el sistema de Zermelo está exento de contradicción, cuando la contradicción está dentro de la formulación de alguno de sus axiomas? Esto es lo que se temía H. Poincaré cuando decía: «He allí por qué no podrían satisfacerme los axiomas de Zermelo. No sólo no me parecen evidentes, sino que cuando se me pregunte si están exentos de contradicción, no sabré qué responder. [...] Pero, aunque ha cerrado bien su redil, no estoy seguro de que no haya encerrado al lobo en él».²²

El axioma del infinito comienza con la expresión «existe»²³ y, desgraciadamente, podemos entender varias cosas distintas cuando empleamos este cuantificador. Para un matemático formalista *existencia* significa ausencia de contradicción; para un constructivista la existencia requiere construcción del objeto definido. El formalista es platónico y sus objetos existen en el mundo de las ideas, no en las mentes. El constructivista no

²¹ B. RUSSELL, «Recent work on the Principles of Mathematics», *The Internat. Monthly* [London], 4, 1901, pp. 83-101. Ensayo reproducido como «Mathematics and the Metaphysicians», en: *Mysticism and Logic and other Essays*. Londres: Longmans, Green and Co., 1918, pp. 74-96.

²² H. POINCARÉ, *Últimos pensamientos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946, p. 94.

²³ Se trata del cuantificador existencial.

es platónico y sus objetos solo existen en las mentes y deben estar debidamente determinados.

Supongamos que sea cierta la proposición: «Todos los números primos cumplen la condición C». Supongamos también que esta proposición no pueda demostrarse, ni como cierta ni como falsa. Definimos entonces los números primos anormales como aquellos que no cumplen la condición C. Para un formalista dichos números existen, ya que están perfectamente definidos y están exentos de contradicción, ya que la proposición anterior no puede demostrarse como cierta. Pero los formalistas están equivocados, ya que dicha proposición es cierta, y por tanto estos números no existen. La no existencia de contradicción no es suficiente para garantizar la existencia de un objeto. Tal y como piensan los constructivistas, solo una construcción del objeto lo determina a existir.

Un ejemplo servirá para esclarecer esta importante cuestión. Hay una diferencia fundamental entre el punto central de una circunferencia y los posibles puntos que puedan determinarse en ella. El punto central está perfectamente determinado con la definición de una determinada circunferencia. Nuestra mente lo construye implícitamente por el solo hecho de construir la circunferencia. Todos los elementos de su determinación como punto (sus coordenadas) quedan perfectamente fijados cuando definimos la circunferencia, aunque solo sea determinando tres de los puntos de dicha circunferencia (sin especificar donde está su punto central), y por consiguiente podemos decir que dicho punto central existe, aunque no sepamos donde está. Por el contrario, al definir la circunferencia no determinamos las coordenadas de ninguno de sus posibles puntos, por lo cual podemos decir que dichos puntos pueden existir, pueden ser determinados, pero no existen, no están determinados. No existe ninguno de los posibles puntos de una circunferencia hasta que no se especifiquen en la mente sus determinantes. Lo que existe es un algoritmo o fórmula general que cumplirán todos ellos cuando se determinen.

Para un constructivista moderado, cuando en un teorema se demuestra la existencia de un punto que cumple cierta condición, los requisitos del teorema son los determinantes de la existencia de este punto. Un objeto matemático existe cuando está determinado en la mente, aunque haya cierto desconocimiento de algunas características.

La pretensión de los formalistas de que todo número natural existe implica la existencia de un mundo de todas las ideas, el cual es igual de contradictorio que el conjunto de todos los conjuntos. Para un constructivista solo existen los números naturales que han sido contruidos (pensados) por algún ser humano en algún momento de la historia. El conjunto de los números naturales es un conjunto inacabado, incompleto, cuyos elementos cumplen una cierta ley de formación, pero no existen hasta que no se especifica el grado de iteración del algoritmo que los genera. Estrictamente no debería llamarse conjunto, porque no es ninguna totalidad, pero podemos llamarlo conjunto infinito siempre y cuando pensemos que se trata de un infinito potencial, no actual.

5. La paradoja del hotel de Hilbert

En una conferencia de enero de 1924 no publicada, David Hilbert, para poner en evidencia lo contraintuitivo del infinito actual, propuso la divertida historia del hotel de infinitas habitaciones. Los matemáticos formalistas en la actualidad han insistido en que no se trata de una paradoja, sino de una contemplación fascinante del misterio incomprensible del infinito, pero una mirada atenta y sin preconcepciones de la historia nos revela que es una auténtica paradoja verídica de la mayor importancia.

Supongamos que exista un hotel perfectamente terminado, pero con infinitas habitaciones ocupadas cada una de ellas por un huésped. La simple operación de desplazar a los huéspedes a la habitación de número consecutivo consigue el milagro de crear una habitación vacía cuando todas estaban llenas. Los formalistas han hecho creer a la opinión pública que este milagro es algo natural y lógico, aunque contraintuitivo, propio del mundo misterioso del infinito.

Pero en ciencia nunca debe aceptarse el milagro hasta que no se han escudriñado todas las posibles explicaciones alternativas. Lo primero que debe pensarse cuando se dice que todos los mismos huéspedes siguen ocupando una habitación igual que antes y que ha aparecido una habitación vacía que antes no existía es que se ha construido una nueva habitación. Es una explicación enteramente satisfactoria y que no requiere el recurso de ningún milagro. Pero esta explicación pone al descubierto la verdad sobre el hotel infinito: no se trata de ningún hotel terminado, sino de un hotel en construcción, al que se van añadiendo indefinidamente nuevas habitaciones vacías. Es un infinito potencial, no un infinito actual. El infinito actual no puede existir en ninguna parte porque lleva implícito toda clase de paradojas.

6. La paradoja del señor de las abscisas

La paradoja verídica del señor de las abscisas aparecida en 2021 hace visible la imposibilidad de la existencia de todo conjunto infinito bien ordenado.²⁴

Supongamos que existe un conjunto de infinitas tarjetas opacas, sin grosor, numeradas y ordenadas, y que las colocamos en posición vertical sobre el eje de las abscisas, de forma que las tarjetas número 1, 2, 3, 4, 5... se sitúen respectivamente en los puntos de abscisa 1, 1/2, 1/4, 1/8, 1/16... Todas estas infinitas tarjetas deberían caber entre el punto de abscisa 0 y el de abscisa 1. En el punto de abscisa 0 no hay ninguna tarjeta, y allí se coloca un observador imaginario al que llamo señor de las abscisas, que puede tratarse de un ser humano o del mismo Dios.

²⁴ Puede consultarse esta paradoja en: A. SANVISENS, *Saliendo del paraíso de Cantor*, 2.ª edición. Madrid: ViveLibro, 2021, pp. 11-17.

Lo paradójico es que este observador no puede ver ninguna tarjeta, ya que cualquiera de ellas está tapada por otra más próxima al punto de abscisa 0, y, sin embargo, las tiene todas delante de él. La paradoja desaparece si consideramos que no están todas las infinitas tarjetas allí (infinito actual), sino que solo hay un número finito de ellas que puede ir aumentando indefinidamente (infinito potencial). El señor de las abscisas verá la última de las tarjetas en un momento dado, aquella que está más próxima al punto 0 y que tiene escrito sobre ella un número natural (finito), pero será consciente de que en otro momento pueden aparecer nuevas tarjetas, ya que la colección no está nunca terminada.

Esta paradoja demuestra que no puede existir un conjunto infinito completo o acabado, es decir, lo que se llama un infinito actual. Solo es posible el infinito potencial.

Los formalistas ven perfectamente esta paradoja porque no carecen de la intuición que nos ha sido dada a todos, pero exigen que se plantee en términos matemáticos, porque la relación «ver una tarjeta» no les parece comparable a otras relaciones matemáticas y no puede ser considerada en su sistema axiomático. Por eso es necesario convertirla en otra paradoja de movimiento de puntos hacia una meta. Para ello consideremos ahora que las infinitas tarjetas numeradas se han convertido en infinitos puntos situados, igual que antes, en las posiciones de abscisas 1, $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$...

También, como antes, todos estos puntos caben entre los puntos de abscisas 0 y 1. Supongamos que todos ellos se ponen en movimiento al mismo tiempo y a la misma velocidad, en dirección hacia el punto de abscisa 0 (la meta). En el momento en que un punto móvil llegue al punto 0, suena una campana. Disponemos las cosas de forma que la campana solo pueda sonar una vez. Es evidente que todos los puntos móviles llegarán en distintos momentos al punto 0 y que, por consiguiente, la campana sonará ineludiblemente. El problema está en que si consideramos cada uno de estos infinitos puntos móviles, descubriremos que ninguno de ellos puede hacer sonar la campana, ya que todos tienen a otros delante de ellos que llegarán antes a la meta y que será alguno de ellos, y no él, el que hará sonar la campana. Luego la campana sonará con toda seguridad, pero ninguno de los puntos será el responsable de que suene. Esto es imposible, y nos demuestra que no puede existir una colección infinita actual de puntos.

Para terminar con la formalización de esta paradoja para que sea aceptable a los lógico-matemáticos, la traduciremos a una serie de enunciados o proposiciones relativos a los puntos móviles considerados:

Proposición 1: Todos los infinitos puntos móviles llegarán a la meta.

Proposición 2: Cualquiera de esos puntos que llegue a la meta hará sonar la campana.

Conclusión: La campana sonará.

A continuación, añadimos una condición para que un punto concreto haga sonar la campana: que este punto no tenga ningún otro punto más próximo a la meta.

Si hay infinitos puntos colocados de la manera indicada, esta condición hace imposible que pueda sonar la campana, ya que todo punto tiene otro más próximo a la meta. Entonces, en este caso la campana no sonará, lo cual está en contradicción con la conclusión a la que habíamos llegado. Esto nos demuestra que no puede haber infinitos puntos colocados en la forma indicada, es decir, no puede existir un conjunto infinito actual de puntos. Ahora la paradoja está totalmente formalizada y su conclusión cierta es chocante con el paradigma actual de la matemática, el cual debe cambiarse.

Esta paradoja puede servirnos para demostrar que ningún número real entre 0 y 1 puede expresarse por medio de infinitas cifras decimales. En efecto: si escribimos cada una de estas cifras en sendas tarjetas numeradas y colocamos estas tarjetas en las posiciones indicadas en la paradoja, podemos preguntarnos: ¿qué cifra decimal verá el señor de las abscisas, que las tiene todas delante de él?

Esto nos revela la falsedad de un arraigado principio que nos inculcaron a todos desde la escuela y que dice que los números reales entre 0 y 1 pueden expresarse todos ellos por medio de una serie de infinitos decimales, tanto si se trata de números racionales como de irracionales. Por ejemplo, el número racional 0,25 puede expresarse de la siguiente manera: 0,24999999..., con infinitos nueves en la cola. Ya el príncipe de las matemáticas, Carl Friedrich Gauss, rechazó terminantemente en 1831 esta aberración. En una carta a Heinrich Schumacher escribió: «yo protesto sobre todo del uso que se hace de una cantidad infinita como cantidad completa, lo que en matemáticas jamás está permitido. El infinito es solo una *façon de parler*, en la que propiamente debería hablarse de límites».²⁵ El número π no tiene infinitas cifras decimales, como suele decirse, sino que no tiene ninguna cifra decimal; no puede expresarse en cifras decimales, sino solo por medio de una letra griega, que representa el límite de una sucesión de números racionales, cada uno de los cuales (aproximaciones a π) tiene siempre un número finito de decimales y que existen en número infinito potencialmente. Decir que π tiene infinitas cifras decimales equivale a decir que se puede llegar al límite de una sucesión convergente siguiendo esta sucesión, o que el límite de dicha sucesión es un término de la misma, ya que se expresa como todos ellos. Pero eso es falso, porque existe siempre una diferencia entre el límite y cualquier término de una sucesión convergente.

La paradoja del señor de las abscisas puede expresarse en forma de axioma, que podría llamarse axioma de la fila india terminada, que dice así: «Toda fila india o sarta de cuentas terminada (que no puede crecer más por un extremo) tiene un último elemento en este extremo». Sin importar la naturaleza de los elementos de la fila, en todos los casos, si ya no puede añadirse ningún elemento más, habrá uno que será el último de la fila. Si consideramos que una fila india es infinita por un extremo, este infinito no

²⁵ Cfr. J. W. DAUBEN, «Georg Cantor y la teoría de conjuntos transfinitos». *Investigación y Ciencia* [Barcelona], 83, 1983, p. 85.

puede ser actual, acabado, que no permita adiciones, porque en este caso deberíamos encontrar un último elemento, lo que se contradice con la idea de infinito. Por consiguiente, nos vemos llevados a la conclusión de que toda fila de elementos infinita por un extremo ha de estar inacabada, no puede ser un todo completo.

Los matemáticos cantorianos querían evitar esta conclusión imaginando (fuera de toda intuición) una fila infinita extendida hasta el infinito, sin elemento final y totalmente acabada (un infinito actual), pero el problema es que esta fila se puede comprimir de forma que ocupe una extensión finita, por medio del procedimiento indicado en la paradoja del señor de las abscisas (colocando los elementos de la fila en los puntos de abscisas 1, 1/2, 1/4, etc.), y entonces volvemos a tener una visión intuitiva de la verdad del axioma de la fila india terminada, acabando con la imagen contraintuitiva y falsa que pretenden imponer los cantorianos.

La evidencia de este axioma se obtiene por un proceso mental que podríamos llamar una intuición real o visión mental. A este tipo de intuición, complementaria de la argumentación lógica, se han referido casi todos los filósofos importantes relacionados con la matemática, como Kant, Husserl, Bergson, Poincaré y hasta el mismo Hilbert, promotor de la axiomática. No podemos eliminar la intuición real (o visión) en nuestros razonamientos porque es precisamente ella la que nos diferencia a los seres humanos de los autómatas. La intuición es la que nos hace reconocer la evidencia de ciertos axiomas de la lógica, como el del tercero excluido, del que jamás se puede prescindir sin destruir toda posibilidad de pensamiento. También el principio de inducción completa es intuitivo.

Cuando una forma de pensar sobre el infinito nos obliga a contradecir la intuición real o la lógica, hay que abandonar esta forma. La forma actualista de concebir el infinito nos obliga a aceptar que lo infinito (lo inacabable) tiene que ser finito (acabado) y, por tanto, atenta contra el principio de no contradicción. Por eso es necesario abandonarla. Este abandono, lejos de impedirnos avanzar, nos llevará por caminos seguros, impidiendo que nos extraviemos por fascinantes paraísos imposibles e irreales (los transfinitos y los infinitesimales), cuyo estudio constituye una pseudociencia a la que solo pueden acceder plenamente algunas mentes privilegiadas, y puede considerarse una pérdida lamentable de tiempo.

7. El paraíso de Cantor

Esta expresión, debida a David Hilbert,²⁶ se refería a la concepción de toda una teoría de conjuntos basada en el infinito actual y particularmente al sistema de los nú-

²⁶ En su artículo «Acerca del infinito» de 1926, dijo: «Nadie nos sacará del paraíso que Cantor creó para nosotros». D. HILBERT, «Über das Unendliche». *Mathematische Annalen* [Leipzig], 95, 1926, pp. 161-190. Trad. cast. en *Recopilación de Fundamentos de las matemáticas* (Mathema). México: UNAM, 1993.

meros transfinitos. La utilización del infinito actual en matemáticas empieza posiblemente con Bolzano y cobra su expresión definitiva con Dedekind y Cantor para tratar el tema del continuo y la definición o determinación de los números reales en el análisis matemático. Estos autores pensaron que era preciso tratar con totalidades infinitas de puntos para crear una equivalencia entre el continuo del espacio o del tiempo y el conjunto de los números reales. No acertaron a ver que el continuo no es ningún conjunto de puntos, sino un espacio donde pueden determinarse tantos puntos como se quiera cuya distancia a cierto punto de origen viene dada por un número real. Al creer que el continuo equivalía al conjunto de los números reales, pensaron que ya que el continuo es algo acabado y completo, el conjunto de los números reales también tenía que ser algo acabado y completo, es decir, un infinito actual.

Muchos matemáticos actuales tienen la plena convicción de que si se elimina el infinito actual de la matemática, se pierde todo el edificio del análisis matemático. Se trata de una equivocación basada, como he dicho, en un falso concepto de continuo. Con un simple cambio en ciertas definiciones, la matemática real queda incólume si se sustituye el infinito actual por el potencial,²⁷ pero hay una parte ínfima que queda eliminada: se trata del paraíso de Cantor, con sus números transfinitos, así como los números infinitesimales de Abraham Robinson.

Todo este paraíso comenzó a conocerse en un artículo de Cantor de 1874.²⁸ Allí estableció que dos conjuntos son equivalentes o equipotentes si es posible establecer una correspondencia biunívoca (uno a uno) entre los elementos de uno y del otro. Los conjuntos infinitos (considerados como infinitos actuales por hipótesis) equivalentes al de los números naturales fueron llamados numerables. En este artículo, Cantor probó que tanto el conjunto de los números racionales como el de los algebraicos son numerables, aportando un método de numeración de los mismos. Pero gracias a una original metodología de intervalos encajados establecidos a través de sucesiones no definidas por ningún algoritmo, llegó a la conclusión de que los números reales no eran numerables. Existía, pues, según Cantor, un conjunto infinito (el de los reales) de mayor potencia o cardinal que el de los números naturales. Más tarde, en un artículo de 1891,²⁹ Cantor ofreció, mediante un proceso de diagonalización,³⁰ una argumentación

²⁷ Una introducción a estos pequeños cambios necesarios puede verse en: A. SANVISENS (2021), *op. cit.*, pp. 137-145.

²⁸ G. CANTOR, «Ueber eine Eigenschaft des inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen» («Sobre una propiedad del conjunto de los números reales algebraicos»). *Journal für die Reine und Angewandte Mathematik* [Berlin], 77, 1874, pp. 258-262.

²⁹ G. CANTOR, «Über eine elementare Frage der Mannigfaltigkeitslehre» («Sobre una cuestión elemental de la teoría de conjuntos»). *Jahresber der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* [Berlin], 1, 1891, pp. 75-78.

³⁰ La diagonalización o proceso diagonal parece ser que ya había sido utilizada por Paul du Bois Reymond en 1875 en el contexto de la teoría de funciones. También fue utilizada después de Cantor por Alan Turing para encarar el famoso «entscheidungsproblem» propuesto por Hilbert, que se refiere a si existe algún algoritmo general que

mucho más clara de la misma tesis, que se podía usar también para «probar» que cualquier conjunto tiene menor potencia que el conjunto de sus partes (o subconjuntos).

Vamos a exponer aquí el argumento diagonal de Cantor para demostrar que el cardinal de \mathbb{R} (conjunto de los números reales) es mayor que el de \mathbb{N} (conjunto de los naturales). Ello equivale a demostrar que no existe ninguna función exhaustiva³¹ de \mathbb{N} en \mathbb{R} , o simplemente de \mathbb{N} en el conjunto de los reales entre 0 y 1 $[0, 1]$.

Se parte de cuatro hipótesis (*ab absurdum*): 1) que los números naturales constituyen un infinito actual; 2) que los números reales constituyen un infinito actual; 3) que todos los números reales entre 0 y 1 pueden ser expresados (por ejemplo, en el sistema binario) por medio de infinitas cifras fraccionarias, y 4) que existe alguna función exhaustiva entre \mathbb{N} y $[0, 1]$.

Si representamos las primeras correspondencias de un ejemplo de esta supuesta función, tendremos la siguiente tabla de infinitas filas:

\mathbb{N}	\rightarrow	$[0, 1]$
1	\rightarrow	0, 00 110110000111001110001...
2	\rightarrow	0,1 10 1111100101010101111...
3	\rightarrow	0,11 000000000000 111101001...
4	\rightarrow	0,001 0 1110001101000111000...
5	\rightarrow	0,01111 11111 10011111000001...
...		

Si la función es exhaustiva, en la columna de la derecha deben figurar todos los números reales comprendidos entre 0 y 1.

Entonces podemos construir un nuevo número real cuyas cifras fraccionarias sean las de la diagonal del cuadro marcadas en negrita, pero cambiadas de forma que los ceros se conviertan en unos y los unos en ceros. En el ejemplo expuesto, este nuevo número sería el 0,10110... Este nuevo número, al ser un número real entre 0 y 1, debería figurar en la lista de la tabla infinita anterior, pero, por otra parte, no podría figurar en dicha lista porque, tal como se ha construido, difiere de todos los números de la lista precisamente en la cifra de la diagonal.

podiera resolver secuencialmente todos los problemas de la matemática de cierto sistema axiomático. Este problema ha recibido el nombre de problema de la parada (en máquinas de Turing o algoritmos finitos). Turing demostró que no existe tal algoritmo. También hicieron uso del proceso diagonal Kurt Gödel, en sus teoremas de incompletitud (antes que Turing), y Alfred Tarski en 1933 en su demostración de la indefinibilidad de la verdad en aritmética. Cfr. S. VALENCIA, *El argumento diagonal en matemáticas: Análisis histórico, estructural y epistemológico* (Tesis). Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2009. Cuando se analiza a fondo el proceso diagonal usado por Cantor, se advierte que contiene el mismo principio metodológico que usó en la argumentación de 1874 (intervalos encajados), en la que se acepta un límite para una sucesión que no está definida.

³¹ Se trata de una función en la que a cada elemento del conjunto de llegada le corresponde algún elemento del conjunto de partida.

Esta contradicción llevó a Cantor a concluir que la hipótesis 4, la que supone que existe una función exhaustiva entre \mathbb{N} y $[0, 1]$, es falsa, y, por consiguiente, el conjunto $[0, 1]$ debe contener más elementos que el conjunto \mathbb{N} , o, dicho de forma más técnica, el cardinal de \mathbb{N} es menor que el cardinal de $[0, 1]$, y, *a fortiori*, que el cardinal de \mathbb{R} .

Una primera inspección del argumento nos hace ver que su estructura es lógicamente defectuosa, ya que parte de cuatro hipótesis a partir de las cuales, por medio del corte diagonal, llega a una contradicción, lo cual obligaría, haciendo las cosas bien, a descartar alguna de estas hipótesis, pero nada indica que la falsa tenga que ser la cuarta, como supone Cantor. De hecho, somos muchos los que pensamos que las hipótesis falsas son las tres primeras. Solo este hecho ya descalifica definitivamente el argumento convirtiéndolo en una falacia.

Pero no es este el único defecto de la argumentación de Cantor. Si nos fijamos, la función que hemos puesto como ejemplo, al igual que las que se encuentran en todos los libros donde se explica esta argumentación, es una función obtenida aleatoriamente, es decir, no es una función algorítmica. La razón de ello es que no existe ninguna función algorítmica capaz de lograr esta correspondencia exhaustiva entre \mathbb{N} y $[0, 1]$, cosa que demostró Alan Turing, como luego veremos. Por eso, la función hipotética de la que Cantor intenta demostrar su inexistencia ha de ser una función no algorítmica. Siendo así, no existe ningún algoritmo capaz de dar cuenta del orden de los números reales colocados en la lista de la tabla de infinitas filas. Pero entonces las cifras del nuevo número construido por Cantor no vienen definidas por ningún algoritmo, con lo cual solo podrían definirse o darse a conocer a una mente nombrándolas todas y cada una de ellas, lo cual es imposible porque son infinitas potencialmente. No ocurriría lo mismo con las cifras del número π , del número e , o del número $1/3$ (concediendo que dichos números puedan expresarse en forma de cifras fraccionarias, cosa también falsa, como ya vimos), porque dichos números están determinados por un algoritmo.

Concluyendo: el número construido por Cantor es una quimera inexistente, al que los cantorianos llaman número no computable. Pero si este número no existe, como es el caso, entonces no se da ninguna contradicción, y por tanto no podemos concluir que el cardinal de \mathbb{R} sea mayor que el de \mathbb{N} .

Cantor siguió el mismo esquema lógico en su argumentación de que el cardinal de un conjunto es siempre menor que el cardinal del conjunto de sus partes (teorema de Cantor), y por consiguiente este teorema es falso.³² No hay infinitos de distinto cardinal, ordenados jerárquicamente por orden de menor a mayor. No existen los números transfinitos asociados a estos cardinales. De hecho, no existen infinitos actuales, sino que solo hay un infinito, el potencial.

³² Puede encontrarse una explicación detallada de los fallos del argumento que conduce al teorema de Cantor en A. SANVISENS, 2021, *op. cit.*, pp. 58-61.

Aunque el teorema de Cantor sea falso, el proceso diagonal no lo es, siempre y cuando no se parta de la suposición de que los conjuntos involucrados sean infinitos actuales, y pueda hablarse de una función algorítmica. Así, por ejemplo, la utilización que hacen Alan Turing, Kurt Gödel y Alfred Tarski del mismo es perfectamente aceptable.

Alan Turing consiguió asignar un número natural a cada una de sus potencialmente infinitas máquinas (o algoritmos).³³ Supone Turing (*ab absurdum*) que pueda existir una máquina general que resuelva todos los problemas, es decir, el problema de la detención de las máquinas. Cada una de estas máquinas da una secuencia potencialmente infinita pero computable (que puede generarse por un algoritmo) de cifras, que corresponde a un número real entre 0 y 1. Existe, pues, una correspondencia biunívoca entre los números naturales y las máquinas de Turing (equivalentes a los números reales computables entre 0 y 1). Si existe la máquina general, entonces proporcionará un algoritmo para ordenar estas secuencias y podremos tener una tabla que liste potencialmente los números computables, en la que cada fila sea una secuencia computable y, a la vez, toda la tabla sea computable.

Entonces Turing construye una nueva secuencia computable utilizando el proceso diagonal. Dicha secuencia debería poder estar en la tabla que contiene potencialmente todas las posibles secuencias, pero, por otra parte, no puede estar en la tabla porque difiere de cada una de las secuencias potencialmente infinitas en la cifra de la diagonal. Esta contradicción no le lleva a Turing a decir que el conjunto de los naturales es de menor potencia que el de los números reales computables, porque sabe que dichos números son numerables, ya que él consiguió dar un número natural a cada posible máquina o secuencia computable. La contradicción le lleva a negar la existencia de la máquina general, es decir, de una función algorítmica entre \mathbb{N} y el conjunto de los números reales computables. Dicho de otra manera, Turing demostró que los números reales computables no pueden numerarse efectivamente por medio de una función algorítmica, y deben numerarse al azar, porque, de hecho, son numerables. Ya Émile Borel en el IV Congreso Internacional de Matemáticas de 1908 afirmó lo siguiente: «Siendo todos los conjuntos considerados numerables, desde un punto de vista práctico, la única distinción importante es la siguiente: unos son efectivamente numerables y los otros no. Digo que un conjunto es efectivamente numerable cuando se puede indicar realmente un medio para asignar un lugar determinado a cada uno de sus elementos, sin ambigüedad posible».³⁴

Ahora bien, como ya hemos visto que los números no computables son quimeras inexistentes (al no estar definidos ni por un algoritmo ni dando el valor de todas sus

³³ Cfr. A. TURING, «On computable numbers, with an application to the Entscheidungsprobleme». *Proceedings of the London Mathematical Society* [London] (serie 2), 42, 1937, pp. 230-265 (corrección en 43, pp. 544-546).

³⁴ E. BOREL, *El espacio y el tiempo*. Barcelona: Montaner y Simón, 1931, p. 254 (nota 1).

cifras ya que son infinitas), podemos concluir que los números reales son numerables, pero solo pueden numerarse al azar, tal y como vamos a ver a continuación.

8. La numeración de los números reales

Los cantorianos creen que sea cual fuere la función que utilicemos, siempre habrá algún número real que no será la imagen de ningún número natural. Para convencerlos de lo contrario, vamos a darles ventaja y dejaremos que sean ellos mismos quienes vayan construyendo paso a paso dicha función, que, evidentemente, nunca terminará de crearse.

Comenzamos preguntando qué número real sospechan que no será imagen de ningún natural. Pongamos que digan: «El 0,776000001». Entonces nosotros decimos que al número 1 le corresponde el 0,776000001.

Seguimos preguntando lo mismo que antes, y ahora los cantorianos responden: «El 0,65». Nosotros decimos entonces que al número 2 le corresponde el 0,65. Continuamos preguntando lo mismo, y los cantorianos, un poco recelosos, responden: «El 0,99995432». Nosotros, sin pensarlo, decimos que al número 3 le corresponde el 0,99995432. Y así, por medio de este rifirrafe, vamos construyendo nuestra función no algorítmica de elaboración interminable.

Podemos asegurar que ningún número real se quedará sin poder ser la imagen de un número natural, ya que siempre habrá un número natural más al que podremos asignar como imagen dicho número real, sea el que sea, y esto es así porque los números naturales no se acaban nunca.

9. El infinito actual en física y cosmología

Así como David Hilbert no creía en la existencia real del infinito, considerándolo como una pura entelequia, Cantor sí creía en ella. Si en matemáticas no había objeción para el infinito, ¿por qué tenía que haberla en física? ¿Por qué no podía haber magnitudes infinitas? ¿Qué hay de contradictorio en una masa infinita, o en una colección de infinitos universos? De hecho, en el siglo XX resucitó la antigua idea de Giordano Bruno de los infinitos mundos. La teoría de la inflación llevó a Alan Guth a proponer la existencia de infinitos universos, lo cual fue aceptado por Stephen Hawking, por Max Tegmark (con sus cuatro niveles de multiversos), por David Deutsch, por Brian R. Greene y también por filósofos como David Kellogg Lewis. Últimamente varios de estos autores abandonaron la idea del infinito. Hace algunos años le escribí una carta a Stephen Hawking hablándole de los problemas del infinito. Probablemente no fue por eso, sino por consideraciones puramente matemáticas, pero el caso es que este ilustre pensador, en su última obra, insistió en que es posible que haya otros universos, pero no infinitos. El infinito, como hemos visto en este artículo, no existe como algo actual o acabado, sino como un

proceso inacabable. Por eso no puede haber magnitudes infinitas, porque una magnitud es algo fijo y definido. Un cuerpo puede aumentar de masa, pero la masa que tiene un cuerpo en un momento dado es algo expresable por un número, no por una serie de números crecientes. No hablemos ya de la velocidad, porque sin necesidad de acudir a la teoría de la relatividad, podemos ver que una velocidad infinita significaría que el móvil se encontraría en dos lugares al mismo tiempo, y esto, más que movimiento, más bien parece una no-localidad. Si admitimos una longitud infinita para un segmento, tenemos una cosa muy extraña, finita e infinita a la vez, y aún más extraña es una circunferencia infinita, ya que, al acercarse asintóticamente a su tangente, acaba por convertirse en una línea recta. Lo que no puede crecer, como un segmento o una circunferencia, sin transformarse en otra cosa, no puede ser infinito, porque el infinito es, precisamente esta posibilidad de crecer. Los límites impiden el crecimiento, por eso el infinito no tiene límites. Pero todo lo que acaba tiene un límite situado precisamente allí donde termina, y por ello, lo acabado no puede ser infinito. El infinito no puede ser actual.

Existen unos presupuestos metafísicos en todo paradigma científico. En la actualidad, el presupuesto metafísico dominante es la aceptación del infinito actual con el platonismo concomitante, imprescindible para dar credibilidad al principio antrópico como la explicación que está detrás de la biología, la física, la psicología y la cosmología. Como hemos demostrado, en la base del infinito actual está la inconsistencia lógica y el culto a la bruma, al misterio y a la paradoja. Los mismos proponentes de la explicación de las paradojas de Zenón acerca del movimiento, por medio de los infinitesimales y los números no estándar de A. Robinson, reconocen que no tienen una explicación porque el movimiento (según dicen) se da en los espacios infinitesimales inobservables e inaccesibles a nuestro pensamiento.³⁵ No menos patética fue la explicación de Bertrand Russell, según el cual no existe propiamente ningún estado de movimiento (para consuelo de Zenón) y, en todo caso, Aquiles alcanzaría a la tortuga de la misma manera como Tristram Shandy acabaría de escribir su autobiografía en la que tardaba dos años para narrar la historia de dos días; es decir, viviendo eternamente y terminando al final de un tiempo infinito.³⁶

En el IV Congreso Internacional de Matemáticas (Roma, 1908), Henri Poincaré se refirió a la teoría de conjuntos como «un interesante caso patológico» y predijo que «las generaciones posteriores considerarán la teoría cantoriana como una enfermedad que se ha superado».

Los matemáticos están muy preocupados porque presienten el final del cantorismo y creen que esto representaría tener que prescindir de muchos logros de su ciencia. Son

³⁵ Cfr. W. I. McLAUGHLIN, «Una resolución de las paradojas de Zenón». *Investigación y Ciencia* [Barcelona], 220, 1995, pp. 66, 68.

³⁶ B. RUSSELL, *Los principios de la matemática*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948, pp. 442-443.

muchos los artículos³⁷ que plantean esta catástrofe. Pero esta alarma es injustificada. El constructivismo moderado (que no prescinde del principio del tercero excluido) puede abarcar toda la matemática si se trabaja con tesón.³⁸

Lo que no puede ser es que una doctrina falsa, como es la de la existencia del infinito actual, sea la rectora del paradigma dominante en la ciencia contemporánea. Se hace urgente un cambio de paradigma.

Referencias bibliográficas

- SAN AGUSTÍN, «La ciudad de Dios», en: *Obras de San Agustín*, XVI. Madrid: B.A.C, 1964.
- R. BACON, *Opus majus*, en: J. H. Bridges (ed.). Oxford: At the Clarendon Press (2 vols.), 1897.
- H. BERGSON, «El pensamiento y el movimiento», en: *Obras escogidas*. México: Aguilar, 1963.
- G. BOFFI, «Scienza e fede: Dio e l'infinito. Considerazioni di un matematico». *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* [Barcelona], 161, 2021, pp. 185-200.
- B. BOLZANO, *Paradoxien Des Unendlichen*, Leipzig, 1851. Ed. cast. México: UNAM, 2005.
- E. BOREL, *El espacio y el tiempo*. Barcelona: Montaner y Simón, 1931.
- M. CABADA, «La fundamentación filosófica del transfinito en Georg Cantor». *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* [Madrid], 65/246 (s. Esp.), 2009, pp. 669-711.
- G. CANTOR, «Ueber eine Eigenschaft des inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen». *Journal für die Reine und Angewandte Mathematik* [Berlin], 77, 1874, pp. 258-262.
- , «Über eine elementare Frage der Mannigfaltigkeitslehre». *Jahresber der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* [Berlin], 1, 1891, pp. 75-78.
- J. W. DAUBEN, «Georg Cantor y la teoría de conjuntos transfinitos». *Investigación y Ciencia* [Barcelona], 83, 1983, pp. 82-93.
- R. DEDEKIND, *Was sind und was sollen die zahlen?* Braunschweig: Bieweg, 1888.
- J. DUNS SCOTO, *Opera omnia*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968-69.
- N. FALLETTA, *Paradojas y juegos*, Barcelona: Gedisa, 1988.
- GALILEO GALILEI, *Le opere*, Edizione Nazionale, ed. A. Favaro. Florencia: G. Barbèra, 1890-1909, Vol. VIII (reed. 1968).
- J. D. GARCÍA BACCA, *Los presocráticos*, vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- K. GÖDEL, «Über formal unentscheidbare sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme». *Monatshefte für Mathematik und Physik* [Wien], 38, 1931, pp. 173-198.
- D. HILBERT, «Über das Unendliche». *Mathematische Annalen* [Leipzig], 95, 1926, pp. 161-190.
- A. MACHADO, «Proverbios y cantares», XXIX, del libro de poemas *Campos de Castilla*, CXXXVI, en: *Poesías completas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1941.
- W. I. MCLAUGHLIN, «Una resolución de las paradojas de Zenón». *Investigación y Ciencia* [Barcelona], 220, 1995, pp. 62-68.

³⁷ Cfr. G. BOFFI, «Scienza e fede: Dio e l'infinito. Considerazioni di un matematico». *Espíritu* [Barcelona], 161, 2021, pp. 185-200.

³⁸ Andréi A. Márkov inició un constructivismo recursivo en la década de 1930. Errett Bishop creó en la década de 1960 un constructivismo muy potente: E. BISHOP, *Foundations of constructive analysis*, McGraw Hill, 1968. Tenemos también la matemática predicativa de H. Poincaré y de Hermann Weyl; las corrientes finitistas y el intuicionismo de Brouwer, Heyting, Dummett, etc. Existe un proyecto de teoría de conjuntos constructiva en A. SANVISENS, 2021, *op. cit.*, pp. 137-145.

- A. W. MOORE, «Breve historia del infinito». *Investigación y Ciencia* [Barcelona], 225, 1995, pp. 54-59.
- PLATÓN, *Diálogos. Obra completa*. Vol. VI. Madrid: Gredos, 2002.
- H. POINCARÉ, *Últimos pensamientos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946.
- W. V. QUINE, «Paradoja» (abril 1962), en: VV. AA, *Matemáticas en el mundo moderno*, Madrid: Blume, 1974, pp. 224-233.
- B. RUSSELL, «Recent work on the Principles of Mathematics». *The Internat. Monthly* [London], 4, 1901, pp. 83-101.
- A. SANVISENS, «Actualidad de las aporías de Zenón». *Convivium*, [Barcelona], 3, 1992, pp. 5-21.
—, *Saliendo del paraíso de Cantor*, 2.^a ed. Madrid: ViveLibro, 2021.
- G. SARMIENTO (ed.), *Sobre los fundamentos filosóficos de la ciencia de la naturaleza en la modernidad*, Vol. 1: *John Keill en torno a la filosofía mecánica y la divisibilidad infinita de la magnitud*. Caracas: Independently published, 2019.
- J. F. THOMSON, «Tasks and super-tasks». *Analysis* [Oxford], 15/1, 1954, pp. 1-13.
- A. TURING, «On computable numbers, with an application to the Entscheidungsprobleme». *Proceedings of the London Mathematical Society* [London] (serie 2), 42, 1937, pp. 230-265 (corrección en 43, pp. 544-546).
- S. VALENCIA, *El argumento diagonal en matemáticas: Análisis histórico, estructural y epistemológico* (Tesis). Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2009.

Alejandro SANVISENS HERREROS

RELATIVISMO EPISTÉMICO: CUATRO OBJECIONES, CUATRO RESPUESTAS

Rodrigo LAERA

CONICET (Argentina)

rodrigolaera@gmail.com

N.º ORCID: 0000-0002-5132-7631

DOI: 10.34810/comprendrev25n1id414140

Article rebut: 24/12/2021

Article aprovat: 07/02/2023

Resumen

En los últimos años el relativismo epistémico ha sufrido una serie de ataques con sus respectivas defensas. Estos ataques pueden ser clasificados en cuatro problemas u objeciones: arbitrariedad; estancamiento dialéctico; circularidad; neutralidad. En el presente artículo se defiende una variante de este tipo de relativismo, intentando dar respuesta a estos cuatro problemas u objeciones. Dichas respuestas se basan en la idea de que tanto el relativista como el absolutista pueden iniciar esta controversia partiendo de un determinado trato con el mundo que envuelve intereses no-epistémicos.

Palabras clave: relativismo, absolutismo, atribuciones de conocimiento, marco epistémico, escepticismo.

Epistemic relativism: four objections, four responses

Abstract

In recent years epistemic relativism has suffered a series of attacks with their respective defenses. These attacks can be classified into four problems or objections: arbitrariness; dialectical stagnation; circularity; neutrality. In this paper a variant of this type of relativism is defended, trying to answer these four problems or objections. These answers are based on the idea that both the relativist and the absolutist can initiate this controversy starting from a certain deal with the world that involves non-epistemic interests.

Key words: relativism, absolutism, attribution of knowledge, epistemic framework, skepticism.

1. Introducción

A grandes rasgos, el relativismo epistémico rechaza la idea de que las normas que evalúan nuestras atribuciones de conocimiento sean objetivas y de aplicación universal.¹ En cambio, el absolutismo epistémico sostiene que sí hay normas correctas o autorizadas para evaluar los méritos epistémicos de nuestras atribuciones de conocimiento. De manera que el relativismo epistémico podrá sostener, *prima facie* y contrariamente al absolutismo, alguna de las siguientes tres afirmaciones:

(1) hay más de un conjunto de normas de justificación epistémica (pluralismo epistémico);

(2) un conjunto de normas no es superior a cualquier otro conjunto (paridad entre normas);

(3) las distintas atribuciones de conocimiento están justificadas únicamente en relación con (1) y (2).²

La primera afirmación se refiere al pluralismo epistémico, mientras que la segunda está referida a la relación jerárquica de las normas que contienen cada conjunto. En cambio, la tercera afirmación está ligada a la necesidad de demostrar las dos condiciones anteriores. Por un lado, las objeciones al relativismo suelen poner en jaque la capacidad de los sujetos para establecer normas independientes que permitan conocer la viabilidad de (3). Por otro lado, las objeciones al relativismo parten de una incoherencia entre las dos primeras condiciones con la tercera, tratando de sostener que la demostración de (1) y (2) es imposible desde un punto de partida relativista, haciendo al propio relativismo inverosímil. Por el contrario, la estrategia del relativista puede centrarse en que no hay manera de demostrar que haya un solo conjunto de normas que funcione como justificación de todas las atribuciones de conocimiento; a la vez que tampoco hay manera de demostrar la superioridad de un conjunto de normas sobre los otros conjuntos. Ambas estrategias estarían basadas en argumentos *ad ignorantiam*, pues se centran en la incapacidad de presentar demostraciones convincentes de lo contrario, dejando una suerte de desconcierto.

En el siguiente apartado se expondrán dos dilemas que surgen del punto de vista del relativismo epistémico. Estos dilemas ponen en duda la pertinencia de (3) al presentar la postura relativista como una posición incoherente. En el apartado cuarto se analizará el punto de partida de la estrategia para una defensa relativista, preparando el camino para el apartado quinto, que es donde se presentarán las objeciones pertinentes a los

¹ Aquí se puede distinguir el relativismo epistémico del relativismo de la verdad. Muy a grandes rasgos, el primero sostiene que no se puede conocer la verdad objetiva, aunque la haya, mientras que el segundo sostiene que no hay una verdad objetiva. A pesar de que se pueden encontrar muchas interconexiones entre estas dos posturas, no implica que deban ser abordadas en conjunto (MacFarlane, 2014).

² Para una definición similar, véase: Boghossian (2006). Para dos críticas a este punto de vista: Wright (2008); Kalderon (2009).

dos dilemas. El objetivo central de este trabajo es mostrar que el relativismo no es tan incoherente como mediante los dilemas se pretende demostrar.

2. Los dos dilemas del relativismo epistémico

Siguiendo a Pritchard (2009), «marco epistémico» (*epistemic framework*) se entiende en términos de grupos de principios epistémicos que determinan la posición epistémica de las creencias. Por ejemplo, un marco epistémico religioso otorga un papel central al testimonio de la Escritura bíblica sobre temas relevantes. En contraste, un marco epistémico secular no incluiría un principio de este tipo como un criterio confiable de conocimiento. De este modo la existencia de variaciones obvias en los estándares de los marcos epistémicos adoptados en diferentes épocas históricas y por distintas culturas, la profundidad de sus diferencias, pueden explicarse, como sugieren Baghranian (2014) y Carter (2016), no por la imposibilidad de alcanzar acuerdos, sino por la falta de autoridad universal de cualquier conjunto específico de normas epistémicas que constituyan marcos epistémicos generales.

La tesis de la paridad sostiene que las normas que constituyen un marco epistémico no son ni más ni menos defendibles que las que constituyen otro marco epistémico. Es decir, las normas que participan en determinadas afirmaciones doxásticas, como la que incluye la creencia que p , y que pertenecen a un marco epistémico, no son superiores —no refutan— a normas que incluyen la creencia que $\neg p$ perteneciente a otro marco epistémico. Por ejemplo, las normas epistémicas que sostienen la existencia de Dios en una religión no refutan ni son refutadas mediante normas que rigen la indemostrabilidad de la existencia de Dios mediante argumentos racionales. Por lo cual, dada la paridad epistémica, los desacuerdos que surgen entre ambas posiciones son falsos desacuerdos, ya que los criterios de evaluación de ambas creencias pertenecen a marcos epistémicos diferentes. Así, se pueden proporcionar atribuciones de conocimiento que son legítimas dentro de un marco epistémico y que pueden contradecir otras atribuciones que son igual de legítimas en otro marco.³ De manera tal que no hay un conjunto de normas que evalúen legítimamente la racionalidad de las creencias y las atribuciones de conocimiento en *todos* los marcos epistémicos por igual.

Como se puede observar, la tesis de la paridad no es homogénea, pues si bien sostiene que no hay manera de defender cualquier punto de vista epistémico con una autoridad válida para cualquier marco epistémico, de la misma manera sostiene que prácti-

³ Importa tener en cuenta que este tipo de relativismo debe diferenciarse del llamado relativismo semántico (Richard, 2004), con el cual es muchas veces confundido, aunque tienen una raíz común. Por ejemplo, McFarlane (2003, 2005) sostiene que podemos darles legitimidad a las atribuciones de conocimiento no solo en relación con un mundo y una época en particular, sino también por un contexto de la evaluación en el cual dichas atribuciones son consideradas con una determinada carga semántica.

camente cualquier norma puede proporcionar una defensa de cualquier otra. La tesis de paridad, además, presupone el pluralismo epistémico y la conexión entre los marcos. Un pluralista es capaz de argumentar que toda defensa relativista parte de su punto de vista y que eso es justamente lo que el relativista propone: cada norma epistémica — aplicada con la exclusión de todas las demás— poseerá legitimidad dependiendo de las normas que se pongan en juego para su defensa. Dicha defensa será relativa a las normas que la apoyan, normas que son distintas de la norma que es apoyada y que sirven para apoyar a otras, y así sucesivamente. Los pluralistas deben admitir que una defensa de este estilo da lugar a que sea preferible, por ejemplo, un conjunto de normas que se defiendan por unos principios de segundo orden y que a partir de esos principios se ataque otro conjunto de normas; lo que demuestra que hay una gran cantidad de normas desperdigadas por todo el espectro epistemológico —algo que parece encajar con algunas intuiciones al observar el debate epistemológico contemporáneo acerca de los estándares epistémicos—.

Partiendo de la posición pluralista, se puede argumentar de la siguiente manera: es racional utilizar una norma solamente si es defendible, pero una defensa adecuada no debería implicar ni suposiciones arbitrarias, ni un estancamiento dialéctico, ni circularidad. Dado que ninguna norma puede defenderse sin caer en suposiciones arbitrarias, ni en un estancamiento dialéctico, ni en una circularidad, en consecuencia, no utilizamos las normas racionalmente. Por supuesto, la conclusión de este argumento no es afín al absolutismo epistémico ni al relativismo en sí mismo, sino a cierto escepticismo en torno a la racionalidad última de nuestros estándares epistémicos.

Ahora bien, conviene aclarar algunas cosas si uno desea progresar en este tipo de argumentos, evitando sumergirse tanto en el escepticismo como en el relativismo: a qué se refieren las nociones de «suposición arbitraria» (*arbitrary assumption*), «estancamiento dialéctico» (*dialectical deadlock*) y «circularidad» (*circularity*). Las suposiciones son arbitrarias cuando los sujetos no pueden, después de alguna reflexión, asociar ningún motivo que sugiera que las normas empleadas para la evaluación de sus atribuciones de conocimiento son legítimas. Sin embargo, en la mayoría de los casos las normas aplicadas pasan desapercibidas a los sujetos epistémicos. Incluso más, los epistemólogos no llegan a un acuerdo de cuáles son los conjuntos de normas que se aplican en una u otra circunstancia de atribución, siendo muchas veces tarea del lingüista, con las limitaciones que esto conlleva. La defensa de una norma se encuentra en un estancamiento dialéctico cuando se disputa por razones inteligibles y la controversia no se ha resuelto por razones aceptables a las partes que disputan. En estos casos resulta complicado darse cuenta de cuándo las razones no son aceptables por una cuestión de irracionalidad o algún tipo de interés o finalidad no epistémica y cuándo no son aceptables porque no se comparte alguna norma epistémica para llegar a acuerdo. Si se trata del segundo motivo, también surge el problema de encontrar algún meta-criterio de evaluación para determinar por qué las razones que no son aceptables se basan en

normas distintas. La noción de circularidad, en este contexto, es dependiente de un principio de neutralidad. Este principio puede sintetizarse de la siguiente manera: para toda atribución de conocimiento, una proposición p puede evaluarse solo según uno u otro conjunto de normas fundamentales y los estándares de evaluación $C1, \dots, Cn$; por lo que dado un conjunto diferente de principios fundamentales $C2, \dots, Cn$; no hay una manera neutral, independiente de los dos (o más) conjuntos alternativos de normas, para elegir entre los dos conjuntos en la evaluación de p . Aquí, neutralidad quiere decir que no existe un observador imparcial que esté por fuera de un marco epistémico determinado para evaluar las normas que definen una o más atribuciones de conocimiento. Siguiendo a Williams (2007), al determinar si una atribución de conocimiento se encuentra justificada, siempre confiamos, implícita o explícitamente, en un marco epistémico: estándares o procedimientos normativos que separan las convicciones justificadas de las injustificadas, de modo que cuando alguien evalúa las normas que subyacen a la justificación de una atribución de conocimiento, inevitablemente aplica su propio marco epistémico.

Asimismo, las atribuciones de conocimiento deben legitimarse a partir del conjunto de normas, las cuales serán legítimas cuando sean parte constituyente de las atribuciones de conocimiento. Esto conduce al argumento sobre la circularidad normativa. Si el argumento es correcto, entonces el relativismo epistémico parecerá inverosímil en todos los contextos. Según el argumento de la circularidad normativa, para justificar un marco epistémico —incluyendo afirmaciones acerca de qué creencia está justificada— se debe utilizar el mismo marco, pues de acuerdo con el relativismo las creencias solo pueden legitimarse dentro de un mismo sistema epistémico. Y, como también sostiene el relativista, hay más de un sistema, entonces las normas del sistema se tendrán que adecuar a las normas del mismo sistema, lo que en definitiva resulta completamente redundante. Sin embargo, resulta imposible demostrar mediante argumentos racionales que su propio sistema epistémico es superior a la totalidad de sistemas o que la mayoría de los otros sistemas rivales se legitiman igualmente bien. En consecuencia, el relativismo se mantendrá aun cuando los sujetos que pertenecen a un determinado marco epistémico no se comuniquen con otro sujeto que pertenece a otro marco epistémico.

Seidel (2014) ha rechazado esta especie de conclusión y el relativismo epistémico en general por considerar que conduce a dos dilemas independientes.⁴ El primer dilema puede llamarse «dilema de la circularidad» (*circularity dilemma*) y se refiere a la afirmación de que las normas de un sistema epistémico pueden justificarse solo en una forma

⁴ Seidel (2014) respalda este rechazo con ejemplos en los que figuran las creencias propias de la tribu Zande sobre los oráculos y el debate entre Galileo y el cardenal Bellarmino sobre si la tierra gira alrededor del sol.

circular, desde dentro de ese marco.⁵ Por lo que hay dos alternativas posibles: (a) una justificación circular proporciona la justificación epistémica adecuada a las normas de un sistema epistémico; (b) una justificación que no es circular proporciona una justificación adecuada a las normas de un sistema epistémico. Si (a) es la alternativa correcta, entonces debemos preguntarnos si (a) es absolutamente o relativamente correcta. Sin embargo, (a) es un principio epistémico, por lo que el relativista debe sostener que, también, solo es relativamente correcta, como todos los otros principios epistémicos, lo que conduce a que el relativismo epistémico se refute a sí mismo. Por otra parte, la mayoría de los sistemas epistémicos rechazan (a), lo que significa que la mayoría de nosotros tenemos una buena razón para rechazar el argumento de la norma circularidad. En cambio, al optar directamente por (b), uno también se encuentra en problemas, porque, aunque (b) evita el relativismo, conduce al escepticismo. En efecto, (b) es compatible con la idea de que siempre nos falta conocimiento en absoluto, pues se adhiere al principio escéptico basado en la fiabilidad de nuestras creencias cuando son evaluadas partiendo de distintos marcos epistémicos. Así, la opinión de que nuestras creencias están justificadas en relación con diversos grupos de principios epistémicos no parece prosperar.

El segundo dilema puede llamarse «dilema de la neutralidad» (*neutrality dilemma*) y se refiere a la afirmación de que hay múltiples marcos epistémicos o conjuntos de normas que son diferentes e inconsistentes: pluralismo epistémico. Es decir, no hay una justificación de primer orden que legitime todos los estándares normativos o meta-nivel para ordenar marcos epistémicos en conflicto. El relativista epistémico argumentará que la falta de neutralidad acerca de las atribuciones de conocimiento no es solo de perspectiva, sino también relativas a los intereses de los sujetos, sin que exista un punto de partida neutral u objetivo para ninguna de nuestras atribuciones. En consecuencia, la justificación epistémica será relativa al marco que pertenece. No tiene sentido preguntar si una atribución de conocimiento es legítima, está justificada *simpliciter*; solo estamos en condiciones de hacer preguntas sobre las normas que rigen la justificación en relación con un sistema epistémico, lo que arroja dudas sobre la posibilidad misma de un punto de vista neutral.⁶

De modo que dos marcos epistémicos no son fundamentalmente diferentes a menos que contengan diferentes normas como criterios de evaluación, no diferentes instancias de la misma norma. Por ejemplo, las normas que rigen la creencia de que Cristo murió y resucitó son distintas de las que rigen la creencia de que ningún ser humano es capaz de resucitar. Tal diferencia esconde una premisa como estándar de evaluación, si Cristo es o no un ser humano, el criterio que hará justificada la creencia pertenece al marco

⁵ Es por esto que, siguiendo a Laudan (1990), el relativismo epistemológico es incoherente por ser autorreferencial.

⁶ Véase, por ejemplo, Carter (2017).

epistémico pertinente, pudiendo ser ambos consistentes; es decir, sin que sean en sí mismos lógicamente o racionalmente contradictorios. Sin embargo, se pueden identificar las normas epistémicas de los demás como fundamentalmente diferentes si primero identifican dichas normas como normas epistémicas. Para identificar estas normas como normas epistémicas, se tiene que asumir que poseen más o menos los mismos criterios de lo que cuenta como una norma epistémica. Tanto si esto es negado por el relativista como si no —quizás pensando en sostener un relativismo más austero—, el relativista parece refutarse a sí mismo. En efecto, de encontrarse criterios compartidos, uno no estaría en presencia de un marco epistémico genuinamente distinto. Pero si no se encontraran criterios compartidos, entonces uno nunca podría estar completamente seguro de que las normas son epistémicas; faltaría la evidencia imprescindible que permita sostener que existen múltiples marcos epistémicos diferentes e incompatibles. Como carecemos de evidencia de que otros marcos utilizan conjuntos de principios epistémicos fundamentalmente diferentes, también carecemos de un marco que nos permita comparar los conceptos y las normas utilizadas en tales conjuntos.⁷ En suma, el fracaso del relativismo se corresponde con su incapacidad de proporcionar normas que respondan a un marco epistémico neutral, impidiendo la conformación de métodos o creencias con las que se pone en marcha la evaluación de los marcos epistémicos alternativos.

Ambos dilemas pueden ser objetados por el relativista, partiendo desde un punto de vista distinto. Uno puede empezar considerando que las razones epistémicas se basan en estados que no son epistémicos sino prácticos —como, por ejemplo, intereses, deseos e incluso prejuicios—. Por supuesto, las razones son siempre posibles motivadores para nuestras atribuciones de conocimiento, pero hay que tener en cuenta que muchas veces fracasan como motivadores y no son más beneficiosos que los otros estados. Si esto es así, como gran parte de la literatura considera, entonces el relativismo tendrá que ver con el uso mismo de las normas, con cómo cambian y se combinan los presupuestos que se sostienen para hacer efectivos tales usos.

3. Dos puntos de vista favorables al relativismo epistémico

Al igual que los escépticos, los relativistas son a menudo criticados por considerar que no están en condiciones de defender su punto de vista filosófico, tal y como se muestra en ambos dilemas. Así, existe una toma de posición que, de la misma manera que lleva adelante el desafío escéptico, también lleva adelante el desafío relativista. Dicha posición es que, al igual que el escéptico, el relativista no tiene la necesidad de justificar la adopción de su punto de vista, ya que se trata de un conjunto de afirmacio-

⁷ Por este camino se llega al problema de esquemas conceptuales intraducibles, véase: Davidson (1973) o, más recientemente, Pedace (2017).

nes que le hacen sus oponentes. Si el escéptico está desarrollando un argumento de reducción al absurdo, señalando las consecuencias nefastas de las posiciones anti-escépticas, el relativista está desarrollando un argumento de reducción al absurdo, señalando las consecuencias nefastas del absolutismo epistémico. Por lo tanto, de la misma manera que el anti-escéptico, es el absolutista quien tiene que preocuparse por refutar el relativismo y no viceversa.

Este tipo de estrategias deriva toda la responsabilidad filosófica al absolutista, quienes parecen ser los encargados de demostrar algo. Sin embargo, esta no es una estrategia que brinde un apoyo adecuado a la legitimidad relativa de nuestras evaluaciones doxásticas, pues no dice nada acerca de qué conjunto de normas puede estar funcionando cuando uno atribuye conocimiento. Por supuesto, no se da el caso de que podamos utilizar cualquier norma epistémica para legitimar cualquier tipo de atribución de conocimiento. Existe un orden. Las normas epistémicas de la ciencia física son diferentes a las normas epistémicas de la física del sentido común, no se pueden aplicar indistintamente unas a otras sin pérdida de legitimidad. Por ejemplo, las normas de la física del sentido común que hacen legítima a una atribución de conocimiento como la proposición «por la mañana salió el sol», no tiene nada que ver con las normas de la física como ciencia, aunque incluso los físicos la empleen sabiendo que el contexto de su disciplina resulta ser falso. Por lo tanto, existen normas adecuadas a determinados marcos epistémicos, no todo es relativo de cualquier manera. Aclarado esto, también es preciso señalar que el relativista se defiende en el marco epistémico de la filosofía, al igual que el absolutista, de ahí el desacuerdo.⁸

No cualquier norma epistémica puede legitimar atribuciones de conocimiento de la misma manera, por lo que no necesitamos postular ningún tipo de correlación. Y de acuerdo con el relativismo, para defender una atribución de conocimiento con éxito se deben usar las normas de manera estándar, sin que sea necesario aclarar o especificar las condiciones por las cuales la norma es correcta o legítima. Sin embargo, el hecho de que el uso de una norma sea estándar depende justamente de otra norma, con lo que volveríamos al dilema de la circularidad o al problema de una reducción al infinito.

Quizás un principio tácito de la defensa del relativismo consista en debilitar la autoridad del argumento que ataca la atribución de conocimiento que se pretende sostener. Para esto, se debería apuntar a la debilidad que legitima dicho argumento, asumiendo que la evaluación de las normas que le competen es contraria a la intuición. Pero, nue-

⁸ Quizás debido a este orden que funciona tanto en la física como en la física del sentido común pueda reducir la idea de relativismo a una suerte de perspectivismo (Giere, 2010). Para una idea más cercana a este tipo de relativismo se puede pensar en el perspectivismo orteguiano, en el que todas las épocas históricas contribuyen a aportar un elemento de verdad a la realidad, pues cada conjunto de individuos aprehende la realidad desde el punto de vista de sus respectivas percepciones de la realidad. No obstante, ahondar en el perspectivismo de Ortega, en el que se intenta ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida, lleva a un debate sumamente interesante, pero que excede los límites de este trabajo.

vamente, la estrategia se le puede volver en contra al relativista, ya que sería aplicada al mismo relativismo, para luego acusarlo de auto-contradictorio.

Hace un momento se aludió a los usos de las normas, en los cuales no es necesario aclarar cuáles son los estándares vigentes, de lo contrario entraríamos en el juego de caer en la arbitrariedad, el estancamiento dialéctico o la circularidad. Siguiendo en esta línea de análisis, no parece haber a primera vista un problema para el relativismo, aunque con ella se ponga en entredicho la tesis de que hay racionalidad última por la que podamos evaluar nuestras atribuciones de conocimiento. Pero de ser esto cierto ¿cómo puede distinguirse, en última instancia, entre atribuciones legítimas e ilegítimas? Y esta pregunta sí implica un desafío para el relativista. La dirección en la cual se puede orientar, para responder no solamente este desafío, sino también los dos dilemas planteados anteriormente, tiene que ver con la idea de que el conocimiento es un evento de segundo orden, que depende de otros eventos de primer orden y fundamentalmente de nuestro trato con el mundo.

Así, se puede desarrollar un argumento, atendiendo a nuestro trato con el mundo, que no responde a normas epistémicas, sino fundamentalmente a intereses y necesidades —normas no epistémicas—, con lo que, como bien pensó Aristóteles, el conocimiento viene después. El argumento es el siguiente: las normas epistémicas sobre las atribuciones de conocimiento se dan a partir de nuestro trato con el mundo. Las normas especifican cómo son construidas las atribuciones de conocimiento. Diferentes normas especifican diferentes atribuciones. No hay manera de traducir tratos completamente diferentes del mundo a normas: siempre habrá varias maneras, consistentes en los términos de cuáles son las exigencias y las necesidades que tengamos para habitar el mundo. Así, el conjunto de normas usadas es lo que especifica cómo evaluamos las atribuciones de conocimiento. Como ha sostenido Kusch (2017), las creencias y los valores obtienen su justificación en relación con sistemas o prácticas epistémicos específicos, pero enfatizando que las atribuciones de conocimiento son parte de la práctica social. En consecuencia, no hay diferencia en la traducción entre dos conjuntos de normas si ambas normas surgen de la misma manera en que tratamos con el mundo. Pero si la manera es distinta, las normas serán distintas y, en consecuencia, las evaluaciones de las atribuciones de conocimiento.

Debido a que no hay forma objetiva de traducción entre dos normas que responden a tratos con el mundo completamente diferentes, no hay manera de traducir de manera objetiva o neutral marcos epistémicos diferentes. Es decir, porque no hay un lenguaje semánticamente aplicable a formas de vivir completamente distintas. En este sentido, también Wittgenstein (2010, parágrafo 700)⁹ propone imaginar una cultura que no es comprendida en absoluto, para afirmar que «estos hombres no tendrían nada de

⁹ Véase también Wittgenstein (2007, parágrafo 390).

humano», pues sería imposible entenderse con ellos. Ni siquiera nos entenderíamos con ellos como lo hacemos con un perro. No podríamos hallar en ellos nada con lo que pudiéramos identificarnos, «Porque es solamente en el flujo de la vida que las palabras poseen un significado» (*ibid.*, par., 687). Finalmente, dado que hay distintas formas de habitar el mundo, habrá distintas maneras de atribuir conocimiento, las cuales se llevarán a cabo sistemáticamente en el marco epistémico correspondiente.

Además, el relativista podría agregar al anterior argumento que existen diferentes tipos de normas, garantías conceptuales propias de la deliberación con pares epistémicos, reglas o criterios por los cuales evaluamos la probabilidad de ser verdadera una afirmación, estándares conservadores, reglas lógicas deductivas e inductivas, etc. La variedad es tan amplia que uno se encuentra ante un problema de generalidad cuando intenta identificarla, pues unas reglas cooperan con otras confirmando un conjunto mixto y que fluctúa dependiendo del caso.

El relativista también podría señalar que no hay un principio de confianza universal, por ejemplo, anclado en la percepción. Todo lo contrario, el uso de las normas solamente puede producirse en un contexto determinado, contexto que se da a partir de un trato con el mundo. Seguir una norma, como ocurre con la idea wittgensteiniana de seguir una regla, no es lo mismo que interpretar o describir las normas, pues si no se quiere caer en una regresión al infinito, tiene que haber una captación de la norma que no consista en entender o interpretar una descripción de la norma. Semejante captación se produce en nuestro trato con el mundo.

4. Cuatro objeciones y dos dilemas

Teniendo en cuenta la igualdad de condición de normas epistémicas, la justificación de la creencia varía con las normas que se adopten en los contextos locales. Esto significa que la justificación de las creencias es relativa a las variables propias de las normas. En particular, una creencia puede estar justificada por las normas empleadas en un contexto, mientras que su negación se justifica por diferentes normas empleadas en otro contexto. Por otra parte, la creencia que se justifica sobre la base de las normas empleadas en un contexto puede estar justificada en otro contexto sobre la base de un conjunto distinto de normas empleadas en otro contexto. Por último, una creencia puede ser rechazada en dos contextos diferentes sobre la base de diferentes conjuntos de normas empleadas en los diferentes contextos. La justificación epistémica es simplemente una cuestión de cumplimiento de normas epistémicas que son localmente operativas. No hay una norma de primer orden que sea aplicable a todas las justificaciones posibles y desde donde evaluar las normas de segundo orden, junto con sus respectivas capacidades de legitimar atribuciones de conocimiento. Si hubiera dicha norma, esta o bien se legitimaría a sí misma o bien carecería de legitimidad. Con lo cual habría un problema parecido al del relativista.

Dejando de lado el anterior problema, el relativista puede defenderse de cuatro objeciones que incluyen los dos dilemas planteados, haciéndose más verosímil de lo que parece a simple vista.

Respuesta a la primera objeción (arbitrariedad)

Habíamos dicho que una defensa del relativismo implica o caer en una arbitrariedad (*arbitrariness*) o en un estancamiento dialéctico (*dialectical deadlock*). La idea era que, si las normas epistémicas varían de acuerdo con los marcos, y no existen normas extraordinarias que se encuentren fuera del marco, el relativismo epistémico es el resultado de una cadena sucesiva de indeterminaciones. En efecto, siguiendo a Sankey (2018), el argumento fundamental por el relativismo epistémico es un argumento que tiende a la regresión de recortes arbitrarios. Supóngase que se busca legitimar una atribución de conocimiento. Al intentar dicha legitimación, se hará un llamamiento a una norma epistémica, pero esa norma no aparece sola, sino que aparece con otras normas que tácita o explícitamente se ponen en juego. Mientras que la apelación a una norma puede legitimar la atribución de conocimiento, surge la pregunta acerca de la forma en que la misma norma aplicada es legítima, dejando de lado las demás normas que entraron en juego. Para justificar la norma, puede apelar a una norma más, tal vez una de orden superior, y así sucesivamente.

No hay ninguna razón específica para que dicho recorte se haga de una o de otra manera, a no ser que el recorte se justifique mediante normas que ya han sido también recortadas de otras. Dado que las normas operan en conjunto, la decisión de defender una norma como legítima y no defender otra norma parece consistir en una elección arbitraria.

Pero aquí nos encontramos ante dos confusiones. La primera, en no distinguir entre posesión y locación de una norma; la segunda, en no distinguir entre una elección arbitraria y una elección basada en compromisos no epistémicos.

La acusación de arbitrariedad se debe a la dificultad de distinguir entre la posesión de una norma y la locación de la norma. De la misma manera que la posesión de una propiedad no nos dice nada acerca de la locación de esa propiedad, la posesión de una norma no dice nada acerca del lugar que ocupa en la jerarquía de un marco epistémico, ni dice nada acerca de cómo se relaciona con las demás normas. Es más, de que un marco epistémico posea una norma determinada no se sigue que dicha norma ocupe un lugar central dentro de ese marco. En efecto, uno podría conocer todas las propiedades de la tierra, pero de ello no se sigue que sepamos el lugar que ocupa en el universo. La confusión también tiene su raíz en la defensa misma de la norma. Se asume que cuando uno defiende determinada norma epistémica la está colocando en un lugar determinado dentro del marco en cuestión, desplazando otras normas que no son defendidas. Pero, nuevamente, la elección de defender una norma no se encuentra en la norma misma,

aunque el motivo pueda pertenecer al marco epistémico en el que se encuentra. En consecuencia, la posesión de una norma no implica no arbitrariedad en la relación jerárquica que ocupa respecto a otras normas. Para encontrar los motivos importa tener en cuenta la, a veces, confusa relación entre arbitrariedad y motivos no epistémicos.

Que una elección esté sustentada en compromisos no-epistémicos no la hace arbitraria, aunque una elección arbitraria sea tal que no se encuentra fundamentada en razones epistémicas. Por supuesto, volviendo a la anterior idea de trato con el mundo como un carácter fenomenológico de la experiencia, en nuestra vida cotidiana muchas veces ocurre que cuando se manipulan objetos no se mantiene explícitamente ninguna reflexiva o cuestionamiento para con ellos. Sin embargo, esto no quiere decir que la manipulación sea arbitraria. Es más, se puede tratar con el mundo, porque heredamos un almacén de experiencias previas y hábitos o costumbres heredadas que se reproducen en nuestras acciones diarias. A causa de esto, puede pensar el relativista, se producen atribuciones de conocimiento. Es decir, que una atribución de conocimiento sea arbitraria es que un sujeto decida por sí mismo, sin siquiera importarle lo que ello implica que *S* sepa que *p*. Sin embargo, que una atribución de conocimiento dependa de compromisos no epistémicos quiere decir que en nuestro trato con el mundo existen una multitud de intereses pragmáticos que motivan la elección de normas. Así, las atribuciones de conocimiento se legitiman a través de normas que responden a intereses o hábitos no-epistémicos, a su vez que colocan a las normas en una determinada jerarquía sin que por ello su localización sea fija. Por el contrario, lo que el relativismo trata de sostener es que la legitimidad de las atribuciones de conocimiento, a la vez que las normas en las que se basa, son una cuestión dinámica, respondiendo a los vaivenes de nuestro trato con el mundo. Aquí conviene hacer una aclaración más, si uno se detiene en el punto de vista fenomenológico en el que se incorporan las experiencias físicas en nuestras experiencias cognitivas conscientes (ej., Merleau-Ponty, 1975), entonces los aspectos normativos que se desarrollan en nuestro trato con el mundo se incorporarán al análisis de la cognición que entiende que no es típicamente una introspección intelectual al estilo cartesiano, sino que se encuentra encarnada debido a una comprensión preteórica, no conceptual de los demás que subyace y apoya las habilidades cognitivas de nivel superior involucradas en la mentalización en la que simplemente se requieren ciertas habilidades prácticas que han sido moldeadas por presiones selectivas, por ejemplo, sensibilidad a ciertas señales corporales y expresiones faciales.¹⁰ También aquí el relativismo puede tener un apoyo importante, porque, aunque es posible que haya una intersubjetividad primaria o un estadio de habilidades prácticas intrínsecas o que en la experiencia haya invariantes, el árbol de normas que se abre a partir de ellas es heterogéneo y depende de los diversos desarrollos culturales y cómo se

¹⁰ Véase, por ejemplo, Gallagher (2005, pp. 200-206).

constituyen en ellos los marcos epistémicos. Por lo tanto, si se analiza la legitimidad normativa de las atribuciones de conocimiento desde esta perspectiva, tampoco hay un compromiso con el dilema de la arbitrariedad.

Respuesta a la segunda objeción (estancamiento dialéctico)

Uno de los problemas principales para el relativista consiste en cómo defender racionalmente las normas que se aplican para legitimar las atribuciones de conocimiento. Porque si estas normas no son defendibles, entonces las atribuciones de conocimiento parecerían no ser legítimas —al menos racionalmente—. La cuestión es que si hay un conjunto de normas de primer orden que se defiende desde un conjunto de normas de segundo orden de los ataques que se producen desde otro conjunto de normas, o desde jerarquías distintas, entonces la discusión se prolongará indefinidamente. En efecto, el absolutista podrá decir que todos los sujetos compartimos un mismo mundo y que este mundo funciona como base empírica para determinar y legitimar, al menos en un sentido muy básico, atribuciones de conocimiento. En cambio, el relativista puede defenderse sosteniendo que, aunque todos los seres humanos sean sensibles a la información empíricamente, no se sigue la conclusión de que todos los marcos epistémicos comparten un núcleo común de presuposiciones y métodos empíricos que pueden ser utilizados para adjudicar desacuerdos que se derivan de la utilización de diferentes marcos. Los sujetos epistémicos pueden ser sensibles a la evidencia empírica, sin necesidad de suscribir un marco epistémico que reconozca la evidencia como una fuente básica de creencias justificadas (cfr. Bland, 2013).

Si la deliberación entre el relativista y el absolutista tiene la forma de una discusión interminable, entonces uno podría decir que el relativista tiene sus razones y el absolutista tiene sus otras razones igual de válidas dentro de su propio marco epistémico. Con lo cual, el relativismo seguiría en pie debido al estancamiento dialéctico.¹¹

Se puede sostener lo innecesario del estancamiento dialéctico, porque la discusión tiene principio y fin en el mismo momento en que el relativista intenta una defensa de su posición. En efecto, si el relativismo se presenta como un punto de vista superior de conocimiento —es decir, es defendible como superior al absolutismo—, entonces estaría presentando un punto de vista general acerca del conocimiento que solamente puede ser discutido por el absolutismo, que todavía no se da cuenta de que el relativismo está condenado al silencio.

El relativista puede apelar a la no-trascendentalidad de un argumento y sostener que las condiciones de enunciación son condiciones meta-epistémicas, mientras que lo que

¹¹ En efecto, si el estancamiento dialéctico diera paso a la arbitrariedad, entonces cualquier punto de vista epistémico parecería ser defendible.

se evalúa es el contenido de la enunciación que es el contenido epistémico. La cuestión es que el absolutista no puede defender su punto de vista, pero el relativismo tampoco, por lo que también se alcanzaría un estancamiento dialéctico. Pero si no se parte de un criterio común, y si no se evalúan las condiciones de enunciación, entonces el relativista puede seguir siendo relativista sin que le importen las críticas de las posiciones absolutistas.

Respuesta a la tercera objeción (dilema de circularidad)

Tal y como se planeaba en la objeción anterior, no hay normas comunes metaepistemológicas entre el relativista y el absolutista. Así, uno puede sostener que esto se debe a que no comparten un marco epistémico. Con lo cual, la discusión se vuelve una hacia los marcos epistémicos en general. Así, se puede continuar afirmando que, de no existir normas comunes, no es posible decidir entre dos atribuciones de conocimiento que se contradigan en marcos epistémicos distintos, pues no hay ninguna base racional para la elección de marcos epistémicos legítimos. Si hubiera una norma que se defendiera de manera adecuada, entonces tendría que haber una norma autorizada para su defensa. Pero si prácticamente cualquier norma pudiera ser defendida de manera adecuada, entonces cualquiera de estas normas defendibles puede estar autorizada a defender a otra. Luego, solo habría que apelar a la coherencia de un marco epistémico para hacerlo racionalmente válido, por lo que se necesitaría de una justificación extra y una apelación a la meta-coherencia (cfr. Huemer, 2011).¹² Justamente, el problema de la circularidad consiste en que para justificar un marco epistémico —incluyendo afirmaciones acerca de qué creencia está justificada— se debe utilizar el mismo marco, pues de acuerdo con el relativismo las creencias solo pueden legitimarse dentro de un mismo marco epistémico. En consecuencia, si no hay una norma autorizada para la defensa que sea defendible intuitivamente por sí misma, entonces toda defensa recurriría a una especie de petición de principio, pues las normas del marco que ha de ser legitimado, son asumidas en algún punto de su intento de legitimación.

No obstante, siguiendo a Luper (2004), uno puede pensar que es racional tolerar la circularidad bajo ciertas coyunturas fundamentales. Pero si aceptamos esta defensa, ¿no estamos comprometidos a sostener que es racional adoptar la circularidad como un criterio que dé lugar a legitimidad? ¿Cómo podría el marco, siendo autosuficiente, conducir hacia la verdad? La respuesta a ambas preguntas tiene que ver con dos enfoques distintos.

¹² Para Huemer no hay razones obvias de por qué las creencias de primer orden no podrían estar justificadas al mismo tiempo que no hay justificación para las creencias de segundo orden. De modo que, siguiendo esta línea de pensamiento, uno puede justificar una atribución de conocimiento al mismo tiempo que rechazar teóricamente las normas por las cuales se justifica.

Por un lado, el defensor del relativismo puede sostener que lo que se llama circularidad en realidad es la búsqueda de una coherencia interna, y que los marcos coherentes son necesarios para seguir avanzando en ellos, esto es, que se autoabastecen. Así, una norma puede legitimarse mediante otra que presupone la primera, pero en la legitimación de esta primera norma puede surgir una norma nueva que de a poco va ganando lugar dentro del marco epistémico. Que un marco epistémico sea autosuficiente no quiere decir que no posea jerarquías. Mientras que el absolutista sugiere que considerar un marco epistémico como relativo es incoherente, pues es producto de una petición de principio de principio, el relativismo ve en esta petición de principio la raíz de la coherencia, una coherencia que no excluye relaciones jerárquicas.¹³

Por otro lado, se puede pensar que la circularidad es la ocasión para revisar nuestros procedimientos o normas epistémicas cuantas veces sea necesario. Esto quiere decir que no toda circularidad es superflua y, nuevamente, en esta revisión podremos encontrar nuevas normas que vayan ganando terreno en importancia dentro del marco, pues la correcta evaluación de los méritos epistémicos de una norma varía en función del marco en el que se inscribe. Dicho de otro modo, ahí donde el absolutista ve un vicio epistémico, el relativista ve una virtud: la de ir revisando su propio marco epistémico a través de la revisión de las normas que lo componen.

Es más, solo es posible sugerir que el relativista se refuta a sí mismo, al sostener una petición de principio, cuando uno se da cuenta de que el uso de las normas o procedimientos fundamentales de nuestro marco epistémico no es legítimo —partiendo de los estándares de ese mismo marco— y de ahí que nuestras creencias parezcan ser en masa carentes de legitimación (cfr. Williams, 2007).¹⁴ Esta idea puede ampliarse de la siguiente manera, que uno pertenezca a un determinado marco epistémico no quiere decir que a partir de esos estándares no pueda proyectar otros marcos epistémicos —de la misma manera que podemos proyectar un sinnúmero de mundos posibles—. Esto significa que los individuos y los grupos pueden variar ampliamente en sus recursos epistémicos. En consecuencia, el marco epistémico no es ni una prisión ni un compartimiento estanco, sino todo lo contrario: se pueden desplegar mutando a través del tiempo y los sujetos son capaces de pensar otras jerarquías, otros marcos, aunque se les complique describir cómo sería el mundo cuando los cambios son muy radicales. En efecto, la gran variedad de recursos que poseemos, tanto epistémicos como no-episté-

¹³ Incluso el relativista puede avanzar en su defensa pensando que su lógica es distinta de la del absolutista, intentando hacer consistente el punto de vista de un relativismo global, el cual sugiere que todo es relativo. Para esto, Hales (1997) y Shogenji (1997).

¹⁴ De hecho, siguiendo a Williams (2007), se puede argumentar que el relativismo epistémico está motivado por apelación ante el hecho de que las normas fundamentales de un marco epistémico solo pueden parecerse a sí mismas, si se pretende justificarlas en relación con ese marco epistémico. Por lo tanto, parece que, asumiendo que nuestro marco es coherente y no se socaba a sí mismo, lo mejor que podemos esperar de una justificación es que sea epistémicamente circular.

micos, influyen en la perspectiva que alguien pueda tener de su propio marco epistémico. Y esto hace que los marcos epistémicos sean más complejos, más variables que los que el absolutista considera en su objeción de circularidad.

Respuesta a la cuarta objeción (dilema de neutralidad)

Uno de los dilemas planteados era el dilema de la neutralidad, en el que se concluía que si no puede haber una perspectiva neutral para elegir entre métodos incompatibles para decidir acerca de las proposiciones filosóficas, entonces no podemos saber si el relativismo, siendo una posición filosófica, es verdadero. No obstante, esto es justamente lo que señala el relativista: si al relativismo se le exige un punto de vista neutral para evaluar dos atribuciones de conocimiento que pertenecen a dos marcos epistémicos diferentes, se le está exigiendo algo que el relativista mismo rechaza, que es la neutralidad.

Que la jerarquía entre las normas de un conjunto sea distinta a la jerarquía de otro conjunto no quiere decir que no haya intersección entre ambos conjuntos. Piénsese en el caso de la filosofía, ya que de lo que se trata es de discutir posiciones filosóficas, en este caso la discusión entre el absolutista y el relativista. Siguiendo a Hales (2006), dado que no hay ninguna razón para preferir cualquier método particular de formación de creencias filosóficas a otros métodos que proveen resultados incompatibles, la consecuencia es que o bien debemos ser escépticos, o bien nihilistas, o bien relativistas sobre proposiciones filosóficas. El escepticismo sostiene que no se puede tener conocimiento de proposiciones filosóficas; el nihilismo sostiene que lo que parecen ser las proposiciones filosóficas, o bien no son proposiciones, o bien son proposiciones pero no son claramente filosóficas, y el relativismo sostiene que las proposiciones filosóficas están justificadas en relación con las perspectivas que constituyen las diversas características de las normas empleadas para su evaluación. En principio ninguna de estas posiciones parece totalmente aceptable. Sin embargo, la posición relativista es la única que permite que haya filosofía, incluso una filosofía acerca del relativismo. Como lo que se está haciendo es, justamente, filosofía acerca del relativismo, entonces se deberían descartar tanto las posiciones escépticas como las nihilistas.

Por un lado, el relativista también puede argumentar considerando que la posición absolutista cae en un enfoque discrecional de la neutralidad, por el cual, el absolutista presupone que uno debería poder decidir sobre una serie de normas, sin estar sujeto a una norma, puesto que las normas no son neutrales. Así, desde el punto de vista absolutista, p sería verdadero independientemente de cualquier norma que pueda aplicarse a p . No obstante, el absolutista recae en un problema mayor del que pretende, en un primer momento, eludir, puesto que rechaza su propio instrumentalismo, el cual sostiene que una norma es epistémicamente correcta solo si tiene una conexión adecuada con la verdad —esto ya sería establecer una norma—. El absolutista tendría que, de

algún modo, prescindir de la idea de que la verdad es valiosa para el conocimiento para reemplazarla por algún otro criterio de corrección o de legitimación de las atribuciones de conocimiento. Pero mientras se estén legitimando las atribuciones de conocimiento sobre la mejor manera de razonar en referencia a atribuciones verdaderas, también se están legitimando atribuciones de conocimiento que resultan de tal razonamiento y de dichas atribuciones verdaderas —puesto que estas se ajustan a las normas que son correctas de acuerdo con dicho modo de legitimación—. En este caso, el relativismo es motivado por irreconciliables diferencias, que surgen cuando los litigantes ni siquiera pueden ponerse de acuerdo sobre el meta-criterio de una propuesta controvertida (cfr. Hales, 2014). En tal caso, se puede concluir razonablemente que los dos tienen razón, en relación con las perspectivas separadas, con lo que el relativista tiene un punto importante a su favor, incluso porque dicha conclusión se hace desde un punto de vista donde «razonablemente» implica pertenencia a un marco epistémico donde la razón se constituye como un valor epistémico importante.

Por otro lado, resulta complicado distinguir entre las normas internas empleadas dentro de un marco epistémico y las normas externas que se aplican a la manera en que se legitiman atribuciones de conocimiento. Es decir, estándares de evaluación que se corresponden al propio marco epistémico y estándares de evaluación que apelan a criterios de justificación pertenecientes a otro marco. Por ejemplo, los estándares propios de la Biblia para evaluar o justificar proposiciones en relación con la resurrección, y estándares biologicistas —externos al marco bíblico como criterio de justificación—. He aquí que el problema consiste básicamente en que si uno no considera el relativismo, entonces debe considerar seriamente el escepticismo. El relativismo es preferible al escepticismo, puesto que siempre es mejor saber algo, aunque sea parcialmente, que no saber nada en absoluto. La razón de que se debe considerar seriamente el escepticismo radica en que si no se sostiene que existen conjuntos relativos de las normas utilizadas para la evaluación de las atribuciones de conocimiento, entonces se debe admitir que existe una forma neutral de elegir entre conjuntos alternativos de normas para evaluar atribuciones de conocimiento. Como no se puede demostrar que existe una forma neutral del conocimiento, sobre todo al no poder distinguir entre normas internas y externadas de un marco, entonces a lo sumo se puede concluir que no es posible determinar ni el relativismo ni el absolutismo; sobre estos temas lo más sensato sería suspender el juicio. La consecuencia no es del todo deseable, pues nuestra capacidad de justificación racional se fundamenta en los estándares utilizados en la correspondiente evaluación. Luego de suspender el juicio, nos quedaríamos sin estándares y, por lo tanto, ninguna justificación sería racional —o al menos no se distinguiría entre una justificación racional y otra irracional—.

Si el absolutista opta por sostener que los marcos epistémicos funcionan arbitraria o imperativamente, entonces el absolutista también excluye la posibilidad de encontrar cierta neutralidad para evaluar el marco mismo, haciéndole el juego al relativista, y es-

taría sin querer volviendo al punto de partida. Pero, entonces, ¿cuál sería la estrategia correcta para combatir esta objeción de neutralidad? La respuesta es que no hay una estrategia correcta que se encuentre más allá de una petición de principio, pues apelar a una estrategia correcta presupone desde el inicio algún criterio o estándar de corrección que es en lo que se trata de indagar.

Dejando de lado esta última cuestión, y para aclarar un poco este asunto, conviene volver a la idea de que las exigencias y las necesidades que tengamos para habitar el mundo determinan las normas y, con ellas, los diferentes marcos epistémicos. De hecho, la noción misma de marco epistémico es una construcción filosófica. Esta construcción solamente puede ser realizada si hay una manera de tratar con el mundo que dé lugar a ella. Si nuestra manera de tratar con el mundo fuera otra, nuestra construcción también sería otra, o no sería; el trato con el mundo determina, aunque sea débilmente, nuestro alcance cognitivo. Este tipo de contingencia hace que la exigencia de neutralidad lleve consigo cierto ideal de razón. En el siguiente sentido: la preponderancia de la razón sobre otro tipo de fuentes para legitimar atribuciones de conocimiento no da lugar a un punto de vista neutral, que elimine los desacuerdos (cfr. Goldman, 2010). Es más, cuando el absolutista reclama neutralidad, ya presupone un dominio de la racionalidad. Dominio que se vuelve un mecanismo totalizante con el que se busca subordinar marcos epistémicos alternativos. La pretensión de neutralidad, en este último sentido, más que una pretensión legítima en sí misma parece formar parte de un marco epistémico con intenciones onmiabarcadoras, prescindiendo de la individualidad de nuestro trato con el mundo.

Por último, que las atribuciones de conocimiento varíen dependiendo del marco epistémico en que son proferidas y evaluadas no quiere decir que no haya una jerarquía en las normas que funcionan como condiciones epistémicas. El requerimiento de neutralidad responde a una de esas jerarquías que coloca a la razón objetiva como condición necesaria para una evaluación epistémica.

5. Conclusiones

A lo largo de este escrito se ha defendido al relativismo del ataque absolutista desde cuatro frentes. También se ha argumentado que la estrategia para combatir en esos frentes debe radicar en que la discusión filosófica deviene de nuestro trato con el mundo. Así, fenomenológicamente, nuestro trato con el mundo precede a las atribuciones de conocimiento, y el conjunto de estas atribuciones hace posible identificar los marcos epistémicos en las que se inscriben. En este sentido, el trato con el mundo determina al marco epistémico y no viceversa, al menos en un principio. Desde este punto de vista, uno puede concluir que el relativismo epistémico —al afirmar que, a diferente trato, diferente marco epistémico, siendo el trato con el mundo contingente— tiene media batalla ganada. El relativista solamente tiene que derivar la discusión con el ab-

solutista al terreno teórico, y sostener que ese terreno depende de hábitos no-epistémicos.

El relativismo basado en el trato con el mundo, más que un modelo racional, es el fundamento de un modelo racional, dado que uno puede ser sensible a las atribuciones de conocimiento sin necesidad de reconocer el marco epistémico en el que se inscriben. Que todos compartamos el mismo mundo no quiere decir que lo modelemos de la misma manera o que la manera de tratarlo sea siempre la misma. En este sentido, el absolutista parece obviar la dinámica del conocimiento producida por el paso del tiempo.

Por último, si basamos el relativismo en nuestro trato con el mundo, entonces los problemas de arbitrariedad, circularidad, estancamiento dialéctico y neutralidad quedan circunscriptos a una práctica epistémica particular, la cual pone como centro a la razón. No obstante, esto no quiere decir que el relativismo deba abarcar todas las facetas de la reflexión humana, sembrando una suerte de anarquía epistémica. Es decir, no es un escollo teórico ineludible que conmueva la relación de jerarquía que se encuentra en todas las disciplinas. Es, por el contrario, el marco de referencia de nuestro trato con el mundo, pues sugiere cierta indeterminación normativa, haciendo que las atribuciones de conocimiento sean entendidas como falibles y nuestro trato con el mundo aparezca como no determinado por un «deber» riguroso que justifique o legitime creencias de una única manera. Y, además, el relativismo epistémico, basado en nuestro trato con el mundo, tiene una ventaja importante: es una buena manera de evitar la tentación del escepticismo.

Referencias bibliográficas

- M. BAGHRAMIAN, *The Many Faces of Relativism*. London: Routledge, 2014.
- M. BERGMANN, «Epistemic Circularity: Malignant and Benign». *Philosophy and Phenomenological Research* [Rhode Island], 69, 2004, pp. 709-727.
- S. BLAND, «Scepticism, relativism, and the structure of epistemic frameworks». *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 44(4), 2013, pp. 539-544. [doi.org/10.1016/j.shpsa.2013.07.017]
- P. BOGHOSSIAN, *Fear of knowledge: Against relativism and constructivism*. New York: Oxford University Press, 2006.
- A. CARTER, *Metaepistemology and Relativism*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- , «Epistemic pluralism, epistemic relativism and ‘hinge’ epistemology», en: A. COLIVA & N. PEDERSEN (eds.), *Epistemic pluralism*, London: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 229-249.
- D. DAVIDSON, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» en: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47, 1973, pp. 5-20. [doi.org/10.2307/3129898]
- S. GALLAGHER, *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- R. GIERE, *Scientific perspectivism*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- A. GOLDMAN, «Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement», en: R. FELDMAN & T. WARFIELD (eds.), *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 187-216.
- S. HALES, «A consistent relativism». *Mind* [Oxford], 106 (421), 1997, pp. 33-52.
- , «Motivations for Relativism as a Solution to Disagreements». *Philosophy*, 89 (1), 2014, pp. 63-82. [https://doi.org/10.1017/S003181911300051X]

- , *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge: MIT Press, 2016.
- M. HUEMER, «The Puzzle of Metacoherence». *Philosophy and Phenomenological Research* [Rhode Island], 82 (1), 2011, pp. 1-21.
- M. KUSCH, «Epistemic relativism, scepticism, pluralism». *Synthese*, 194 (12), 2017, pp. 4687-4703. [<https://doi.org/10.1007/s11229-016-1041-0>]
- L. LAUDAN, *Science and relativism: Some key controversies in the philosophy of science*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- S. LUPER, «Epistemic relativism». *Philosophical Issues* [Austin, Texas], 14, 2004, pp. 271-295.
- J. MACFARLANE, «Future contingents and relative truth». *The Philosophical Quarterly* [Oxford], 53, 2003, pp. 321-336.
- , «Making sense of relative truth». *Proceedings of the Aristotelian Society* [Oxford], 105/3, 2005, pp. 321-339.
- , *Assessment Sensitivity: Relative Truth and its Applications*. Oxford: Clarendon Press, 2014.
- M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Ediciones Península, 1975.
- K. PEDACE, *Mente y lenguaje: la filosofía de Donald Davidson, modelo para armar*. Buenos Aires: Sadaf, 2017.
- D. PRITCHARD, «Defusing epistemic relativism». *Synthese* [Berlin], 166/2, 2009, pp. 397-412.
- M. RICHARD, «Contextualism and Relativism». *Philosophical Studies*, 119, 2004, pp. 215-242. [<https://doi.org/10.1023/B:PHIL.0000029358.77417.df>]
- H. SANKEY, *Rationality, relativism and incommensurability*. London: Routledge, 2018.
- M. SEIDEL, *Epistemic relativism: A constructive critique*. Palgrave: Macmillan, 2014.
- T. SHOGENJI, «The consistency of global relativism». *Mind* [Oxford], 106/424, 1997, pp. 745-747.
- M. WILLIAMS, «Why (Wittgensteinian) contextualism is not relativism». *Episteme* [Cambridge], 4/1, 2007, pp. 93-114.
- L. WITTGENSTEIN, *Zettel*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007.
- , *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (Vol. II). México D. F: UNAM, 2010.

Rodrigo LAERA

EL CRISTIANISMO EN LA REFLEXIÓN JUDÍA SOBRE LA SALVACIÓN¹

CATHERINE CHALIER

Université Paris-X-Nanterre

chalc@club-internet.fr

DOI: 10.34810/comprendrev25n1id414147

Article rebut: 15/05/2022

Article aprovat: 07/02/2023

Resumen

Los judíos aprenden a abrirse al mundo a la espera de redención, más que confundir el hecho de velar por el «fuego» como recomienda Franz Rosenzweig con el olvido de este mundo. Por su parte, los cristianos aprenden a no creer que la buena nueva cristiana signifique que los tiempos ya se han cumplido. En este sentido, aquello que acerca unos a otros es una doble incapacidad: la de apropiarse el origen de la Palabra que les llama, incluso cuando ella se ha hecho carne según los cristianos; la de gozar de los últimos tiempos desde ahora. Estas dos certezas —el origen inapropiable, el «todavía no»— son un destino común.

Palabras clave: judaísmo, cristianismo, salvación, Franz Rosenzweig, Yehudá Haleví, Maimónides.

The Christianity in the Jewish reflection on the Salvation

Abstract

Jews learn to open to the world awaiting redemption, rather than confusing watching over the «fire» as Rosenzweig advocates with forgetting this world. Christians are taught not to believe that the good news of Christ means that the times are now fulfilled. In this sense, what brings them together is a double incapacity: that of appropriating the origin of the Word which calls them, even when it took flesh according to

¹ Este texto ha sido traducido del francés por Joan Cabó Rodríguez. Esta versión fue leída por su autora en la Jornada «Filosofía, judaísmo y cristianismo en el centenario de *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig», que se celebró en la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull el 27 de abril de 2022.

Christians; that of enjoying the end times right now. These two certainties —the inappropriate origin, the «not yet»— are a shared lot.

Key words: Judaism, Christianity, salvation, Franz Rosenzweig, Yehuda Halevi, Maimonides.

El título dado a mi escrito no ha de ser tomado al pie de la letra. ¡No se debe creer que exista una tal reflexión judía! Es cierto que los judíos han pensado la *gueoulah*, traducida comúnmente por «redención» o «salvación», pero lo han hecho desde ópticas, concretas y espirituales, con frecuencia irreductibles las unas a las otras. Estas están lejos, además, de conceder un lugar unívoco al cristianismo. Algunos lo ignoran como tal, otros lo consideran con desconfianza en razón de la historia tormentosa sufrida por los judíos a causa de los cristianos en los países del exilio. Sin embargo, algunos pensadores importantes, atentos a la promesa hecha a Abraham de que se convertiría en una fuente de bendición para todas las familias de la tierra (Gn 12, 3), han concedido un lugar al cristianismo —y al islam— en su acercamiento a aquello que ellos esperaban: la redención.

Pero ¿qué debemos entender por esta última palabra? La Torá evoca palabras o actos asociados por los comentaristas a la idea de redención, como el anuncio hecho por Jacob a sus hijos, en el momento de su muerte, de la aparición futura de Shiloá, nombre posiblemente vinculado a la paz (*Shalom*) (Gn 49, 10); o como, y por excelencia, la liberación de la esclavitud de Egipto. Los profetas reconsideran estos temas con insistencia; según Isaías, por ejemplo, *Adonai* revela que Él es el único salvador (*moshiah*) (49, 11). De estas diversas circunstancias emergen, sin embargo, muchas significaciones posibles que la tradición oral de interpretación (*Torá shebealpe*) no ha unificado nunca bajo un concepto unívoco de «redención» o de «salvación». Sin embargo, la Torá escrita es indisociable de la Torá oral² y ningún pensador judío ostenta una autoridad tal que pueda poner fin a la discusión. Así pues, no existe *la* reflexión judía sobre *la* salvación, sino, sin lugar a dudas, *algunos* pensamientos con los cuales cada cual es llamado a reflexionar a su turno.

Entre ellos, escogería, pues, aquellos que, de una forma o de otra, han integrado el cristianismo —él mismo no unívoco, por otra parte— en su pensamiento de la redención. En efecto, esto no es evidente, incluso cuando, con frecuencia de manera implícita, el Talmud permite descubrir las interrogaciones, disputas e influencias recíprocas, suscitadas por el encuentro entre los rabinos y los primeros cristianos.³ Posteriormente, sufriendo los judíos duros tormentos por parte de los cristianos, les fue difícil creer que la religión de sus perseguidores pudiera desempeñar un rol positivo en su esperanza de

² Véase C. CHALIER, *Lire la Torah*. Paris: Points-Seuil, 2019.

³ Es un importante campo de investigaciones actuales en Israel. Véase D. BREZIS, *Littérature talmudique et débat secret avec le christianisme*. Paris: Éditions du Cerf, 2021.

redención. A pesar de todo, algunos pensadores, y no los menos importantes, como Maimónides o Yehudá Haleví, en la Edad Media, y más cerca de nosotros Franz Rosenzweig con una originalidad propia, plantearon de nuevo esta cuestión. Después de la Shoah, no obstante, unos y otros, judíos y cristianos, tuvieron que preguntarse qué significaba para sus religiones y para la cuestión misma de la salvación el hecho de una tal tragedia. No está claro, sin embargo, que los cristianos hayan sabido admitir siempre que era obligado llevar a cabo una revisión desgarradora de su teología; tampoco está claro que los judíos hayan accedido a conceder a los cristianos un rol positivo en una salvación, como lo quería Franz Rosenzweig. ¿Acaso no había acontecido una catástrofe que volvía esa idea frágil, o incluso inconveniente?

1. ¿Qué significación retener? ¿Qué temporalidad retener?

No hablaríamos de salvación, esperada o negada, si no tuviéramos primero la experiencia del sufrimiento, sufrimiento personal y colectivo, y si no experimentáramos en lo más íntimo de nuestras vidas la presencia del mal, cometido y sufrido. Podríamos pensar, por supuesto, que sufrimiento y mal son inherentes a la vida y, poniendo exclusivamente el acento sobre lo trágico, quedarnos aquí, sin esperar nada más. Pero, precisamente, si describe el sufrimiento, el mal y lo trágico que advienen a nuestras vidas y las conmocionan, o incluso las destruyen, la Torá busca siempre cómo un hilo de esperanza puede todavía pasar sobre ellas, en ellas, e iluminarlas. Ahora bien, si esto le es posible, es para pensar, desde el primer capítulo del Génesis, el carácter bueno de la creación. Bondad que los humanos se empeñan ciertamente muy rápido en estropear, en violentar, en hacer desaparecer de los pensamientos y de los corazones, así como de las relaciones mantenidas con los otros humanos y con la naturaleza en su conjunto, pero bondad que se refugia entonces en lo más íntimo del sí mismo, lejos, sin duda muy lejos, hasta su olvido por parte de muchos. La Torá explica cómo la voz de Adonai llama a sus elegidos —aquellos que le responden— a desafiar este olvido, a comenzar a salvar la creación del mal que la asfixia. Es de entrada una tarea humana. Desde entonces, en su significación más general, y sin duda la más fuerte, la redención significa la posibilidad de despertar la bondad originaria de la creación en sus criaturas, de darle una significación y una destinación, para ellas y también gracias a ellas. Se trata de hacer prevalecer la primacía de la bendición sobre la maldición, de abrir el camino a este poco de bondad que todavía permanece, a pesar de los huracanes de desgracia que se apoyan en tantas vidas.

La Biblia llama a sus servidores judíos, pero también a sus obreros cristianos, como dirá Rosenzweig, a trabajar para que vengan días que se parezcan a esta esperanza. Es evidentemente una tarea que parece desmesurada, y hasta imposible, en el curso de una historia que siempre tiene motivos para aterradoras violencias que parecen volver vano e incluso ridículo un tal pensamiento. Sin embargo, desde el Talmud, es decir, desde los

primeros siglos del cristianismo, los sabios han debatido detenidamente sobre el sentido que se debe dar a esta esperanza. En el tratado *Sanedrín*⁴ se interrogan así sobre el mundo mesiánico —que cabe distinguir del mundo-por-venir, aquel que ningún ojo ha visto— y sobre las modalidades de su venida; se preguntan qué la caracteriza: ¿se trata solamente de una redención política, como el fin de la violencia y de la opresión de las naciones? ¿O bien inauguraría un período de contemplación y de amistad? Querrían saber cómo advendrá esta redención: ¿dependerá del mérito?, ¿o se producirá gratuitamente? ¿El sufrimiento será una de las condiciones de su venida? R. Hillel, por su parte, sostiene con audacia que la redención no depende de un Mesías, ya venido en la persona del rey Ezequías, sino de Dios mismo. No analizaré aquí cada una de estas opiniones, querría simplemente subrayar —en relación con el tema de mi comunicación— que ninguna de ellas evoca ningún rol particular, ningún lugar, del cristianismo en estas esperanzas de la redención. Esto no significa que los sabios ignoraran el cristianismo que se iba fortaleciendo entonces, sino que se esforzaban por desmarcarse de él, no para reservarse únicamente a ellos el privilegio de dicha redención, sino para pensar su importancia de un modo distinto al de la predicación en nombre de la universalidad cristiana.

Este sería el sentido de un pasaje de este tratado *Sanedrín*, en el cual, bajo el nombre de Mineano, un cristiano sería refutado por rabí Abbahu citándole los versículos de Isaías (60, 2): «mientras las tinieblas cubren la tierra, una sombra cubre de niebla las naciones, sobre ti (Israel) el Eterno brilla, sobre ti Su gloria aparece». Sería preciso también leer el versículo que sigue: «Y todos los reyes y todas las naciones caminarán en tu luz». A propósito de este pasaje, Lévinas señala esto:

Sospecho que rabí Abbahu quiere precisamente describir la universalidad del advenimiento mesiánico que no se confunde con la universalidad que podríamos llamar católica [...]. El orden mesiánico no es universal como lo es una ley en un Estado moderno y no es el resultado de un desarrollo de carácter político.

Y concluye su observación diciendo: «la verdadera luz [...] la verdadera universalidad —la no católica— la que consiste en servir al universo. Se llama mesianismo».⁵ La cual cosa significa también que la redención no se mide, al menos no directamente, en el curso de la historia y en la política. Veremos enseguida que Rosenzweig no comparte este punto de vista sin una reserva importante, reserva que, precisamente, concierne el cristianismo y su rol en la historia y en la política.

La significación moral y espiritual de la redención ordena seguir, en sí mismo y en nuestras relaciones con otro, un hilo que, día tras día, nos oriente hacia la bondad ori-

⁴ Véase particularmente *Talmud Bablí, Sanedrín*, 97b a 99a. Y el comentario de E. LEVINAS, en: *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976, pp. 83-129.

⁵ *Ibid.*, p. 125 y p. 126.

ginal de la creación. Esto exige al judío una relación íntima, hecha de estudio y de oración, con la Torá y con aquello que ésta le pide. A contracorriente de las ideologías en vigor, esto le permite recibir un poco de esta claridad indispensable para toda vida. Sin embargo, incluso si da sentido y gusto (*taam*) a las vidas que se dejan guiar por ella, esta significación modesta —por ser extraña a cualquier gloria mundana— de la redención ¿no deja entonces que la violencia y las tragedias se desplieguen y pongan su sello en la historia? Es esta una objeción de peso que obliga entonces a tomar en consideración la significación política e histórica de dicha redención. Sin embargo, es precisamente en este terreno, más todavía que en el terreno moral y espiritual, en el que la cuestión del lugar de los cristianos ha sido planteada por pensadores judíos, como Yehudá Haleví, Maimónides y Rosenzweig.

2. Haleví, Maimónides y Rosenzweig

Yehudá Haleví (1075-1141) es aquí muy importante, porque Rosenzweig lo leyó, meditó y tradujo. Su pensamiento, como veremos, le es cercano en un punto esencial. En efecto, por un lado, Haleví expresa su reprobación del cristianismo que, incapaz según él de volverse hacia el mundo con una «mirada interior», no percibe la luz de la cual viven los judíos, y concluye que únicamente él goza de la luz. Sin embargo, por otro lado, Haleví admite que el cristianismo y el islam han preparado la vía al Mesías propagando el monoteísmo en el mundo, a pesar de que su monoteísmo siga siendo parcial o falsificado. Cuando el mesías venga, dice todavía, estas dos religiones magnificarán la raíz que tan largamente habían menospreciado y maltratado en la persona de sus fieles servidores.⁶ Sin embargo, sostiene Haleví, a pesar de sus conquistas y de sus triunfos, y sin saberlo, estas dos religiones han necesitado constantemente la existencia del judaísmo. Existencia deshonrada por ellos, pero que continúa manteniendo viva la «primera semilla» en lugar de perderla convirtiéndose al cristianismo o al islam que parten a la conquista del mundo. Velar por esta primera semilla habría permitido a los judíos no olvidar la palabra originaria que bendice la creación, a pesar del mal espantoso que en ella se comete. El judaísmo la transmitiría a sus descendientes y él velaría, de generación en generación, por hacerla germinar y crecer en ellos, mientras que el cristianismo y el islam, a pesar de su monoteísmo imperfecto, prepararían el mundo para reconocer el Dios Uno.

Maimónides (1138-1204), un siglo más tarde, sostiene también que el cristianismo, junto con el islam, ha abierto el camino al Rey-Mesías. A pesar de la fragilidad de su monoteísmo, sobre todo el de los cristianos debido al dogma de la Trinidad de las

⁶ Cfr. J. HALLEVI, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, traduit par Charles Touati. Lagrasse: Verdier, 1994, p. 173.

personas divinas, estas religiones contribuirían a allanar la ruta del Rey-Mesías. Dios se habría servido de ellas para hacer avanzar Su conocimiento en este mundo. Quería hacerse conocer por todos los hombres, dice Maimónides. Pero...

el hombre es incapaz de comprender los pensamientos del Creador del mundo... Por esta razón las palabras de Jesús de Nazaret y de este árabe (Mahoma) que vino después de él no han servido sino para preparar el camino al Rey-Mesías y para reparar (*letaqqen*) el mundo entero a fin de que sirva al Eterno, como ha sido dicho: 'Pero entonces Yo gratificaré los pueblos con un idioma depurado, para que todos invoquen el nombre del Eterno y lo adoren con un corazón unánime (So 3, 9).⁷

Este Rey-Mesías no hace milagros según Maimónides, no resucita los muertos, trae la paz, es decir, la salvación, a este mundo de aquí más que prometerla para otro mundo. El filósofo interpreta así la profecía sobre el lobo y el cordero que viven juntos en armonía, significando la reconciliación entre los pueblos. «Entre este mundo de aquí y el mundo mesiánico, no hay otra diferencia que el fin de la opresión ejercida por los grandes Estados». La Ciudad mesiánica, aquella en la cual el verdadero conocimiento del Dios Uno será el objetivo de cada uno, no se encuentra por tanto por encima de los Estados políticos —es indispensable que estos organicen el derecho que protege a cada uno de ellos—, y, recíprocamente, estos Estados no se encuentran por debajo del esfuerzo hecho por cada uno para conocer este Dios Uno. Añado que la *Guía de los Descarriados* acaba con un poema: «Dios está cerca de todos aquellos que lo invocan con sinceridad, sin desviarse. Se deja encontrar por todos aquellos que Le buscan, y que caminan recto delante de ellos sin perderse».

A pesar de su proximidad con estos pensadores, sobre todo con Yehudá Haleví en la cuestión que nos ocupa, una diferencia importante aparece cuando acudimos a Franz Rosenzweig: el modo como analiza el islam está completamente dissociado de sus consideraciones sobre el cristianismo. Me ceñiré al cristianismo, pero es preciso señalarlo.⁸ En la tercera parte de *La Estrella de la Redención*, Rosenzweig empieza por describir cómo la vida judía, nutrida por el fuego eterno, se ve conferida a una eternidad que transmite a sus descendientes, que se nutren de ella y la transmiten a su turno, «el engendramiento del porvenir es *inmediatamente* testimonio del pasado», escribe.⁹ Analiza cómo el pueblo judío trabaja en la obra de la redención poniendo el acento sobre la vida ritual, sobre el estudio renovado de generación en generación. «En nuestros corazones, podemos así contemplar la imagen fiel de la verdad, pero

⁷ MAÏMONIDE, *Michné Torah, Hilkhoh Melakhim*, 11 éd. Jérusalem: Rabinowitz, 1962.

⁸ El análisis de estas consideraciones sobre el islam requeriría otro estudio.

⁹ F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, traduit par A. Derczanski et J. L. Schlegel. Paris: Seuil, 2003, pp. 416-417.

por esta razón, nos alejamos de la vida temporal, y la vida del tiempo se aleja también de nosotros».¹⁰

Analiza cómo esta vida habitada por este fuego se mantiene así a la altura de la esperanza de una gran reconciliación de los humanos con su Creador, y así con ellos mismos y sus prójimos. Llama «Reino» a esta reconciliación. Un Reino que no es político y del cual los judíos experimentan la proximidad en ciertos días privilegiados, como el del Gran Perdón. Día que fue por otra parte decisivo para Rosenzweig mismo. Sin embargo, conserva la conciencia de los límites de esta vida apartado de los compromisos con el mundo. Afirma en efecto que si bien el pueblo judío percibe la Estrella en el corazón de la cual arde el fuego, no ve los rayos que se escapan de ella y que se despliegan en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, la tarea de los cristianos sería precisamente abrir un *camino* eterno para que estos rayos alcancen a nuevos hermanos, a nuevos pueblos, a nuevas tierras. A la eternidad del pueblo judío enraizado en el Sí mismo más profundo de cada uno de sus miembros, ese Sí mismo que describe como «alma amada por Dios» en *La Estrella*, Rosenzweig opone la eternidad de la vía cristiana: «expansión hacia afuera en todas las direcciones – he aquí la eternidad de la vía».¹¹

Sostener, en consecuencia, que esta expansión debe tomar prestada la vía «misionera» —aquella que el pueblo judío no busca, incluso cuando acoge a prosélitos— no significa, sin embargo, que la Iglesia esté autorizada a «leer el crecimiento del Reino sobre el mapa de las misiones».¹² El avance del Reino no se mide en efecto por el número de prosélitos para Rosenzweig, que escribe: «así como no lo es la historia del Reino imperial, tampoco la historia de la Iglesia es la historia del Reino de Dios». La Iglesia se encuentra en el mundo visible, es una parte de este mundo, «solo el alma que le insufla el acto de amor del hombre la vuelve eterna».¹³ Rosenzweig rechaza el bautismo en lo que concierne a los judíos porque, como escribe en la correspondencia con su amigo Eugen Rosenstock,¹⁴ están de ahora en adelante cerca del Padre. El bautismo no es pues necesario, es incluso imposible. Pero lo justifica para los paganos. Está de acuerdo en este punto, a su manera, ciertamente, con los pensamientos de Haleví y de Maimónides (pero sin evocar la conversión al islam).

Pero ¿está de acuerdo completamente con ellos? No afirma nunca, como ellos, que la verdad del judaísmo se impondrá a todos en los tiempos de la redención. Remarca simplemente que el cristianismo no posee una fiesta que celebre esta redención como

¹⁰ *Ibid.*, p. 577.

¹¹ F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 484.

¹² F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 475 y p. 402.

¹³ *Ibid.*, p. 491.

¹⁴ Cfr. E. ROSENSTOCK-HUESSY y F. ROSENZWEIG, *Judaism despite Christianity: The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. New York: Schocken Books, 1961, p. 115.

tal. El Pentecostés cristiano no es, según él, más que una ventana abierta a ella. Mientras que la celebración del Gran Perdón (*Kippur*) —ese largo día que los judíos, habiéndose puesto sus vestidos de fiesta, viven con Dios— es asociada por Rosenzweig al día del fin, a la redención. No ve ningún equivalente de esto en el cristianismo. En efecto, escribe:

en las peregrinaciones de Cristo, al menos en su muerte en la Cruz y en realidad ya en su nacimiento, la Redención ya ha llegado. Cristo, no aquél que ha de volver sino aquél que ha nacido de la Virgen, lleva el nombre de Salvador y de Redentor. En nosotros, la idea de Creación y de Revelación tiende a realizarse en la de Redención: es por ella que todo lo precedente ha tenido lugar; mientras que, en el cristianismo, el pensamiento de la Redención es absorbido en la Creación, en la Revelación.¹⁵

Rosenzweig concluye su reflexión sobre el camino eterno citando la imagen escogida por Yehudá Haleví en su *Kuzari* para hablar de la vida judía: la de un grano de trigo caído en tierra y que, aparentemente, se vuelve tierra, agua y humo. Nadie lo reconoce, pero es él, sin embargo, el que, transformando la tierra y el agua en su propia sustancia, forma cortezas y árboles cuyos frutos se parecen a la simiente inicial. Del mismo modo que la enseñanza de Moisés atrae hacia sí los pueblos, transformándolos incluso cuando parecen rechazarlo. «Y estos pueblos son preparación y anticipación del Mesías [...] que llegará a ser el fruto, y todos nosotros seremos el fruto a nuestro turno y lo confesaremos, y el árbol será un árbol único».¹⁶

Pero ¿qué sucede durante este largo camino? Un camino donde unos y otros, judíos y cristianos, permanecen tentados de pretender poseer la exclusividad de la verdad del Reino, cosa que pone en peligro la Redención. ¿Cómo unos y otros, los judíos y los cristianos, experimentan entonces la verdad de la que viven?, se pregunta Rosenzweig. He aquí una cuestión esencial: que la verdad de Dios no sea «otra cosa que el amor con el que nos ama» no significa en efecto nada en tanto que proposición teológica abstracta, no toma sentido sino por nosotros, en nosotros, para nosotros. Experimentada por los judíos como un bálsamo sobre sus largos sufrimientos, esta verdad es también sentida por ellos como fuente de fortaleza y de alegría para perseverar en su fidelidad a pesar de la historia. Pero, cuando profesa la Unidad del Dios que lo ha escogido, el pueblo judío puede ser acechado por el peligro de querer «reunir su fervor en su propio seno, lejos de la realidad pagana del mundo». Cosa que significa el olvido de que Dios solamente es Redentor como Creador y que solamente conserva el mundo entero en la revelación.¹⁷ Si algunos judíos ceden entonces a la tentación de cultivar una interiori-

¹⁵ F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 511.

¹⁶ *Ibid.*, p. 526.

¹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 565.

dad que parece alejarse del mundo, ¿pierden entonces el mundo? Rosenzweig no lo piensa en absoluto, él que describe esta interioridad como habitada por algo más alto que ella y vuelta por este hecho al mundo, porque, como la *Estrella* analiza detenidamente, Dios, el mundo y el hombre son indisolubles en el judaísmo, algo que no se da, según él, en el caso del paganismo. Un judío puede ciertamente replegarse sobre sí mismo, o volverse orgulloso, pero el judaísmo no queda afectado por este peligro. ¿Qué sucede con el cristianismo?

Rosenzweig considera así los peligros que le acechan: «en la medida en que dispersa los rayos hacia fuera, el cristianismo corre el riesgo de volatilizarse en rayos particulares, muy alejados del núcleo divino de la verdad». «Que el Espíritu sea en todas las cosas el guía, y no Dios; que el Hijo del Hombre, y no Dios, sea la Verdad; que Dios sea un día en todos y no ya por encima de todo, he aquí los peligros»,¹⁸ he aquí sus tres peligros íntimos. Se trata, de hecho, de tres direcciones propias de los rayos salidos del Fuego —la pura espiritualización, la pura humanización o el puro panteísmo— que, olvidándose cada una de las otras dos, haría perder de vista el día de Dios. Sin embargo, esto son peligros porque, según Rosenzweig, el cristianismo no ofrecería ya una conexión fluida entre estas tres direcciones, aquella conexión que *La Estrella de la Redención* paciente y detenidamente ha establecido. Él explica que la espiritualización de Dios no permite ni llegar a la idea de que Él es en todo, ni a aquella según la cual el Hijo, siendo el camino, es también la verdad. «La idea de Creación no ofrece mediación entre las dos primeras realidades yuxtapuestas, y la de Redención no la ofrece tampoco para las otras dos».¹⁹

Refutando a los gnósticos que pretenden separar el Testamento cristiano del «Viejo Testamento», Rosenzweig subraya que un...

Dios que fuera puro Espíritu, y no el Creador que ha dado su Ley a los judíos, un Cristo que solamente fuera Cristo y no ya Jesús, y un mundo que no fuera más que un universo el centro del cual no sería tierra santa, se prestarían sin dificultad a todas las tentativas de deificación y de idolatría.²⁰

El alma soñaría entonces con la deificación más que con ocuparse de un mundo a la espera de redención. El pueblo judío, estudiando la Torá, estudiando el Libro, que no es un libro entre otros, debería recordarlo a los cristianos, que están en proceso de olvidarlo. Debería hacerles memoria de que cada uno, en este mundo que no es un universo abstracto, está llamado a ser un «centro responsable». Sin embargo, en este punto, judíos y cristianos deberían trabajar en la misma obra. Dios «no puede privarse de

¹⁸ *Ibid.*, p. 565 y p. 559.

¹⁹ *Ibid.*, p. 571.

²⁰ *Ibid.*, p. 575.

ninguno de los dos», sostiene Rosenzweig, el fuego de la Estrella brilla para los primeros, los segundos siguen los rayos que emanan de ella. Ninguno tiene la verdad total. De la verdad, Dios «nos da solamente aquello que nosotros podemos soportar como criaturas vivientes, a saber, la parte que vuelve sobre nosotros».²¹

¿Cómo apreciar hoy esta idea de una verdad recibida de manera compartida en su vínculo con la cuestión de la redención? ¿No son cada vez más estos vocablos —redención y salvación— asociados por muchas personas, incluidos cristianos y judíos, desde hace un tiempo a una esperanza tan alejada y tan vacilante que se encuentran en vías de perder toda significación?

3. Hoy

A contracorriente de un sombrío nihilismo ambiente, de amenazas terribles que pesan sobre la creación y todavía de la locura que se apodera de todo aquel que se cree autorizado al asesinato en nombre de Dios, o de otra causa, mundana o espiritual, ¿cómo, pues, judíos y cristianos experimentan su misión? Una misión a realizar en un mundo en el cual comparten la responsabilidad con muy numerosos pueblos que lo ignoran todo acerca del judaísmo y del cristianismo, y que no se preocupan por ello. La idea de redención ¿conserva para ellos una fuerza espiritual, una fuerza que les consagra a rechazar la desesperación? No solo individualmente —cosa que ya es mucho—, sino colectivamente. La Catástrofe acontecida en el pasado siglo ¿acaso no ha arrojado un velo de intensa negrura sobre sus teologías, a unos y a otros? Esta Catástrofe, seguida de numerosas terribles tragedias que oscurecen la historia todavía ahora, ¿acaso no debilita nuestra lectura de las páginas de Rosenzweig sobre el Reino? Sabemos, además, que, en los países de cultura cristiana, la secularización está lejos de haber hecho desaparecer los prejuicios que los unos conservan sobre los otros. Prejuicios aún más insidiosos por el hecho de pretender —como tantos antiguos cristianos— haberse emancipado ya de ellos con el fin de abrazar una universalidad humana libre de todo anclaje en tradiciones religiosas.

Si esta es mayoritariamente la tentación de aquellos cristianos emancipados de sus Iglesias, lo es también de numerosos judíos, laicos o partidarios de la reforma del judaísmo. Sus discursos y sus posicionamientos respectivos son generalmente bien acogidos en las sociedades democráticas. Silencian, en efecto, las particularidades de sus tradiciones para abrazar las causas emancipadoras comunes, o proclamadas como tales. Pero, por otra parte, la tentación del repliegue sobre su propia tradición, exacerbada en las comunidades ortodoxas judías que parecen poco interesadas en el curso del mundo, se ha vuelto igualmente la de los cristianos preocupados por mantener sus tradiciones

²¹ *Ibid.*, p. 577 y p. 578.

contra la influencia de la modernidad, e incluso contra la de la Iglesia dominante. Constatamos, pues, que la clara distinción querida por Rosenzweig en la tarea que atribuye a los judíos de un lado, y a los cristianos del otro, queda enturbiada.

Sin embargo, aquello que dice el propio Rosenzweig sobre «la parte de verdad» que cada uno ha recibido sigue siendo actual. Es incluso, según mi parecer, lo más importante en estos tiempos nihilistas que atravesamos. Los judíos y los cristianos no están condenados a la alternativa: relativismo generalizado o repliegue sobre certezas irrevocables; renuncia a toda esperanza constatando las desgracias que acompañan la historia, o voluntad de regirla en nombre de tal o cual credo. Tienen una tarea más modesta y también más decisiva: transmitir a otros el resplandor de una verdad que ilumina sus vidas y que anima sus horas difíciles. Esto se llama testimoniar y no convertir. Se llama igualmente saber criticar aquello que parece reprehensible en la posición del otro, no en virtud de un compromiso exclusivamente político o ideológico, sino en nombre de una esperanza que tiene su fuente en la Biblia: la esperanza de la paz, de la justicia. Esto es evidentemente cierto en la tierra de Israel que ha llegado a ser un Estado con los riesgos y los peligros que eso representa; es cierto allí donde la violencia, privada o colectiva, amenaza con llevar a los países a una espiral infernal, comenzando siempre por las vidas de los más frágiles y los más necesitados. En esta óptica, la tarea de los judíos y la de los cristianos precisamente se asemejan.

Judíos y cristianos son, juntos, responsables de un mundo en el cual Dios no interviene *directamente* para salvar a los humanos en sus sufrimientos. Este Dios sufre el ateísmo del mundo, sufre las falsificaciones teológicas y políticas que Lo presentan como un Justiciero implacable, sin acudir *directamente* en auxilio de aquellos que son víctimas de ello. Él no se cansa, sin embargo, de llamar a aquellos y aquellas que continúan escuchándole a trabajar por la justicia y por la paz. Se dirige a los judíos que estudian Su palabra y renuevan sus significaciones (*hidush*) a fin de que estas vivan para ellos y en ellos. A fin de que ellas les hagan vivir en esta esperanza y que ellos den testimonio de su fuerza. La alegría que, por otra parte, emerge de ella con frecuencia parece hacer experimentar secretamente alguna cosa de la bondad original de la creación. El estudio no excluye a nadie, incluso hasta el punto de que rabí Tzadok HaKohen de Lublin, gran maestro jasídico (1823-1900), no dudaba en decir: «Escucharás esta palabra, incluso cuando venga de un extranjero (*nokhri*), incluso si no tiene la finalidad de darte una enseñanza, escucharás lo que te dice».²² La escucha es, en efecto, siempre compartida. Por lo tanto, este Dios se dirige evidentemente de igual forma a los cristianos, invitados a estudiar, si lo desean, y a seguir la enseñanza de Cristo en una óptica que no sea hostil a aquellos que han continuado velando por la raíz, como dice el apóstol Pablo.

²² T. HAKOHN OF LUBLIN, *Pri Tzaddik*. Jérusalem: Michméhei Lev, 1999, t. 4, p. 214.

No se trata, ni para los judíos ni para los cristianos, de justificar su posición, todavía menos de disculparse por ella, sino de exponerse unos y otros a un mundo del que deben responder. Los judíos velando, pues, por la Torá, por su fuego eterno, sin dejarse disolver en las teologías y las filosofías con pretensión universal (con frecuencia usurpada de otro lugar). Los cristianos, no únicamente convirtiendo a los paganos y a aquellos que rinden culto a la secularización, como piensa Rosenzweig, sino igualmente otorgando a Israel un lugar en su teología. Una gran aportación de Rosenzweig sigue siendo todavía haber puesto en el centro de su reflexión cómo el «sí mismo» llamado por el amor y al amor llega a ser un «alma». Vuelve a encontrar, así, el «heme aquí» (*hineni*) bíblico (Abraham, Moisés, los profetas) como respuesta a la llamada de su nombre propio. Un nombre que, siempre dado por otro, previene las tentaciones de la suficiencia ilusoria de sí mismo, ya se trate de un individuo o de una colectividad.

Respondiendo así, los judíos aprenden a abrirse al mundo a la espera de redención, más que confundir el hecho de velar por el «fuego» como lo recomienda Rosenzweig con el olvido de este mundo. Por su parte, los cristianos aprenden a no creer que la buena nueva crística signifique que los tiempos ya se han cumplido. En este sentido, aquello que acerca unos a otros es una doble incapacidad: la de apropiarse el origen de la Palabra que les llama, incluso cuando ella se ha hecho carne según los cristianos; la de gozar de los últimos tiempos desde ahora. Estas dos certezas —el origen inapropiable, el «todavía no»— son un destino común.

Referencias bibliográficas

- D. BREZIS, *Littérature talmudique et débat secret avec le christianisme*. Paris: Éditions du Cerf, 2021.
- C. CHALIER, *Lire la Torah*. Paris: Points-Seuil, 2019.
- T. HAKOHEH OF LUBLIN, *Pri Tzaddik*. Jérusalem: Michméhei Lev, 1999, t. 4.
- J. HALLEVI, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*. Trad. C. Touati. Lagrasse: Verdier, 1994.
- E. LEVINAS, *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.
- MAÏMONIDE, *Michné Torah, Hilkhot Melakhim*, 11 éd. Jérusalem: Rabinowitz, 1962.
- E. ROSENSTOCK-HUESSY y F. ROSENZWEIG, *Judaism despite Christianity: The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. New York: Schocken Books, 1961.
- F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*. Trad. A. Derczanski et J. L. Schlegel. Paris: Seuil, 2003.

Catherine CHALIER

Juan Antonio Sánchez, *Antonio Machado y Kant.*

Madrid: Visor, 2022, 372 pàg.

Tot i que és molt habitual que les relacions entre la filosofia i la literatura s'abordin des de l'àmbit de les idees filosòfiques que les obres de creació artística puguin o bé acollir o bé provocar, no és tan freqüent l'estudi de la recepció filosòfica com a nucli d'interès dels estudis pròpiament de la història literària. Aquest és l'objectiu del singular llibre del professor de la Universitat Carolina de Praga Juan Antonio Sánchez, el qual ha estat publicat a més a més en una col·lecció sota un rètol tan clàssic com ara «Biblioteca Filològica Hispànica».

És un llibre singular perquè, malgrat les aparences del seu títol, no pretén establir estrictament una mena de filiació genealògica de les idees kantianes en l'obra del poeta espanyol Antonio Machado. Ans al contrari, el seu objectiu implícit és més ambiciós i alhora més prudent: mostrar d'antuvi l'abast filosòfic del pensament poètic de Machado amb la finalitat de presentar-lo com un exemple de filòsof no acadèmic, però veritable filòsof, dins del marc historiogràfic espanyol.

Que les idees filosòfiques de l'autor de *Los Complementarios* han estat llargament analitzades i mereixen cada vegada més atenció és un fet indubtable que queda àmpliament reflectit en les detallades discussions bibliogràfiques de l'estudi que ressenyem. No obstant això, un dels mèrits

d'aquest llibre consisteix en l'intent de presentar Machado com la figura que millor compleix la funció que Hölderlin, Leopardi o Pessoa representen en les respectives literatures nacionals: la del poeta-filòsof. Si Miguel de Unamuno és més aviat un filòsof que no es cansa d'experimentar amb les més diverses modalitats literàries, des de l'assaig a la novel·la i la poesia, com si fos un filòsof-poeta, Antonio Machado, al contrari, és el poeta que modela la seva obra, en vers i en prosa, amb l'energia lingüística que li proporciona la meditació filosòfica, «com si fos un *corpus*, és a dir, com si desenvolupés, dins del marc d'aquest *corpus*, un diàleg en què tots els seus components tenen la potencialitat de remetre els uns als altres» (pàg. 14).

Juan Antonio Sánchez procura oferir sistemàticament, doncs, la panoràmica d'aquest itinerari a partir de dos sintagmes claus de la poètica de Machado, tal como es expressada per Juan de Mairena: «la paraula en el temps» i «l'essencial heterogenètat de l'ésser». Per això, comença exposant en els dos capítols (segon i tercer) que segueixen a la introducció el context de la recepció dels debats intel·lectuals europeus en l'Espanya de finals del segle XIX.

A «Endimoniades idees», que es fa ressò d'una expressió utilitzada en una novel·la d'Ángel Ganivet, Sánchez repassa de nou l'impacte de les lectures de Nietzsche i de Schopenhauer en els joves periodistes i literats de la generació del 98 durant llur etapa formativa. La novetat del plantejament

prové de situar-les al voltant de dos eixos: els efectes de la voluntat i el problema del coneixement. Busca així de connectar-los amb la qüestió de la veritat i la seva relació amb la ciència, les quals, segons l'autor, resulten decisives per entendre, d'una banda, la història de la recepció de Kant a Espanya des de 1800, i de l'altra, l'articulació de la resposta finisecular a la crisi de la raó positivista. En el moment en què la cultura espanyola intentava reprendre el contacte amb la modernitat europea, els seus representants més joves havien d'assumir-ne amb tota radicalitat la crítica. Seguint com a model la revisió intel·lectual i moral d'aquell ambient que Pío Baroja hauria recreat a *El árbol de la ciencia* (1911), Sánchez conclou que «els *noventayochistas* ja no creien en la raó com a facultat per copsar la veritat, però en el seu lloc no hi posaven res per reapropiar-se d'una realitat a la qual no tenien accés: ni la fe ni l'art. [...] Les coses eren, per tot plegat, l'indici d'un enigma que no sabien resoldre» (pàg. 43).

Des d'aquest punt de partida s'enumeren les lectures filosòfiques *possibles* que Machado hagués pogut realitzar. Com dèiem al principi, davant d'una formació fins a un cert punt autodidacta, per no dir que fou directament construïda al marge de la professió acadèmica, manquen certes per traçar-ne la genealogia. No se sap si va llegir els llibres en les versions originals o en quines traduccions, sobretot franceses i espanyoles, o si els esmentava per citacions interposades. Segons Sánchez, en tot cas aquest fet sembla demostrar que els filòsofs que hi van deixar una empremta més fonda són Kant, Bergson i Leibniz. Dels tres, «el pensament d'Antonio Machado és, en gran

mesura, un llarg debat amb Kant» (pàg. 50). En coherència amb el plantejament del llibre, aquest diàleg gira especialment al voltant de la *Crítica de la raó pura* i no pas, com podria sospitar-se apressadament, amb la *Crítica del judici*, la qual no es pot assegurar que Machado hagués llegit.

Tota la resta dels capítols del llibre de Sánchez constitueixen un esforç detingut per mostrar com Machado, a partir d'aquestes lectures, anà construint un sistema poètic de pensament fins i tot de caire metafísic. En una època en què l'epistemologia kantiana seria sobrepassada per l'eclosió de la fenomenologia, també el nostre autor s'aturarà per esbrinar fins a quin punt es pot mantenir legítimament, sinó la influència, almenys el ressò de l'obra de Heidegger en l'autor sevillà.

Aturar-se en cadascun des catorze capítols en què està dividit el llibre allargaria innecessàriament aquesta ressenya. Dins d'alguns capítols, pensant en el seu públic potencial de filòlegs i historiadors de la literatura, l'autor se sent obligat a exposar-hi amb cura les categories kantianes, a fi de poder traçar millor les rutes que segueix el pensament de Machado a l'hora de configurar-ne, si podem parlar en aquest sentit, l'originalitat filosòfica.

Per aquesta raó, possiblement resulta més adient destacar els tres trets que subratllen la importància d'aquest assaig. En primer lloc, cal reconèixer la cura posada a delimitar l'entrecruament de les lectures de Kant amb l'empremta deixada pel magisteri de Bergson, a les classes del qual a la Sorbona Machado arribà a assistir. Sánchez crida l'atenció sobre el substrat bergsonià que, superficialment, podria fer-se invisi-

ble sota l'escepticisme de Juan de Mairena. En el capítol «Espai i temps. *Els Complementaris*», Sánchez es proposa mostrar que el rebuig de les representacions empíriques kantianes com a formes apriorístiques de la sensibilitat concorda amb la crítica de Bergson que l'espai sigui un medi homogeni buit. Però no s'hi conforma, sinó que prefereix aprofundir també en el procés de la reflexió de Machado com a «paraula en el temps», de manera que, a partir de 1915, data de la màxima influència exercida per Bergson en els plantejaments de Machado, comença alhora un període que el porta a concentrar-se cada cop amb més força en la filosofia de Kant, de manera que a mitjans dels anys 20 el nucli és ja kantià, i al seu voltant hi romanen implícits bergsonianes.

Aquest esforç d'aclariment que es desenvolupa en els capítols següents té com a objectiu mostrar que el kantisme del creador dels apòcrifs es basaria en un *criticisme* de Kant mateix. L'estudi de la distinció entre intuïcions i conceptes condueix l'estudi a declarar, com en un bucle ell mateix machadià, que «la poètica i la fenomenologia de Machado, la seva concepció de la veritat del poema i de la veritat de les coses, recorren camins paral·lels» (pàg. 130).

Tal com intenta precisar en el capítol «Els límits del pensament», Machado vol aplicar fins a l'extrem la teoria del coneixement de Kant que el porta de retorn a un nou tipus d'escepticisme que contindria simultàniament la crítica de la *durée* absoluta de Bergson. Si Kant hauria rebutjat la condició objectiva del judici estètic, per a Machado el poema mostraria l'experiència del coneixement en la seva limitació *fenomènica*. D'aquí la segona conclusió que el llibre

ressenyat pretén remarcar: «Les conseqüències d'aquesta presa de posició, de l'elecció de una via limitada d'accés a la veritat, són aquestes: la creació dels apòcrifs, la poètica de la paraula en el temps i la teoria de l'heterogeneïtat de l'ésser» (pàg. 148).

Aquesta aparició dels apòcrifs constitueix un element central de la poètica de Machado que requereix també considerar les discontinuïtats, les contradiccions i les paradoxals coincidències entre Juan de Mairena, Abel Martín i Machado mateix, on entra en joc també la singularitat de la lectura que fa aquest últim de la monadologia de Leibniz. Si, d'una banda, la poètica de Machado conté inseparablement l'apropament a la cosa i la formació de la cosa en la paraula (cfr. pàg. 212), tal com quedaria recollit en el poema d'un sol vers «Hoy es siempre todavía», el fons del qual ha donat peu a les elucubracions sobre el seu rerefons heideggerià, per altra banda caldria posar també en crisi la possibilitat de l'autoconsciència —seguint la famosa exposició de Kant sobre el *ich Denke*. Segons Sánchez, l'apòcrif de Machado no ficcionalitzaria el jo, com en una línia més rimbaudiana practicaria Fernando Pessoa, sinó que seria el resultat del procés de ficcionalització generat per un jo que queda desestabilitzat d'arrel. Com en el símbol del mirall i en la conceptualització trençada del veure que mai no és vist, el fil que lliga la trajectòria poètica de Machado gira, en tercer lloc, al fet que la veritat és quelcom incomplet, que esdevé en un procés dialògic d'entitats sempre en formació.

Per tot plegat, i arribant al punt de partida en el capítol «Les matemàtiques del poeta», aquesta recerca a través de la filoso-

fia kantiana reflecteix la reflexió de Machado sobre la crisi de la raó per arribar a un coneixement cert com el que poden proporcionar la ciència i la tècnica des del vessant d'una raó pura i una seguretat moral com la que havia sostingut correlativament la democràcia liberal. En diàleg amb Heidegger, Husserl o Ortega y Gasset, Sánchez descriu aquesta situació de crítica de la modernitat en un país que no s'havia incorporat sinó d'una manera feble a *aquesta* modernitat, simbolitzada per Descartes i Galileu, subratllant que n'hi ha una altra, de modernitat, que seria la pròpiament espanyola: la de Cervantes i Velázquez (cfr. pàg. 289).

L'heterogeneïtat de l'ésser, finalment, serveix com la clau ontològica i gnoseològica que recapitula aquest «pensar poètic» de Machado. Sánchez hi sintetitza totes les vies exposades amb anterioritat. L'alteritat de l'ésser faria impossible conèixer-lo, tot i que el nostre autor infereix que la impossibilitat de coneixement en qüestiona igualment la realitat com a expressada en qualsevol veritat. En l'itinerari que descriu torna a insistir que entre *Los Complementarios* i el *Cancionero apócrifo* d'Abel Martín el temps i l'espai passen de ser considerats categories objectivadores a límits d'objectivació. Les diferències entre Mairena i Martín accentuen la problemàtica fenomenològica de la immanència, la qual permet descobrir al poeta que les coses es presenten com a *altres*. «Heterogeneïtat de l'ésser» i «paraula en el temps» es copertanyerien, atès que la primera «podria definir-se com el caràcter de l'ésser descobert gràcies a la supressió dels principis d'identitat i de contradicció, els quals, com vels, amagaven

el veritable aspecte del real, i gràcies així mateix a la substitució d'una lògica basada en aquests principis per una nova lògica temporal» (pàg. 332).

D'aquesta manera conclou el llibre ressaltant la remarca que hem fet en aquestes pàgines que el kantisme de Machado acaba posant Kant en qüestió, en la mesura que les coses mai no es presenten com són, si és que no són de una altra manera que com a creences, ficcions o possibilitats. Al capdavant, la recerca poètica de Machado pretén mostrar que «l'experiència de la mirada que contempla l'heterogeneïtat de l'ésser en la transparència és l'experiència de l'acceptació de la limitació que fa possible que siguem» (pàg. 351).

Antonio Machado y Kant aporta una sòlida mirada de detall a una via d'investigació clàssica en els estudis sobre l'autor del *Cancionero apócrifo*. Procura mostrar amb el màxim rigor no tan sols les influències, sinó sobretot la manera original de llegir filosofia que exerceix un poeta quan està alhora creant. En ocasions, mogut per l'afany de claredat conceptual, algunes pàgines s'allarguen en l'exposició dels textos que serveixen de fonts o de contrast i que cal agrair que es facin servir en la llengua original. En conjunt, aquest llibre ofereix una interpretació personal i fonamentada que Juan Antonio Sánchez proposa també com a invitació al debat intel·lectual en el món de la hispanística, a fi de copsar l'abast de l'impacte de la filosofia moderna en la literatura espanyola.

Armando PEGO PUIGBÓ

Research Group on Smart Society,
La Salle – Universitat Ramon Llull

Agustín Moreno Fernández,
Vida, orfandad y misterio.
Invitación filosófica
pospandémica.

El Ejido: Círculo Rojo, 2020, 120 pàg.

La situació del tot inesperada provocada per la pandèmia de Covid-19 ha marcat profundament la nostra vida, i les seves repercussions obren un escenari a mitjà termini encara imprevisible. Podria aquesta circumstància renovar avui l'interès per la filosofia? En efecte, la vocació filosòfica ha nascut, en no poques ocasions, no tan sols de l'oci (*otium*), sinó també de la crisi política, social o espiritual. Ambdós naixements de la filosofia conviuen ja en l'Antiguitat: la filosofia grega neix de la contemplació meravellada del cosmos, però també, en Plató, de la crisi política, cultural i espiritual que va portar a condemnar a mort, a la ciutat d'Atenes, el més just dels homes. El segle XX, marcat a Occident per crisis econòmiques, per revolucions polítiques i per les dues grans guerres, ha estat també paradoxalment un dels més fecunds per a la filosofia. Des de les trinxeres, des del sofriment dels innocents, quan tot sembla perdut, es planteja amb més força la pregunta per allò humà i pel seu sentit. El llibre que presentem, publicat el mes de setembre de 2020, veu també en les circumstàncies actuals, ja en ple segle XXI, la possibilitat d'una renovació de l'interès per la filosofia, per la definició d'un humanisme obert als esdeveniments crucials de la nostra existència, i per la recerca de sentit a la qual apunten els nostres anhels més profunds.

L'autor, el Dr. Agustín Moreno Fernández, és actualment professor a la Universi-

tat de Granada i ho ha estat també a la Universitat Loyola Andalusia, així com, prèviament, en diversos instituts públics, com a funcionari del cos de professors d'Educació Secundària. La seva recerca i les seves publicacions s'han centrat fins ara, fonamentalment, en l'obra de René Girard. La influència d'aquest gran i polifacètic pensador, que Agustín Moreno coneix molt bé, es deixa entreveure en algunes pàgines del llibre, especialment quan aborda la qüestió del desig humà i en diverses ocasions en què al·ludeix, ja sigui directament o d'una forma més tangencial, a la importància dels nostres models i a la possibilitat d'emancipar-nos d'alguns patrons d'imitació que alienen la nostra llibertat. Amb tot, cal destacar igualment la gran empremta que han deixat en l'autor les reflexions d'Unamuno i d'Ortega y Gasset, amb els quals dialoga al llarg de tota l'obra, així com també d'alguns altres pensadors contemporanis, entre els quals sobresurt, per exemple, el filòsof i sociòleg francès Edgar Morin.

Els diversos escrits que conformen aquest llibre graviten al voltant d'una intuïció central: la proposta d'un *humanisme del misteri*. L'autor, com escriu a la presentació, ha volgut afrontar «el misterio de la vida y el misterio de lo humano y de su condición huérfana. O, al menos, haber servido de cauce para acoger planteamientos, pensamientos e ideas de quienes lo hicieron y cuya síntesis y mixtura hemos osado bautizar, en tanto que una antropología filosófica o su horizonte, como un humanismo del misterio»; «[...] lo queremos o no, entre la alegría y el llanto, el trabajo y el descanso, la fiesta y el tedio, de la cuna al

ataúd, incluso sin saberlo, nos hallamos huérfanos de plenitud y atravesados por el misterio» (pàg. 14-15). Com bé remarca Marino Pérez Álvarez, catedràtic de Psicologia de la Universitat d'Oviedo i autor del pròleg, «en una época que se declara poshumana, alardea de la posverdad, algoritmiza la vida y trivializa la felicidad, el humanismo aquí sostenido es fundamental» (pàg. 18).

Vida, orfandad y misterio s'estructura en dues parts. El pòrtic que les precedeix esbossa ja algunes vies per a una filosofia postpandèmica que reconeix com a experiència central de l'ésser humà la seva orfandat de plenitud. La primera part, *Hacia un humanismo del misterio*, desenvoluparà les intuïcions formulades embrionàriament per l'autor en una comunicació de 2017. La segona, *Escritos sobre el deseo, el amor, la muerte, el sentido y el tiempo*, recull una selecció d'articles —en ocasions revisats, modificats o ampliat— publicats originalment entre 2009 i 2020 en el periòdic *Ideal, Diario Regional de Andalucía*. Malgrat l'interès acadèmic dels temes que tracta, el llibre és de caire assagístic, entenedor i de lectura àgil, i s'adreça, per tant, a un públic molt ampli.

En la primera part, el Dr. Agustín Moreno proposa «una incipiente reflexión, balbuciente y humilde, pero llena de apetito, bravura e ilusión para pensar, para desarrollar por escrito quizás inéditamente y en lengua castellana, aquello que pueda ser un humanismo interrogante o en negativo. Un ensayo sobre el ser humano que se descubre a sí mismo en sus interrogaciones sobre el mundo y que debiera hacer bandera común de ello antes de enarbolar cual-

quier otra bandera. Una filosofía antropológica o una antropología filosófica que hemos dado en llamar humanismo del misterio» (pàg. 31).

En aquest sentit, reconsiderarà primerament per separat alguns tòpics i trets característics de les nocions d'humanisme i de misteri, respectivament, i conclourà amb una proposta d'humanisme del misteri, considerant les seves possibles implicacions filosòfiques, cognoscitives i vitals. Moreno ens proposa atrevir-nos a afrontar l'enigma de l'existència humana vivint de cara al misteri. De fet, segons l'autor, l'humanisme primordial, anterior a qualsevol altra formulació positiva d'humanisme, pren com a element central i universal a tot ésser humà la vida mateixa com a misteri inaccessible al qual paradoxalment ens acostem. Aquest humanisme proposaria compartir «antes el cuestionamiento que la respuesta, antes el interrogante que la solución, antes el enigma que la resolución, viviendo no de espaldas a la conciencia del no saber, sino de frente al misterio que ignoramos pero que también nos sabemos y al que pertenecemos» (pàg. 43); «Vivir de frente al misterio es vivir nuestra humanidad interrogante e interrogada por lo real y por el mal en plural. Es estar en la realidad, en el cruce de caminos donde se busca permanentemente la verdad, pero también el bien, la belleza, el amor, la amistad» (pàg. 46).

Tot i que l'autor no hi fa referència dins del seu llibre, i salvant algunes possibles distàncies, la seva proposta podria tal volta dialogar bé, per la temàtica i l'orientació, amb l'enfocament de la fenomenologia existencialista de Gabriel Marcel, que s'aproxima tant al «misteri» de l'ésser, més

enllà de l'àmbit del «problema», com a algunes experiències humanes fonamentals, com ho són per a Marcel l'amor, l'esperança i la fidelitat, que obren l'*homo viator* a un sentit enmig del drama de l'existència.

Tot seguit, en la segona part del seu llibre, Agustín Moreno s'endinsa en algunes experiències i esdeveniments que configuren l'existència humana: el desig, l'amor, la mort, el sentit i el temps. La seva aproximació és, en un cert sentit, descriptiva i fenomenològica, tot proposant alhora una interpretació d'aquestes experiències fonamentals a partir de les claus que li aporten pensadors com el mateix René Girard.

D'una banda, l'anàlisi del desig ens mostra que som éssers imitatius. La publicitat actual ens ven no tan sols objectes que satisfacen els nostres anhels, sinó, principalment, models metafísics, «se nos vende la respuesta a quiénes queremos ser», «falsos modelos de autosuficiencia que idolatramos» (pàg. 51). El nostre desig, com ens ensenyà Girard, passa per la imitació del desig dels altres. Amb tot, desatenent en quina mesura estem també configurats socioculturalment, passem massa per alt aquesta dimensió crucial de la nostra existència: «Nuestra sociedad, tan preocupada, muchas veces con acierto, por explicar nuestros problemas y trastornos conforme a criterios científicos, genéticos, psicológicos, puede que obvie su dimensión sociocultural y, por ende, su propia responsabilidad; su contextualización en la historia de la configuración de los deseos, que nos resultan tan íntimos y subjetivos que no vemos que han sido modelados socioculturalmente y están expuestos al influjo de los otros» (pàg. 55-56).

Pel que fa a l'amor, Agustín Moreno ens proposa anar més enllà d'una versió supèrflua potser avui malauradament predominant, que es creu autèntica i lliure deixant-se endur per l'immediat. Tot defugint l'amor condicionat per filtres o models aliens, podrem «descubrirnos, también mutuamente, como el misterio que somos para cada uno de nosotros. Reconocernos respetuosamente en el misterio de dos personas cuya evolución no se detiene, que se aman en su fragilidad y en sus preguntas; que se caen y se levantan, compartiendo una felicidad y unos proyectos discernidos por la propia voluntad de ambos» (pàg. 65). L'amor cal pensar-lo, finalment, no pas com una possessió o una fusió, sinó com una donació d'un mateix (cfr. pàg. 68).

La mort, per la seva banda, malgrat l'ocultació i l'edulcoració que pateix en el panorama actual, es revela igualment com una realitat íntima que vivim amb el més gran dels respectes. I les preguntes que suscita a la nostra fràgil realitat cal prendre-les seriosament, obrint-nos a la possibilitat d'un sentit. Per pensar autènticament, cal anar més enllà no tan sols dels estereotips antics, sinó també dels postmoderns: «Parece, después de todo, que el opio del pueblo no solo ha sido susceptible de ser quemado en los incensarios. Han proliferado y proliferan turiferarios secularizados y postmodernos, ofertando alienantes cultos a nuevos dioses» (pàg. 82).

La pregunta «què és l'home?» o «qui soc jo?» resorgeix també inevitablement com a expressió nuclear de la recerca del sentit de la nostra existència. Vivim donant sentit a les nostres vides, responnent conscientment o inconscient a qui som. Vivim escollint,

lliurement o per mitjà de la mediació inconscient de falsos ídols, com vivim, amb qui vivim o on vivim. Per a Agustín Moreno, l'escolta, la veu i la paraula, així com la lògica del do gratuït, que escapa a qualsevol càlcul, poden ser una obertura al sentit en l'horitzó d'un humanisme del misteri.

Per últim, la pregunta pel temps, que ja havia formulat magistralment sant Agustí en les seves *Confessions*, continua configurant també la nostra vida humana. Els ritus i símbols que posen ordre al temps continuen sent significatius. Cada vigília de Cap d'Any, per exemple, ens confrontem a la paradoxa de la conjunció d'un temps circular, que retorna any rere any, i un temps lineal, que avança irreversible (cfr. pàg. 99). «Seguimos dando importancia a los ritos y a su eficacia simbólica» (pàg. 100); «Los ritos siguen ayudándonos a los seres humanos a dotar de mayor sentido a la realidad en la que vivimos. [...] Su orden, su ritmo, su costumbre, sus reglas, su inveterada repetición social ordenan nuestro mundo de monos desnudos, sembrado de preguntas, incertidumbres, enigmas y misterios para los que no tenemos respuestas últimas y definitivas» (pàg. 103).

En el decurs de les pàgines del seu llibre, Agustín Moreno ens convida, en definitiva, a replantejar-nos la nostra orientació existencial per poder pensar-la i viure-la en profunditat, tot considerant atentament, des de l'horitzó d'un humanisme del misteri, aquelles experiències que marquen decisivament la nostra vida. Tot sovint, en les circumstàncies actuals, l'existència humana no assumeix radicalment la seva responsabilitat i la seva llibertat respecte d'aquestes experiències fonamentals, alienada per

la imitació de models inadequats, que proliferen com mai en la publicitat i en els mitjans del nostre temps. Amb tot, com l'autor deixa entreveure en el tancament del llibre, el temps de pandèmia ens pot fer reconsiderar aquestes experiències, tot conduint-nos a la imitació d'aquell qui és tal volta l'únic model que ens deslliura dels cercles de desig mundans: «[...] en ocasiones terribles e inciertas como las vividas, y hasta sin pensarlo o invocarle, no pocos le han emulado. Con entrañas de misericordia, amando y ayudando hasta el extremo. O, ya desahuciados, en la soledad de una cama hospitalaria o residencial, con sen-tencia de muerte, alumbrando con cirios de miedos y anhelos, y preguntas sin respuestas, una última profesión de fe» (pàg. 113).

Joan CABÓ RODRÍGUEZ

Research Group on Smart Society,
La Salle – Universitat Ramon Llull

Karl Reinhardt,
Los mitos de Platón.

Barcelona: Herder, 2021, 160 pàg.

El 2021 ens vam trobar amb l'esplèndida sorpresa de la publicació de la traducció espanyola d'aquest clàssic de la literatura sobre Plató. Es tracta d'un llibret magistral: la seva primera edició original és de l'any 1927 i respon a molts dels tòpics de la gran creació artística i intel·lectual del període d'entreguerres a Alemanya. Alguna cosa n'albirarem més endavant. Ara i per començar, només cal rendir-se a la genial singularitat d'un opuscle que, fins i tot allà on

segurament resulta unilateral, és profund i il·luminador. La traducció, a més a més, és bona, i, l'edició, còmoda i elegant.

Karl Reinhardt neix el 14 de febrer de 1886 a Detmold, una ciutat situada al nord-est de l'actual Estat federat del *Nordrhein-Westfalen* (Renània del Nord-Westfàlia). Fill d'un mestre i reformador pedagògic, i net d'un important empresari, farà els seus primers estudis al centre dirigit pel seu pare. El 1905 comença Filologia Clàssica a Bonn, amb mestres com Franz Bücheler i Albert Gideon Brinckmann, i la continua i l'acaba a la Universitat Frederic-Guillem de Berlín. Allà va redactar i defensar l'any 1910 la seva tesi llatina sobre l'al·legoresi homèrica, *De graecorum theologia*, dirigida pel famós Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf (1848-1931). Reinhardt havia rebut abans, però, la influència de Hermann Usener, professor de son pare, així com, per una o altra via, la de Nietzsche i els seus amics Paul Deussen i Erwin Rohde.

Es mouria des de ben aviat en l'esfera del cercle de Stefan George: són notables el nombre i la qualitat de les monografies platoniques sorgides dins d'aquest grup reunit al voltant del singular poeta, de la ploma d'autors tan erudits com enduts d'un entusiasme líric i místic farcit d'elements nacionalistes, vitalistes i irracionalistes, publicades totes elles abans de la mort del seu líder carismàtic l'any 1933: Heinrich Friedemann (*Platon. Seine Gestalt*, 1914), Edgar Salin (*Platon und die griechische Utopie*, 1921), Heinrich Barth (*Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921), Kurt Singer (*Platon, der Gründer*, 1927), Karl Reinhardt (*Platons Mythen*, 1927) i Paul Friedländer (*Platon*, I, 1928; II, 1930). Dins

del cercle, força membres del qual eren d'ascendència jueva, destaquen altres grans noms com, per exemple, Ernst Bertram (autor d'una original monografia primerenca sobre Nietzsche), Max Kommerell (un dels germanistes més importants del segle), Ernst Kantorowicz (historiador i medievalista destacadíssim, i autor, per exemple, de l'extraordinari *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, 1957), Norbert von Hellingrath (primer gran editor de Hölderlin, mort a les trinxeres de la Gran Guerra i venerat per Heidegger i gran part de la seva generació) i Claus Schenk Graf von Stauffenberg (el principal responsable de l'atemptat contra Hitler del 20 de juliol de 1944).

Calia esmentar aquestes circumstàncies: el cercle George (*George-Kreis*) està envoltat de moltes llegendes i la seva història, sens dubte, conté la majoria de les ambigüitats del temps en què es va reunir (des de la darrera dècada del segle XIX fins la mort del poeta, ja indicada). És un símptoma de l'esperit de l'època, i cal tenir-ho present. La influència «formal» més important, però, ja l'hem assenyalada: Wilamowitz, un dels grans hel·lenistes entre els dos segles. El lector potser recordarà que Wilamowitz era, com Nietzsche, antic alumne de l'escola d'elit de Pforta, i que es va convertir en el crític principal d'*El naixement de la tragèdia*, respecte del qual va fer el paper de defensor de la filologia científica enfront de les vel·leitats filosòfiques i musicals, inspirades en Schopenhauer i Wagner, del sorprenent escrit nietzschia. Tanmateix, a Wilamowitz se'l considera un dels renovadors de la filologia clàssica del moment, i un dels primers debelladors

—a favor de la més estricta obediència a la historicitat científica— del model més «classicista», «apol·lini», de la Grècia antiga, dominant al llarg del període de màxima esplendor de les lletres i el pensament alemanys, des de finals del segle XVIII a mitjans del XIX. Els dos exalumnes de Pforta coincideixen, doncs, en l'allunyament de la Grècia solar, lluminosa i serena, del model anterior, però no extreuen la seva crítica del mateix fogar: mentre que l'un es nodreix de la deu que brolla del pessimisme i de l'art, l'altre ho fa de la idea d'objectivitat i de rigor intel·lectual d'un corrent epistemològic típicament decimonònic. Reinhardt es mourà entre ambdós pols, sense restar-ne equidistant. Després reveurem alguns aspectes de les respectives posicions d'aquests gegants de la ciència de l'antigor, en part de la mà de l'epiloguista de la nova edició alemanya del 2017 del llibre de Reinhardt, sobre la qual s'ha fet aquesta traducció.

Un cop finalitzada la seva etapa formativa, Reinhardt va treballar a les Universitats de Bonn, Marburg i Hamburg, abans de ser cridat l'any 1923 a la Universitat Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt del Main. Allà va ensenyar la seva disciplina fins al 1951, amb l'excepció dels anys 1942-1945, que se'ls va passar a la Universitat de Leipzig. En el curs d'aquesta estada va ser nomenat membre ordinari de l'Acadèmia Saxona de les Ciències. Li foren concedits altres honors i reconeixements d'acadèmies científiques alemanyes i també va ser membre de la British Academy.

Un cop retirat, l'any 1952 la República Federal Alemanya li va concedir l'Ordre al Mèrit de les Ciències i les Arts, i el 1956 la

seva pròpia Universitat de Frankfurt el va convertir en doctor *honoris causa*. Va morir en aquesta ciutat el 9 de gener de 1958.

Karl Reinhardt és considerat un dels hel·lenistes més brillants del segle XX. El seu llibre sobre Sòfocles resulta indispensable fins i tot al nostre país, on Reinhardt ha estat molt escassament traduït: res en català i, en castellà, tot just el *Sòfocles* (1991, reed. 2010) i, ara, l'opuscle sobre els mites de Plató.

La importància de Reinhardt no es limita al camp dels estudis de l'antiguitat: també pesa en el pensament original i lliure d'autors tan dispars com Ernst Cassirer i Martin Heidegger. La monografia *Parmènides i la història de la filosofia grega*, de l'any 1916, va tenir un paper major en aquest fet. També, evidentment, l'escrit de 1927, la traducció del qual és objecte d'aquesta ressenya, o altres obres dedicades al pensament i la literatura en llengua grega, des d'Homer i Èsquil fins a Posidoni d'Apamea.

Amb posterioritat a la seva mort, es van publicar tres reculls dels seus escrits sobre Homer, la poesia, la filosofia i l'«escriptura històrica» (*Geschichtsschreibung*), que contenen textos de menes força diverses i sempre d'alt nivell i qualitat. Els seus títols principals, per a qui vulgui cercar-los, són: *Tradition und Geist* (1960), *Vermächtnis der Antike* (1960, 1966) i *Die Ilias und ihr Dichter* (1961).

Pel que fa al nostre text, cal subratllar el que ja hem dit: l'edició espanyola de Herder s'ha fet sobre la reedició alemanya del 2017, apareguda a Vittorio Klostermann de Frankfurt. Inclou el llibret platònic de Reinhardt més un epíleg de l'editor ale-

many, Arbogast Schmitt, que situa l'escrit i el seu escriptor en unes poques pàgines força útils. Recomanem una primera lectura d'aquest epíleg abans d'atansar-se a Reinhardt, i una segona després de fer-ho. En endavant, ens guiarem per les nostres pròpies impressions, sense renunciar a les suggeridores anotacions d'A. Schmitt.

Els mites de Plató no és una introducció al pensament de Plató, ni tan sols a la qüestió del mite en l'obra del gran atenenc. Les seves petites dimensions poden enganyar. I també pot fer-ho el seu estil: de gran riquesa literària, al lector li fa la impressió —tal com indica Schmitt— que Reinhardt es limita, però, a parafrasejar els textos platònics tot repetint-los sense afegir-hi res de collita pròpia. No és així: el que passa és que, finalment, i en una mesura superior al que sol succeir amb altres obres i autors, la «veritat» del text no es concentra de manera específica en cap frase concreta o en cap paràgraf determinat, sinó que batega en tot el discurs.

L'escrit de Reinhardt no és l'habitual d'un filòsof acadèmic sobre algun dels pensadors de la història, sinó el d'un literat-pensador del segle XX, indubtablement genial, sobre una meditació que ha encunyat tota la història d'Occident. Reinhardt viu en la tradició i les obres de Plató com a casa seva. L'assumpte, doncs, no va de premisses, deduccions, tesis i conclusions, sinó d'una atmosfera impressionant desplegada al llarg de catorze desenes de pàgines i de mots assenyalats tant pel seu significat com, encara més, per la seva força expressiva. Els mites de Plató, al capdavall, no podien ser dilucidats a través d'un *logos* a l'ús. I és per això que, enllà de l'exactitud del

detall, l'aproximació de Reinhardt és més *interior* a Plató que moltes de les obres d'erudició més exhaustiva i de conceptualització més acurada.

El minúscul pròleg d'un paràgraf (més una nota) que precedeix els set capítols (no numerats) del llibre ho diu amb tota la senzillesa: «en Plató sempre acaba quedant una bona porció d'incomprensió». Val a dir: ni pensar-s'ho de creure haver explicat del tot alguna cosa. «Les explicacions completes només són completes cap a l'interior de si mateixes: millor ni preguntar quant va quedar fora, en Plató». *L'apofatisme* del poeta desborda l'imperatiu d'intel·ligibilitat incondicional propi de l'intel·lecte servil de la filosofia escolar, i s'apropa als llocs inaccessibles de la intel·ligència superior del gran pensador. És en aquest sentit que Reinhardt, membre del *George-Kreis*, resulta inevitablement més inspirador —també més difícil de llegir— que la major part de les monografies científiques acostumades.

Com ja hem apuntat, Wilamowitz representava el criticisme històric que va acabar amb la bella, però ingènua, visió de Grècia del classicisme alemany. Sense renunciar al rigor històric, Reinhardt aspira, no pas a recuperar la Grècia lluminosa i serena del període anterior, però sí a superar les estretors d'un historicisme que, a la seva manera, també corre el risc de traïr la multiplicitat d'aspectes del seu objecte. És, en això, un nietzschia i un «georgià», i reproduceix en l'àmbit de la filologia clàssica una polèmica que també s'allarga, durant el segle XIX, dins d'un altre terreny d'incalculables conseqüències culturals i espirituals: l'exegesi bíblica. Les connexions

d'ambdues problemàtiques són òbvies per a qui coneix el període, l'ascendència dels autors i alguns dels motius de la «genealogia» de les seves obres. Com que no podem continuar per aquí, recomanem simplement llegir Nietzsche i Heidegger amb perspectives una mica menys limitades que les de l'academicisme estret i els prejudicis «moderns» habituals, i repassar, entre d'altres, tot el que algú tan conscient de la seva herència grecoromana, cristiana i alemanya com Ratzinger va escriure sobre el tema des dels anys 60 del segle XX gairebé fins a la seva mort. Valguin aquestes paraules com un homenatge a la saviesa del teòleg i el pastor.

Reinhardt tenia consciència del que suposava l'esforç hermenèutic que requeria amb la seva proposta metòdica: ni prescindir de la història científica i objectiva ni convertir-la en l'art interpretativa per antonomàsia; ni una Grècia merament «romànica» ni la Grècia descomposta a la taula d'autòpsies de la crítica. Cap d'aquestes no és la real. La resta del llibret sobre els mites de Plató s'explica a partir d'aquest principi, mai expressat, però present arreu del text i de la seva estratègia —de vegades una mica marejant— de comentari de la lletra platònica.

Els set capítols es distribueixen en un primer bloc de dos sobre el context de l'època, un segon bloc de quatre sobre mites platònics particulars i un assaig de tancament titulat «Mite i Idea» en què les remarques disperses en els anteriors conflueixen en una meditació conclusiva general.

Els dos inicials sobre «L'època» i «La societat» situen històricament, en línia amb

l'ideal metòdic de Wilamowitz, la recerca platònica d'un mite filosòfic, que dona per suposada la mort del mite grec tradicional. «La conquesta del mite, en Plató, és la reconquesta dels dominis perduts dels seus avantpassats». Aquesta és la primera frase del primer capítol.

En una síntesi brevíssima: els sofistes i Sòcrates, encara que sigui amb accents diferents, representen un cert estadi d'un mateix procés secularitzador: la creença en el poder de la *techné* i de l'*episteme* per a la creació de la persona ideal. Amb altres mots: la policroma realitat de la tradició resta indefensa davant la força de l'enteniement il·lustrat i de l'artifici. El resultat havia de comportar la «des-organització» de tot allò que fins aleshores era subjecte d'un creixement orgànic: estat, món, déus, mite.

Plató roman en l'estela d'aquest plantejament, oposant-se-li des de dins. En el seu pensament i en la seva obra afronta la crisi de tot un univers de discurs: la destrucció de la imatge que es tenia del món natural, de la vida dels homes en la comunitat política i del culte i les històries dels déus. Però sense intentar l'impossible: tornar enrere. La reconquesta del mite es produeix, en Plató, com a mite nou de l'ànima, val a dir, per l'única via que esqueia a un món que havia esdevingut més «interior».

Els mites platònics que Reinhardt repren en els quatre capítols centrals no fan cap altra cosa que realitzar de manera concreta el que s'esbossava de forma històrica general en els dos primers i el que es tematitza més intel·lectualment en l'assaig conclusiu: allò que la reflexió crítica ha perdut, es recupera reconduint l'ànima a totes les coses i totes les coses a l'ànima. Natura,

ciutat i déus reneixen en l'ànima, transfigurats, com a al·legoria exterior de l'ésser invisible i interior. El mite, diu l'editor alemany, seria al·legoria i còpia de l'ànima de l'ésser humà formada per la contemplació de les Idees transcendents. La racionalitat tècnica que descompon les substàncies orgàniques només pot eludir els seus efectes deleteris per mitjà d'una raó superior conformada en la visió de la realitat supraceleste. No hi ha marxa enrere, com ja hem dit, vers el món extern del mite arcaic, sinó salt endavant vers una intel·ligibilitat que reposa en si mateixa i que configura l'ànima per tal que tot ressoni en ella. L'ànima vibrant arreu i tot vibrant dins de l'ànima: vet aquí el regne amagat en què, segons Reinhardt, es desplega el mite platònic; sense ell, sense el mite, l'ànima mateixa tampoc no es desplegaria i, amb l'ànima —perquè són el mateix—, moririen igualment i definitiva el món natural i el món polític dels homes.

Carles LLINÀS PUENTE
Research Group on Smart Society,
La Salle – Universitat Ramon Llull

**Armando Pego Puigbó,
*Poética del monasterio.***

Madrid: Ediciones Encuentro, 2022,
272 pàg.

Sobre el rerefons de la caiguda de l'alta cultura humanista, tal com va desenvolupar a *Trilogía güelfa* (Sevilla, 2014-2016), i de la reivindicació d'un «espai» fora dels «llocs comuns» dels nostres dies que neutralitzen la gramàtica com a garantia divina per rebre el sentit profund de la vida hu-

mana a *El peregrino absoluto* (Sevilla, 2020), Armando Pego Puigbó (1970), professor a La Salle – Universitat Ramon Llull, publica ara *Poética del monasterio* com un assaig d'un nou pensar. No és un intent menor.

Des del segle passat hi ha un intent constant de cercar una nova forma de pensar que permeti a la filosofia ressorgir de l'atzucac al qual la Modernitat l'ha conduït. De Husserl a Heidegger, de Rosenzweig a Levinas, de Zubiri a Michel Henry, hi ha la necessitat d'un nou pensar que pensi allò que el concepte no reté, aquella Vida que la raó autònoma i crítica no escolta i acaba oblidant. Per obrir-se a pensar aquesta Vida que precedeix i depassa el concepte, per rebre en el nostre interior aquest excendent de sentit que la raó analítica no tolera ni entreveu, per poder argumentar, en definitiva, el sentit de la pròpia existència, Armando Pego proposa recuperar el sentit de l'exercici espiritual de la lectura. Es pensa tal com es llegeix; d'aquí la necessitat d'una *conversio* gramatical que renovi l'acte de l'escriptura i permeti escoltar en la paraula un significat encara original, capaç de teixir el sentit de les nostres vides i de pensar la realitat tal i com se'ns dona, en la seva amplada, alçada i profunditat. Una poètica com a *lectio divina* d'allò real.

Per tal de realitzar aquesta *conversio*, Armando Pego suggereix un 'lloc', el monestir, i un 'temps', la litúrgia de les hores. Des d'aquest 'espai' i amb aquest 'ritme' monàstic assaja una poètica que, constatant el nostre estat de Caiguda —palès entre moltes altres coses en la caiguda d'un coneixement directe a un coneixement indirecte que necessita de signes com les paraules—, pugui reconèixer el poder de la Redempció

que continua obrant la paraula, en la fragilitat i precarietat de la qual s'inscriu una bestreta de l'ésser *que ens manca*, una anticipació de la terra nova i del cel nou que s'espera quan s'experimenta aquest món com un exili.

Aquesta *poètica* d'Armando Pego és un intent de continuïtat en els nostres dies de la *grammatica* que generava la cultura del monestir, que va tenir el moment d'esplendor en el segle XII. Si Gaston Bachelard, a *La poètica de l'espai*, cercava en la fenomenologia una alternativa al pensament racionalista de la Modernitat, Armando Pego s'insereix en el corrent monàstic —pràcticament oblidat durant la Modernitat— per pensar allò que la raó moderna oblida i per guarir les ferides que aquest oblit causa.

D'una banda, a la *Poètica del monasterio* es reviu les tensions acalorades del segle XII entre el pensament monàstic i l'escolar, no pas com un record de les polèmiques passades sinó com una actualització en les problemàtiques o crisis del nostre temps, derivades de la destrucció de l'ordre tradicional que la Modernitat ha realitzat amb la seva fúria paròdica contra l'Absolut Real. Les crítiques que podia fer un autor monàstic del segle XII contra la manera de procedir de les escoles urbanes són actualitzades per Armando Pego contra els nous mètodes pedagògics i les lleis educatives, que estan acabant, segons el nostre autor, amb els darrers vestigis de la civilització occidental. O, com denunciava Bernat de Claravall contra les *escoles* que cercant el rigor i la claredat oblidaven la veritat i omplien aquest buit amb el fum de la verbositat, Armando Pego lamenta l'actual estat *en fuga* de l'escola, convertida en un parc

d'atraccions, assetjada per les innovacions tecnològiques, per un desarrelament de la memòria que no sigui l'oficial i per un culte narcisista a l'ensenyança col·laborativa. Però Armando Pego no tan sols denuncia la ferida que ha causat la Modernitat en la figura del mestre, també lamenta i exposa la crisi que experimenten en els nostres dies les figures del pare i la del monjo. Tres figures fonamentals de la Tradició cristiana i de l'imaginari d'Occident, que desenvolupen al voltant seu tres espais, l'Escola, la Família i l'Església, i que haurien estat assetjats i noquejats per una Modernitat que continua operativa en la dissolució de tot substrat religiós, sobre el qual descansen aquestes tres institucions. Armando Pego és un *recusant* —com s'anomenava als catòlics anglesos del període isabelí— que no vol plegar-se a les imposicions de la nova jerarquia política i cultural que, amb les seves lleis i reduccions estadístiques de la realitat, degraden el Misteri i alienen l'home. Una *poètica* com a denúncia profètica.

Però, d'altra banda, i assumint ser arraconat en els deserts del nostre món, tal com va fer la raó moderna amb el pensament monàstic, Armando Pego, com un saurí que cerca corrents d'aigua amagats, troba en la Modernitat mateixa un rierol marginal d'humanistes, literats i místics, que mantingueren viu el corrent monàstic i la seva forma de procedir intel·lectual i literària. Hereu d'aquesta tradició, veu una alternativa a explorar per respondre a l'actual crisi que pateixen les tres figures esmentades anteriorment: el pare, el mestre i el monjo. I, com Bernat de Claravall en el segle XII, proposa per combatre avui aquesta crisi la necessitat de recuperar el sentit de

l'exercici espiritual de la lectura. Una *lectio divina* que faciliti una *poètica* capaç d'enllaçar les tradicions —Athenes, Roma i Jerusalem— que han afaïçonat la cultura occidental, el seu imaginari, el sentit de l'existència, l'espera confiada d'un futur. Una tasca àrdua i exigent per als nostres dies, que no és suficient dur-la a terme individualment; cal, considera Armando Pego, restablir el tapís comunitari de la lectura, en què es facin presents tots aquells que han acompanyat a través de la història de la nostra cultura el *present* des del qual podem llegir i comprendre. I aquesta forma de llegir comunitària és la pròpia del monestir, des del qual s'abasta i es té cura de les tres dimensions de la *casa* cristiana ferides per una Modernitat no ponderada per la raó monàstica: la llar, l'escola i la cel·la. Des d'aquest renovat sentit espiritual de l'acte de l'escriptura, Armando Pego anhela que aquests tres espais siguin refundats.

Aquest sentit renovat de l'acte de l'escriptura, que permeti teixir la trama de les nostres vides, passa per la recerca d'una forma literària i un ús de la raó. I en això també trobem en el llibre la tensió entre l'*escola* i el *monestir*. La fascinació per la *logica* en els ambients escolars, que la identificaven ja en el segle XII amb la filosofia, suscità una literatura més aviat impersonal, guiada per una raó que, sense encomanar-se a cap *auctoritas*, distingia analíticament per aclarir la *quaestio* que es debatia a les universitats, refiades d'assolir d'aquesta manera un saber que es reduïa a poder «dir» veritats universals i necessàries. Una *poètica del monestir* també és una tècnica, un conjunt de regles i de principis, és també un mètode, un camí que segueix també una lògica;

però aquesta tècnica i aquest mètode, igual que les regles i els principis que se'n deriven, no s'extreuen d'una raó moguda per la *quaestio* que aspira a determinar per endavant la realitat, sinó de l'experiència en què l'Esperit exposa la seva doctrina, no per desvetllar la *curiositas* sinó per revifar l'amor. La literatura monàstica brolla d'un amor a les lletres, suscitat per una vida de fe viscuda en el monestir, i cerca una manera gustosa d'entrar en la veritat, en l'amor de Déu. La literatura monàstica té un to personal i poètic, no subjectivista, sinó universal, vàlid per a tothom, però en la mesura que cadascú constitueix una persona única, procura una experiència personal, un moure l'*affectus* en l'acte de l'escriptura per reconèixer el poder de Redempció que s'obra en la paraula.

Aquests trets són els que podem trobar en la *poètica del monestir* d'Armando Pego. Com un monjo al cor, diu que s'apropa a l'escriptori com si s'hagués revestit amb la cogulla. L'escriptura esdevé un ofici sagrat, s'hi entra de puntetes, contenint la respiració, mogut pel desig i els sospirs del que ens manca. L'escriptura és pregària, i com la pregària, l'escriptura demana una ascesi rigorosa, un treball, un esforç que és un disposar-se a rebre més que no pas un exigir respostes, un reduir-se a la forma mínima que descobreixi en la paraula l'essència de l'ésser. Amb el seu estil literari, que anomena *stilnovisme claravallenc*, aspira a mesclar la renovació poètica del segle XIII (*Dolce stil novo*) amb la recerca cistercenca de la nuesa essencial de la veritat, l'amor a les lletres i el desig de Déu. Armando Pego és un home tocat i ferit per l'Etern, un *recusant* que denuncia tot el que enfosqueix

l'Etern i cerca les esclertes per on davalla la seva llum; d'aquí l'anhel d'una *simplicitas* en la seva estètica literària, a fi de descobrir o deixar brillar aquesta llum a través dels silencis d'entre les paraules, de cercar un ritme gramatical que permeti expressar el dinamisme encarnatori de l'Etern, de vetllar per una concavitat en l'articulació de les paraules que permeti rebre l'Únic necessari i el seu poder Redemptor. En cada lletra d'aquesta *poètica* hi batega una tensió escatològica que dona al llibre un caràcter profètic, suscitant al lector un estat interior de sortida, d'*exode*, de deixar un món que no és definitiu, d'assenyalar un *altre* lloc, i alhora de retorn, d'entrada al propi *almari*, per rebre una Vida que a fora s'escapa. Una *poètica* marcada per la gramàtica i l'escatologia.

En aquesta *poètica* no es rebutgen els mitjans racionals, Boeci conviu amb sant Benet, no és un *assalt a la raó* (Lukacs), però aquests mitjans tècnics i metòdics són depassats en l'obertura a Déu, són eixamplats per encabir la llum de la fe; i aquesta experiència de la suavitat de Déu suscita un entusiasme al cor que s'expressa no pas amb sil·logismes sinó en forma de poesia. En la seva *poètica*, Armando Pego no es deixa guiar per una raó que cerca un pla lineal o solucions generals i necessàries, sinó per una raó que ondula, sota el magisteri del Logos i els impulsos de l'Esperit, per les ferides i els anhels de l'ànima, que exposa i presenta entre sospirs i preguntes, passeja pels textos clàssics i bíblics, pensa citant-los, citant-los fa memòria, fent memòria s'eleva amb una llum nova que no preveia, entrant al cor dels autors, al cor de Déu, deixant entrar el lector al seu cor.

Amb aquesta raó ondulant dialoga, discrepa i s'abraça amb autors contemporanis, surt de les pròpies seguretats intel·lectuals i afectives, per tornar amb més profunditat a una Tradició que manté operativa en el present la solidaritat entre el passat i el futur, i quan acaba l'escriptura no és sinó un tornar a començar, no per una dinàmica provisional de la raó científica sinó per un desig que s'alça vers l'Absolut, l'únic que no té límit ni fi i fa de l'escriptura figura d'un *altre* trànsit. La *poètica* d'Armando Pego és un acte litúrgic, un fer memòria de l'acció de Déu que es realitza en les paraules, un Ofici al qual s'arriba per retornar-hi.

La *Poètica del monestir* és un exercici pràctic de la renovació del sentit espiritual de l'acte de l'escriptura. I aquesta forma de llegir-escriure cerca, com dèiem a l'inici d'aquesta ressenya, una nova forma de pensar que permeti assolir un saber capaç de traçar el sentit de les nostres vides. El lloc que suggereix Armando Pego per dur a terme aquesta renovació és el monestir. Però aquest monestir no és un lloc geogràfic solitari, sinó que és excavat entre els blancs de les pàgines del propi llibre. El llibre és el monestir en què el lector entra quan l'obre per llegir-lo, és l'espai simbòlic on l'autor li obre les portes i l'acull com a hoste, no per fer una visita turística, sinó per deixar-se transformar per una *poètica* que cerca Déu en cadascun dels espais del monestir-llibre. L'estructura del llibre-monestir es desplega seguint el ritme d'un ofici litúrgic. Però el llibre-monestir és construït per una *poètica* que apunta a un *altre* lloc, no és un lloc per quedar-s'hi. Per a Armando Pego el monestir no és una arca-refugi per protegir-se de les aigües encres-

pades de la Modernitat, com podria ser la visió de Rod Dreher compartida pels donatistes del segle IV; per a ell el monestir és l'hort, el claustre, el cor, el lloc de pregària i de treball, obert i enmig dels deserts actuals, el monestir és un lloc de trànsit entre les realitats d'aquest món i la vida definitiva de la Jerusalem celestial, és un lloc per peregrinar-hi.

Però l'escriptura d'aquesta poètica, que impulsa el dinamisme d'aquest pelegrinatge, també és una font de coneixement. Investiga tant la realitat per la qual es transita (gramàtica) com la realitat que anhela (escatologia) mitjançant una forma que li és donada a partir de l'experiència que intenta descriure. No és un coneixement el que

proporciona aquesta poètica que vulgui apropiarse d'un objecte dissolent-hi les identitats dels qui coneixen, com és el propi de la Modernitat, «al contrario, mediante él el autor y sus lectores pueden también recorrer un itinerario de transformación que apunta a la mirada renovada de un saber diferente cuyo umbral el arte verdadero, la filosofía y la teología deberían ser capaces de ayudar también hoy a traspasar» (pàg. 253). *La poètica del monestir* com un assaig d'una nova (i no escindida) forma de pensar.

Rubén García Cruz
La Salle – Universitat Ramon Llull

LLIBRES REBUTS

Fernando Pérez Borbujo, *El principio de angustia*.

Barcelona: Herder, 2022, 352 pàg.

L'angúnia ha acompanyat sempre l'existència humana. Des de la Modernitat, aquest concepte es refereix habitualment a un estat d'enfonsament que procurem evitar. En un sentit contrari, aquesta obra hi efectua una aproximació psicològica i existencial que, en diàleg amb autors com ara Schelling, Kierkegaard, Freud, Heidegger o Sartre, intenta mostrar que l'angúnia constitueix l'afecte ontològic fonamental de la vida humana. Com a angúnia del naixement, de la llibertat i de la mort, en consonància amb les tres etapes de la vida humana, vol formular un veritable *principi d'esperança* per al nostre temps en crisi.

Nicole Piemonte i Shawn Abreu, *La muerte y el morir*.

Madrid: Cátedra, 2022, 172 pàg.

Des d'una posició interdisciplinària en la qual conflueixen l'ètica, la sociologia i els estudis biosanitaris, aquest llibre reflexiona sobre el tractament de la mort, l'agonia i les malalties inguaribles en la societat contemporània. Des de l'horitzó del sistema de salut nord-americà, els autors repassen la mort des de diversos angles, retent una especial atenció a les institucions mèdiques com ara grans hospitals o clíniques de cures pal·liatives, així com a tanatoris o empreses de serveis funeraris.

Jaume Navarro, *Ciencia-Religión y sus tradiciones inventadas*.

***Un recorrido historiográfico*.**

Madrid: Tecnos, 2022, 208 pàg.

La interrelació entre ciència, religió i nacionalisme que exposa la tesi central d'aquest llibre, a partir de la categoria de «tradicions inventades» d'Eric Hobsbawn, és el resultat d'una reflexió amb historiadors de la ciència d'arreu del món. S'hi analitzen l'origen i la consolidació d'alguns llocs comuns, com ara el del conflicte permanent entre ciència i religió, en les transformacions polítiques, culturals i socials del segle XIX, i també s'hi qüestiona la validesa de les categories de «ciència» i «religió».

Antonio Méndez Rubio, *La escucha actual*.

Madrid: Cátedra, 2022, 222 pàg.

Aquest llibre defensa l'acte de l'escolta com a pràctica creativa i crítica, poètica i política. Vol reivindicar la dimensió activa i participativa de l'escolta en la comunicació audio-

visual i, per descomptat, en l'experiència musical. La noció d'*oïda social* contribuiria a distingir els principals esquemes d'escolta en la cultura contemporània, molt especialment l'escolta massiva, l'escolta clàssica i les condicions de saturació que marquen el rumb sense rumb de la (no) escolta ambiental que posa en joc un element crucial per a la vida en comú.

Guillermo Gallardo, Alonso del Regueral i Luis Míguez, *Filosofía arcana. La historia de la filosofía oculta como no te la habían contado.*

Madrid: Oberón, 2023, 215 pàg.

La curiositat per l'arcà, la fantasia i la imaginació són elements essencials per a l'esperit filosòfic que s'atreveix a saber, segons els autors d'aquest llibre. D'aquesta manera, en les seves pàgines s'intenta descriure el recorregut d'una filosofia esotèrica, plena de secrets, misteris i enigmes que, al llarg de la història, des del xamanisme a les distòpies *ciberpunk*, passant per l'alquímia, han contribuït a eixamplar les fronteres de la ciència i de la filosofia acadèmica.

Manuel Heras-Escribano, Lorena Lobo Navas i Jesús Vega Encabo (coords.), *Affordances y ciencia cognitiva. Introducción, teoría y aplicaciones.*

Madrid: Tecnos, 2022, 360 pàg.

Les *affordances* són les oportunitats per a l'acció en els nostres entorns. És l'objecte de percepció més comú en la nostra quotidianitat: percebem els poms de les portes com a agafables i les escales com a escalables. Les ciències cognitives corporitzades i situades fan un ús cada vegada més gran d'aquesta categoria en les seves teories. No obstant això, en l'àmbit hispanoparlant no n'hi ha hagut cap obra de referència. Aquest volum vol omplir aquest buit per mitjà de diverses contribucions històriques, filosòfiques i d'aplicació al camp de la robòtica, l'art, la biologia o les ciències socials de les *affordances*.

Armando Zerolo, *Época de idiotas. Un ensayo sobre el límite de nuestro tiempo.*

Madrid: Ediciones Encuentro, 2022, 160 pàg.

L'autor es proposa en aquest llibre descriure una visió del nostre temps que, sense deixar de banda la crítica, obri un espai a allò possible, a tot el que estaria per venir. Prenent referències tant literàries com cinematogràfiques, presenta la manera com els «idiotes», els bocs expiatoris que assumeixen sobre si mateixos els mals del món, des del Quixot a Tere-

sa de Lisieux o Pasolini, han nascut per redimir-nos. Construeix així un assaig que té com a argument que romandre dins del límit ens permet conservar el que posseïm, alhora que ens deixem impregnar pel futur, ja que si hi ha esperança és perquè el límit seria el lloc de la trobada.

Charo Lacalle, *(In)dignidades mediáticas en la sociedad digital.*

Madrid: Cátedra, 2022, 166 pàg.

Aquest llibre examina el doble paper que juguen els mitjans de comunicació en la promoció de la dignitat humana o en la disseminació d'indignitats. Analitza alguns relats paradigmàtics, en què els mitjans despleguen tot el seu potencial: les informacions sobre els geriàtrics a l'inici de la pandèmia; els processos de resignificació del passat cultural; el sensacionalisme dels *reality shows* en la construcció social dels personatges femenins, i el repàs de les indignitats més recurrents de l'entorn digital.

Caitling Ring Carlson, *El discurso del odio.*

Madrid: Cátedra, 2022, 142 pàg.

El discurs de l'odi és abordat en aquest llibre tant des del punt de vista de les problemàtiques legals que planteja com des dels conflictes i els debats que suscita en la societat digital. S'hi analitzen dues de les seves dimensions més actuals: la seva creixent presència entre el jovent que participen d'entorns educatius i la seva complexa difusió a través de les xarxes socials i els mitjans de comunicació. Dedicava també un capítol a proposar idees, iniciatives i actituds que puguin contribuir a revertir-ne la propagació i els efectes negatius en la societat.

Mar Cabezas, *La infancia invisible. Cuestiones ético-políticas sobre los niños.*

Madrid: Tecnos, 2022, 232 pàg.

Aquest llibre neix amb un doble objectiu. D'una banda, pretén portar a la filosofia pràctica en castellà un tema fructífer en l'àmbit anglosaxó: la filosofia de la infància. D'altra banda, busca obrir debats ètics i polítics sobre l'estatus moral de la infància, els seus drets i conflictes i el seu paper en la societat actual. Les respostes que ofereix prenen un enfocament eticopolític, destacant la dificultat d'aplicar les teories clàssiques a un grup especialment vulnerable.

Francisco Revuelta i José Calvo Poyato (coords.), *Aprender y no olvidar. Reflexiones acerca de los desastres.*

Madrid: Tecnos, 2022, 320 pàg.

Aquesta obra col·lectiva es proposa aportar un seguit de reflexions sobre la necessitat de prendre mesures adients per tal d'evitar els desastres, quan sigui possible, o si més no per minimitzar-ne l'impacte. Des de disciplines diverses, com ara la biologia, l'economia, la física, la història, la medicina, el periodisme, la psicologia i la sociologia, els seus autors exposen amb un estil divulgatiu i rigorós què ens cal aprendre'n, dels desastres, i què no ens cal oblidar, per guanyar en eficàcia i eficiència a l'hora de prevenir-los, així com per mitigar-ne les conseqüències.

Chandra Livia Gandiani, *El silencio es algo vivo. El arte de la meditación.*

Barcelona: Ariel, 2022, 160 pàg.

Meditar no consisteix a crear un buit al nostre voltant, sinó a lligar dos mons: l'espiritual i el quotidià. Els gestos més ordinaris poden convertir-se en formes d'oració i en rituals que ens connecten amb nosaltres mateixos i amb el que ens succeeix. Aquest llibre pretén així demostrar que sembrar la meditació, com la poesia, aviva la consciència i reconeix que comprendre és aprendre a escoltar i esperar.

Benigno Pendás, *Biografía de la libertad (I). Renacimiento: nostalgia de la belleza.*

Madrid: Tecnos, 2022, 384 pàg.

Aquest llibre és el primer volum d'un projecte que té el propòsit de presentar les formes de la cultura europea des del punt de vista del poder polític i la llibertat individual. Dedicat al Renaixement, s'hi proposa una lectura del pensament polític en el context històric del sorgiment de l'Estat com a obra d'art, del concepte de sobirania, del contrast entre monarquies i repúbliques i de la Reforma protestant que posa en qüestió la unitat religiosa d'Europa. De la mà de Burkhardt, Huizinga i altres estudiosos, el lector podrà seguir els trets fonamentals del temps fundacional de la mentalitat moderna.

Juan Antonio Sánchez, *Antonio Machado y Kant.*

Madrid: Visor Libros, 2022, 372 pàg.

Aquest llibre fa un recorregut, des d'un plantejament historiogràfic i literari, pel pes de l'estudi de la filosofia moderna, profund però no sistemàtic, en l'obra del poeta Antonio

Machado. Sobre la base de *Los Complementarios*, l'autor hi revisa l'empremta de Bergson, Heidegger, Nietzsche i Schopenhauer, així com la de Hume i Leibnitz, a la llum del pensament de Kant. Aquesta recepció es pot resseguir en la poètica de la «paraula en el temps», en la creació dels apòcrifs, en el relativisme de Juan de Mairena, en el cor de la monadologia d'Abel Martín i fins i tot en la teoria mateixa de l'heterogeneïtat de l'ésser.

Ricardo Gil Soeiro, *Tratado da mão*.

Vila Nova da Famalicão: Edições Húmus, 2021, 436 pàg.

Aquest llibre, a mig camí entre l'assaig i la literatura, la reflexió filosòfica i l'aforisme, reuneix cinc volums que són atribuïts respectivament a diversos autors, com si fossin heterònims pessoans. L'autor, un dels poetes actuals més destacats de Portugal, es proposa explorar el que anomena una «poètica hàptica», del grec *haptikós* o relatiu al tacte. Les influències literàries i teòriques més disperses, de Walter Benjamin a Maurice Blanchot, de Franz Kafka a Clarice Lispector, sota la figura tutelar de Fernando Pessoa, presenten una relectura creativa de les tensions amagades d'una via amagada de la postmodernitat.

Joan Vergés Gifra (ed.), José María Valverde. *Pensament, poesia, llenguatge*.

Girona: Documenta Universitaria, 2022, 276 pàg.

La nova publicació de la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona recull les contribucions al Simposi Trias que es va celebrar a l'Ateneu Barcelonès el 2021 sobre la figura inoblidable, però amagada en el nostre panorama cultural actual, del catedràtic d'Estètica de la Universitat de Barcelona José María Valverde. Els diversos estudis giren al voltant de la seva tasca com a filòsof, poeta i traductor. El llibre intenta mostrar l'empremta que Valverde va deixar entre els seus contemporanis, i també vol donar l'oportunitat perquè les noves generacions d'historiadors de les idees facin una lectura crítica d'una obra marcada per l'atenció, fins i tot religiosa, per una teoria estètica i poètica al voltant de la paraula en totes les seves dimensions.

Armando Pego Puigbó, *Poética del monasterio*.

Madrid: Ediciones Encuentro, 2022, 266 pàg.

L'imaginari de la nostra societat i tres de les seves figures fonamentals —el pare, el mestre i el monjo— semblen haver entrat en crisi. La tradició espiritual que triomfa en la Modernitat conté una alternativa per explorar. Aquest llibre pretén resseguir-ne el fil secret. L'itinerari de formació que proposa la poètica d'un «monestir» es recolza en la pos-

sibilitat de garantir la transmissió de la vida i la creació, reflexionant sobre els espais fonamentals, socials i antropològics, que acullen les tres figures esmentades: la llar, l'escola i la cel·la. Reivindica així una pedagogia humanista fonamentada en la pervivència dels mites clàssics de la nostra cultura.

COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 24/2

Any 2022

Articles / Articles

- De la fenomenología de la percepción a la metafísica del quiasmo en Merleau-Ponty** 5
From the Phenomenology of the Perception to the Metaphysics of the Chiasm in Merleau-Ponty
Francisco García Portalo
- Des del confinament: Narcís, Dostoievski, Girard, Pessoa. L'autor i l'heroi** 27
From the lockdown: Narcissus, Dostoevsky, Girard, Pessoa. The author and the hero
Xavier Garcia-Duran Bayona
- La filosofía del límite de Eugenio Trías y el viaje a Oriente** 53
The Philosophy of the Limit of Eugenio Trías and the Journey to the East
Fernando Pérez-Borbujo
- Acerca de la casa y de la educación** 71
Regarding home and education
Héctor Salinas Fuentes i Raül Navarro Zárata
- Capitalismo y desasosiego. Una reflexión sobre conservadores tecnófobos e izquierdistas neorrománticos** 91
Capitalism and disquiet. A Reflection on Technophobic Conservatives and Neo-Romantic Leftists
Jorge Polo Blanco

Ressenyes / Reviews

- Alexandre Sanvisens Herreros, *El libro del buen humor*.** 115
Conrad Vilanou Torrano
- Alexandre Moatti, *Aux racines du transhumanisme. France 1930-1980*.** 118
Lutumba Mukeb'Akalonji

Robert Chenavier, *Simone Weil, une juive antisémite?*
Éteindre les polémiques 121
Carmen Herrando

William T. Cavanaugh, *Migraciones de lo sagrado.* 121
Francisco Jesús Cañete Cantón

Llibres rebuts / Books received 131

Índex anterior / Previous Index 137

Normes de publicació / Guideline for contributors 139

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@salle.url.edu) un fitxer preferentment en format Word. Els articles no sobrepassaran les 9.000 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 en la llengua del treball i en anglès un títol i un resum (*abstract*) (120 paraules màxim), destacant-hi, a més, cinc paraules clau també 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.

Cal seguir les següents normes d'estil en totes les citacions, així com en la bibliografia final. L'autor/a es compromet a lliurar el seu manuscrit respectant aquests criteris:

Tipus de lletra: *Times New Roman, cos 10, interlineat senzill.*

a) per als llibres:

Nom complet de l'autor/a COGNOMS (en versaleta). *Títol* (en cursiva). Lloc d'edició: Editorial, any.
Exemple:

Hanna ARENDT, *La condició humana*. Trad. d'Oriol Farrès. Barcelona: Empúries, 2009.

b) per als articles de revista:

Nom complet de l'autor/a COGNOMS (en versaleta), «Títol de l'article». *Nom de la publicació periòdica* (en cursiva) [Lloc d'edició], 000 (número), 0000 (any), pp. 00-00.

Exemple:

Carles LLINÁS, «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, pp. 159-189.

· Cal afegir al final de l'article les referències bibliogràfiques utilitzades.

· 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 acadèmica a la qual està vinculat, el número ORCID 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@salle.url.edu) in a Word format file. Articles should not exceed 9000 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 (120 words max.), and five 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 mandatory to be followed in all the citations, as well in the final Work Citations section:

Type of letter: *Times New Roman*, body 10, space 1.

a) For Books:

Full Author's name SURNAME (small capital), *Title* (italics). Place of edition: Publisher, year
Example:

Simone WEIL, *Waiting for God*. Translated by G. Craufurd. New York: Harper Perennial, 2009.

b) For Articles:

Full 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.

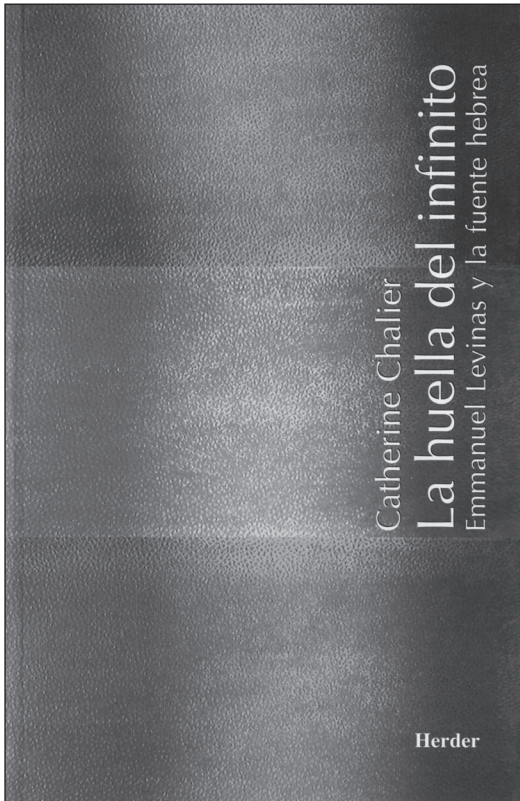
Example:

Carles LLINÁS, «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, pp. 159-189.

- The bibliographic references used should be added at the end of the article.
- Personal and Academic affiliation should be included in a cover sheet, containing an operative electronic address as well as number ORCID.
- *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.

La huella del infinito Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea

Catherine Chalier



312 págs.
14,1 x 21,6 cm
Rústica con solapas
ISBN: 978-84-254-2325-3
Precio c/ IVA: 24,90 €

En *La huella del infinito*, Catherine Chalier analiza cómo la fuente hebrea –la Torá, el Talmud y ciertos maestros de la tradición judía– ha marcado el pensamiento de Emmanuel Lévinas, sin que el filósofo, en cuya obra, por cierto, la idea de Dios es recurrente, haya propuesto un discurso explícito acerca de Dios. Sin embargo, la atención a esta fuente le permite a Lévinas descubrir una capa del pensamiento que había sido ocultada durante mucho tiempo por la elaboración teológica, cristiana en lo esencial, del mensaje bíblico, a partir de categorías y conceptos procedentes de Grecia. El logos había encubierto las vigorosas potencialidades de sentido múltiple de la Escritura. Remontarse a esta fuente significa «descifrar en un palimpsesto una escritura desaparecida», en palabras de Lévinas. ¿Tal vez emprende este gesto para introducir en el discurso de la filosofía esta huella todavía intraducible, todavía inexpresable por la conceptualidad ontológica?

Los temas principales que propone la obra abarcan la creación, el profetismo comprendido como «psiquismo del alma», y también la temporalidad y la escatología, así como la santidad y la ausencia de Dios. Sin embargo, como ya indica el título, el eje principal de la argumentación previene acerca de la noción de huella –que se revela, sobre todo, en el rostro del otro en tanto imagen del infinito– como orientación de esperanza en lo más secreto de este pensamiento tan marcado por la Catástrofe. Como dice Chalier: «una llamada de una alteridad irreductible a la del ser, llamada tan frágil como un murmullo, pero frente a la cual resulta imposible ocultarse».



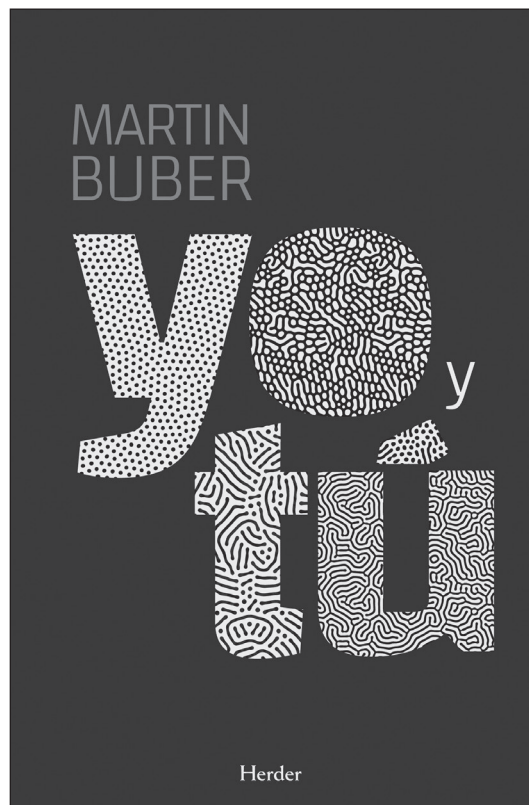
Herder Editorial

Herder Editorial S.L.
Provenza, 388
08025 Barcelona, España
Telf.: +34 934762626
www.herdereditorial.com

Herder Editorial

Yo y Tú

Martin Buber



164 págs.

12,2 x 19,8 cm

Rústica con solapas

ISBN: 978-84-254-3979-7

Precio c/ IVA: 12,90 €

Yo y Tú (Ich und Du), escrita en 1923, es la obra más emblemática del filósofo judío Martin Buber y el punto de partida de la filosofía dialógica.

La importancia caudal de esta obra en la filosofía occidental se debe a haber dado el giro del pensamiento monológico al dialógico, el cual se expresa así: cada uno es quien es en su relación con el otro. Según Buber, el ser humano se relaciona de dos formas con la existencia: la actitud del Yo hacia el Tú, que genera relaciones siempre abiertas y de mutuo diálogo, y la relación Yo-Ello, referida al mundo y sus objetos tal como lo experimentamos. Pero ambos tipos de relación son inextricables y nos llevan en último término a la relación entre el ser humano y la eterna fuente del mundo, Dios, el Tú eterno que, por su naturaleza misma, no puede volverse Ello, y al cual solo es posible llegar mediante cada Tú particular.



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.

Provenza, 388

08025 Barcelona, España

Telf.: +34 934762626

www.herdereditorial.com