

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 Fonet-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 COMPRENDRE es publica en accés obert sota la llicència Creative Commons Reconeixement-NoComercial-CompartirIgual (by-nc-sa)

COMPRENDRE 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. COMPRENDRE 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. 25/2

Any 2023

Articles / Articles

- El lloc del *Gòrgias* platònic en el pensament de Jan Patočka: fenomenologia de la vida no filosòfica** 5
The place of the platonic Gorgias in the thought of Jan Patočka: phenomenology of the non-philosophical life
Jordi Casasampera Fernández
- Fenomenología de la percepción en Antonio Machado** 25
Phenomenology of the perception in Antonio Machado
Juan A. Sánchez
- Una aproximació a *A la recerca del temps perdut* de Marcel Proust a partir del concepte d'aura de Walter Benjamin** 47
An approach to Marcel Proust's À la recherche du temps perdu, based on Walter Benjamin's concept of aura
Martí Òdena Trujillo
- Transformaciones: las ásperas condiciones de la utopía** 67
Transformations: the harsh conditions of utopia
Javier Martínez Contreras
- Sobre el cristianismo existencial de José Luis López Aranguren** 81
On the Existential Christianity of José Luis López Aranguren
Carmen Herrando
- De l'empathie au soin du monde. Brève méditation phénoménologico-taoïste** 99
From empathy to the care of the world. Brief Phenomenological-Taoist meditation
Michel Dupuis

Ressenyes / Reviews

- Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, *Vivir como si Dios existiera*.** 113
Una propuesta para Europa
Armando Pego Puigbó

Gregorio Luri, <i>En busca del tiempo en que vivimos.</i> <i>Fragmentos del hombre moderno</i> Jordi Feixas i Roigé	117
Jordi Pigem, <i>Tècnica i totalitarisme.</i> <i>Digitalització, deshumanització i els anells</i> <i>del poder global</i> Ignasi Rifé Escudero	121
Massimo Borghesi, <i>Augusto Del Noce.</i> <i>La legitimación crítica de la modernidad</i> Francisco J. Cañete Cantón	124
Llibres rebuts / Books received	129
Índex anterior / Previous Index	133
Normes de publicació / Guideline for contributors	135

EL LLOC DEL GÒRGIAS PLATÒNIC EN EL PENSAMENT DE JAN PATOČKA: FENOMENOLOGIA DE LA VIDA NO FILOSÒFICA

Jordi CASASAMPERA FERNÁNDEZ

Universitat de Barcelona

jordi.casasampera@ub.edu

N.º ORCID: 0009-0006-2806-3048

DOI: 10.34810/comprendrev25n2id420650

Article rebut: 01/05/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Resum

El present estudi posa de manifest un dels aspectes que relliga fenomenologia i platonisme en l'obra de Jan Patočka. Es tracta de la forma dramàtica dels diàlegs platònics, que permet un accés privilegiat a la realitat i a la necessitat d'aprofundir-hi filosòficament. Aquesta idea pren cos en algunes de les lliçons de Patočka a la Universitat Carles de Praga, durant els cursos 1947-48 i 1971-72, editats fins ara només en llengua txeca. Dins d'aquests cursos, ens centrarem en allò que Patočka té a dir als seus estudiants sobre el *Gòrgias* de Plató com a diàleg crucial tant per la connexió amb la fenomenologia com per la seva rellevància política.

Paraules clau: Jan Patočka, Plató, *Gòrgias*, fenomenologia dramàtica.

The place of the platonic *Gorgias* in the thought of Jan Patočka: phenomenology of the non-philosophical life

Abstract

The present study highlights one of the aspects that links phenomenology and Platonism in the work of Jan Patočka. That is the dramatic form of the Platonic dialogues, which allows a privileged access to reality and to the need to delve deeper into it philosophically. This idea takes shape in some of Patočka's lessons at the Charles University in Prague, during the 1947-48 and 1971-72 academic years, published so far only in Czech. Within these courses, we will focus on what Patočka has to say to his students about Plato's *Gorgias* as a crucial dialogue both for its connection with phenomenology and for its political relevance.

Key words: Jan Patočka, Plato, *Gorgias*, dramatic phenomenology.

1. Introducció. El concepte de fenomenologia dramàtica

La presència de Plató en el pensament de Jan Patočka (1907-77) és una constant des dels seus primers textos dels anys 1930 fins a les darreres obres dels 70.¹ L'expressió *fenomenologia dramàtica*² no hi apareix explícitament, però és un eix de la seva interpretació de Plató. La gènesi del concepte la trobem en un dels cursos universitaris de Patočka que serà objecte del nostre estudi, les *Lliçons sobre Plató* de 1947-48,³ impartides a la Universitat Carles de Praga en un dels breus períodes en què no li fou vetada la docència.

En el primer apartat d'aquestes lliçons, Patočka adopta una posició heterodoxa i rotunda, tot afirmant que el platonisme que ha nodrit la tradició europea —començant pel d'Aristòtil— ha estat fins a cert punt insubstancial (*nepodstatným*), perquè ha oblidat el Plató real (*skutečného*). Part de la culpa d'aquest oblit la té el fet de no haver pres prou en consideració la *forma dramàtica* que Plató va decidir donar als seus escrits. Només a partir d'aquí podem descobrir de quina manera la filosofia platònica es troba a l'inici del nostre món humà de llibertat, responsabilitat i claredat (*svobody, odpov dnosti a jasnosti*).⁴ El Plató defensor d'una *doctrina de les idees* només és comprensible a partir del Plató *dramaturg*. Aquesta idea ja és present en els primers escrits de Patočka sobre Plató: «[N]o és casual que [Plató] hagi triat el diàleg, *i.e.*, una conversa concreta i viva (*věcného, živého rozhovoru*) en què xoquen (*střetá*) dos discursos i s'arriba a un cert escruiximent de l'ànima (*duševnímu otřesu*);⁵ és després d'això, i no pas abans, quan neix el camí vers el dogma filosòfic més famós de tots els temps».⁶ Aquesta idea primerenca es manté en el curs de 1947-48: no es pot entendre correctament el pensament platònic si no s'entén aquest *xoc* i aquest *escruiximent*. Per tant, els dogmes o filosofemes (*filosofémat*) centrals del platonisme hi estan estretament vinculats:

¹ Una bibliografia actualitzada de l'obra de Patočka i de les traduccions realitzades a totes les llengües, així com de la bibliografia secundària, pot consultar-se al web de l'Arxiu Jan Patočka de Praga. Per a un resum de la vida de Patočka i de l'estat actual de la seva bibliografia, vegeu Jordi CASASAMPERA, *Una aportació a la fenomenologia dramàtica. Plató, Jan Patočka, Václav Havel*. [Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, 2017, pàg. 63-68]. Enllaç: <https://www.tdx.cat/handle/10803/404488?locale-attribute=es#page=1>.

² El terme fou proposat per Stanley Rosen en el seu comentari al *Sofista* de 1983. Vegeu Stanley ROSEN, *Plato's «Sophist»*. New Haven – Londres: Yale University Press, 1983, pàg. 12-13.

³ Cfr. Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praga: SPN, 1991. Sobre els precedents del concepte, vegeu Jordi CASASAMPERA, «La gènesi del platonisme en Jan Patočka». *Convivium. Revista de Filosofia* [Barcelona], 31, 2018, pàg. 5-25.

⁴ Cfr. Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praga: SPN, 1991, pàg. 24.

⁵ Aquest és el mateix mot que Patočka emprarà en el seu famós concepte de solidaritat dels escruixits (*solidarita otřesených*) en els *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història* de 1975.

⁶ Jan PATOČKA, «Platón a popularizace» (1934), dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 1. Praga: Oikoymenh, 1996, pàg. 32. Oferim sempre una versió pròpia en català dels textos en llengua txeca. Agraïm a Pavel Bsonek l'ajuda en aquesta tasca.

[E]ἠ χωρισμός com a problema de la ruptura (*vylomeni*) amb la realitat mundana (*světské*); els *daimons* de la mundanitat, el seu poder i el seu art aparent; els ‘nous *daimonia*’ com a accés al supramundà (*nadsvětský*); ἄρετή i εὐδαιμονία com a resultat d’una conversió (*obratu*) de la vida que la filosofia inaugura; l’Estat autèntic (*pravý stát*) com a marc d’una vida autèntica (*pravého života*).⁷

Així doncs, és indispensable entendre de manera concreta allò respecte de què la filosofia és ruptura i conversió: cal comprendre quins són aquests *daimonia* de la mundanitat, allò que guia el món no filosòfic o prefilosòfic. Això implica elaborar una *fenomenologia del món natural grec*, és a dir, una anàlisi descriptiva d’allò que apareix en el *món de la vida* grega. Patočka utilitza, com veiem, un dels conceptes centrals del darrer Husserl —intensament estudiat per Patočka en la seva tesi d’habilitació docent de 1936—⁸ per descriure allò que Plató estaria posant a la nostra disposició, malgrat la dificultat hermenèutica:

És, doncs, necessari interpretar els conceptes filosòfics originaris a partir del món natural grec (*řeckého přirozeného světa*), que amb el nostre té només (*jen*) alguns trets en comú. Individuar els trets fenomènics (*fenomenální rysy*) que uneixen els nostres mons ‘naturals’ [...], que ens condueixen sobre les traces per interpretar la problemàtica de la filosofia antiga, és ja en si mateix una tasca molt difícil (*obtížný*).⁹

El fenomen d’aquesta *difícil* fenomenologia és descrit de tres maneres similars en aquestes lliçons, sempre apuntant a la relació de la filosofia amb la no-filosofia, que Plató dramatitza en els diàlegs. La primera formulació és la següent:

A través de tipus i actituds humanes, Plató intenta penetrar en alguna cosa més profunda, quelcom que pot ser anomenat antropologia en el sentit filosòfic, una mena de fenomenologia de la veritat humana, de la llibertat i la manca de llibertat humanes (*fenomenologii lidské pravdy, lidské svobody a nesvobody*).¹⁰

⁷ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie, op. cit.*, pàg. 83.

⁸ Cfr. Jan PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém. A Sebrané spisy* [Obres completes], 6. Praga: Oikoymenh, 2008. Traducció francesa a càrrec d’Erika Abrams, amb pròleg de Ludwig Landgrebe, dins: Jan PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*. París: Vrin, 2016. Aquesta traducció supera algunes mancances de la —d’altra banda valuosíssima— traducció de Jaromir Danek i Henri Declève (La Haia: Martinus Nijhoff, 1976).

⁹ Jan PATOČKA, «Nemetafyzická filosofie a věda», dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 3. Praga: Oikoymenh, 2002, pàg. 609. N’hi ha una edició bilingüe txec-italià a càrrec de Francesco Tava a: Jan PATOČKA, *Platonismo negativo e altri frammenti*. Milà: Bompiani, 2015, pàg. 367.

¹⁰ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie, op. cit.*, pàg. 84.

És, doncs, a través de la representació de personatges en situació com s'arriba a la veritat filosòfica i a l'alliberament que té emparellat. Per això, quan llegim Plató, cal prendre's molt seriosament aquesta representació de *tipus i actituds humanes*, el drama concret de personatges concrets, la majoria dels quals foren destacats participants en la història política d'Atenes. Per tant, els diàlegs platònics no poden reduir-se a uns arguments que Plató hauria embolcallat amb aspectes literaris prescindibles, sinó que, a la inversa, la situació dramàtica representada en el diàleg és imprescindible per comprendre el sentit real d'aquells arguments. Per això, el sentit de la filosofia «no es pot formular positivament i [...] *només* es pot reconèixer amb claredat i amb vitalitat en la lluita amb la no-filosofia (*toliko v boji s nefilosofii*)». ¹¹ Aquesta lluita és un combat amb tots els principis de la vida no examinada que resolen en fals les preguntes fonamentals:

Tot prenent distància respecte d'aquesta aparença i pretensió i tot desemascarant-la, la filosofia emergeix com a descoberta de la vida autèntica (*životní pravosti*) a través de la negació de la negació (*negací negace*), com a negació de la vida no examinada (*nesoustředěnosti*) i només aparent, no pas construït un altre projecte de vida al costat d'aquells ja existents, sinó elevant-s'hi i sobrepasant-los. ¹²

Els diàlegs platònics es poden descriure, doncs, com una fenomenologia de la relació de l'home amb la veritat (*fenomenologii poměru člověka k pravdě*), ¹³ segona formulació de la mateixa idea. Aquesta fenomenologia té un moment culminant en el *Gòrgias*, en què trobem la tercera de les expressions emprades per Patočka:

El *Gòrgias* és per a nosaltres el diàleg platònic que conclou l'exemplificació dels primers diàlegs com a esbossos de conceptes vitals (*náčrtů životních konceptů*), fenomenologia de la vida extrafilosòfica (*fenomenologii života mimofilosofického*), una vida que es tanca i és hostil a la filosofia. ¹⁴

Aquesta *fenomenologia de la vida extrafilosòfica* és, en Plató, una *fenomenologia dramàtica*, ja que és la dramaturgia platònica la que permet mostrar aquest conflicte entre la polis i la filosofia de manera concreta, en situació. De fet, això ja era així en la tasca socràtica, de la qual Plató és deixeble. En les immediatament precedents *Lliçons sobre Sòcrates*, ¹⁵ de 1947, Patočka ja afirmava que l'*élenkhos* mai no es dona de manera mera-

¹¹ *Ibid.*, pàg. 289 (el destacat és nostre).

¹² *Id.*

¹³ Cfr. *Id.*

¹⁴ *Ibid.*, pàg. 186.

¹⁵ Cfr. Jan PATOČKA, *Sókratés*. Praga: SPN, 1991. Seguirem l'edició bilingüe txec-italià a càrrec de Giuseppe Girgenti i Martin Cajthaml, a: Jan PATOČKA, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*. Milà: Bompiani, 2003.

ment formal: «Es tracta, al contrari, d'una adaptació (*přížpůsobení*) a l'argument (*argumentu*), a la persona (*osobě*) i a la situació (*situaci*)».¹⁶ Aquests tres elements (*argument, persona i situació*) fan que allò que diu el Sòcrates de Plató en un lloc pugui contradir-se amb el que diu més enllà. Aquesta consideració —diguem-ne— dramàtica és un element que cal tenir en compte en les constants discussions acadèmiques —sobretot en temps de Patočka— sobre la datació dels diàlegs i la suposada evolució del pensament platònic que s'hi reflectiria. Sense negar aquesta línia interpretativa, l'observació de Patočka ens allibera d'un cert atzucac: Plató escriu en cada cas una «obra de teatre» diferent, tot i utilitzar —gairebé sempre— el mateix protagonista, un protagonista que ha de dir coses diferents aquí i allà perquè s'adreça en cada cas a persones diferents en situacions diferents. Cal, doncs, partir del «teatre platònic» si volem distingir entre els discursos que es presenten com a beneficiosos per a l'ànima de l'individu i de la polis, entre els quals es compten la filosofia i la retòrica.

2. L'ambigüitat filosòfica de la retòrica gorgiana

Per tal de veure des de quina confusió vol aclarir-se Plató en el *Gòrgias*, ens adreçarem breument als textos de *Gòrgias*.¹⁷ Comencem amb un il·lustratiu passatge de la *Defensa de Palamedes*: «Per als homes de bé (*αγαθοῖς ἀνδράσιν*), la mort és preferible al vilipendi (*δόξες αἰσχροῦς*): aquella és el terme de la vida, aquesta és una malaltia de la vida (*βίωι νόσος*)» (§35).¹⁸ Fàcilment podríem atribuir aquestes paraules al Sòcrates del *Gòrgias* platònic. Podrien molt bé trobar-se al costat d'aquelles en què el filòsof afirma que és més vergonyós cometre injustícia que no pas patir-la (469c), o bé que cometre injustícia és més temible que la mort (480d). No obstant això, si mostrem el *drama* en el qual s'insereix aquest *lógos*, allò que d'entrada semblava igual esdevindrà divers o fins i tot contrari. Aquest engany, volgut o involuntari, té conseqüències greus, ja que, tal com apunta Rémi Brague: «Une certaine manière de dire la vérité la rend fausse, qui est de la dire en mélangeant les niveaux. Ce mélange n'est pas justice. C'est sortir de son ordre, c'est une tyrannie».¹⁹ Aprofundim en aquesta injustícia o tirania del llenguatge retòric que barreja els nivells des d'on es parla, tot resseguint una mica més alguns dels arguments i conceptes centrals de la *Defensa de Palamedes*.

¹⁶ Jan PATOČKA, *Socrate. Lezioni di filosofia antica, op. cit.*, pàg. 369.

¹⁷ És interessant tenir present la possibilitat que la primera aparició del mot *ρητορικέ* en la literatura grega es trobi precisament en el *Gòrgias* de Plató (Edward SCHIAPPA, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Colúmbia, Carolina del Sud, 1991, pàg. 40-49, apèndix B, pàg. 209-210). Si això fos així, l'intent explícit i sistemàtic de definir la retòrica es donaria *alhora* que l'intent de definir la *φιλοσοφία* (Andrea NIGHTINGALE, *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pàg. 72).

¹⁸ Seguim la traducció d'Antoni Piqué a *Els Sofistes. Fragments i testimonis*. Barcelona: Laia, 1988.

¹⁹ Rémi BRAGUE, *Le restant. Supplément aux commentaires du «Ménon» de Platon*. París: Vrin - Les Belles Lettres, 1978, pàg. 32.

El text s'inicia amb l'afirmació que, tot i tractar-se d'un judici amb possible veredicte de mort, això no és el pitjor. El veritable perill es troba en relació amb l'honor (τιμῆς), en el fet de morir justament d'acord amb la natura (δικαίως) o bé violentament (βιαίως) per causes altament deshonroses i vergonyoses (ὄνειδῶν μεγίστων καὶ αἰσχίστης αἰτίας) (§1). Palamedes distingeix entre el seu domini (κραττεῖτε), que és la justícia (δίκης), i el domini dels jutges, que és la violència (βίας). Els jutges poden matar-lo, però la justícia es trobarà del seu costat (§1-2).

Una mica més endavant, Palamedes vol allunyar la sospita d'haver actuat per afany de riqueses, tot situant-se ell mateix en oposició als dilapidadors, que no són «senyors dels plaers de la natura, sinó esclaus del plaer» (οὐκ οἱ κρείττονες τῶν τῆς φύσεως ἡδονῶν, ἀλλ' οἱ δουλεύοντες ταῖς ἡδοναῖς) (§15). De fet, observa Palamedes, aquests mai no obtindran honor, ja que és només la virtut allò que el proporciona. Per tant, un home (ἀνὴρ) mitjanament assenyat (μέσως φρόνιμος) buscarà la virtut (ἀρετῆς) i no el vici (κακότητος) (§16). El malvat ni tan sols té seguretat, perquè amb els seus actes es crea enemics i viu entre els màxims perills. Ser malvat, en conclusió, és estúpid. Per tant, no hi ha cap motiu assenyat pel qual Palamedes hauria pogut cometre la traïció que se li atribueix, car haver actuat així l'hauria privat del més admirable honor (καλλίστης τιμῆς) i l'hauria dut a la marginació més vergonyosa (αἰσχίστη δυσκλείαι). I no hi ha res de més vergonyós (αἰσχιστον) per a un home que ser la causa de la seva pròpia dissort (δυστυχεῖν δι' αὐτόν) (§20). L'eix de tot aquest raonament imita fraudulentament l'intel·lectualisme moral socràtic, basat en l'autoexamen, tot convertint-lo en un *intel·lectualisme honorífic*, basat en la reputació: el mal es comet per ignorància, car el malvat desconeix els càstigs que la societat li imposarà.

En el següent apartat del discurs, Palamedes passa a acusar el seu acusador, que, entre altres coses, ha fet cas dels rumors, tot i que «no s'ha de confiar (πιστεύειν) en qui té una opinió (δοξάζουσι), sinó en qui té un saber (εἰδόσιν)» (§24).

En la tercera part, Palamedes fa una lloança de si mateix com a gran benefactor dels grecs i de tots els homes, ja que ha convertit la vida humana de difícil en fàcil (πόριμον ἐξ ἀπόρου) i de desendreçada en endreçada (κοσμημένον ἐξ ἀκόσμου). Els dons de Palamedes als homes són: les formacions militars, que condueixen a la supremacia (πλεονεκτήματα); les lleis escrites; l'abecedari; les mesures i els pesos, que són eficaces mitjans de transaccions comercials; el nombre, vetllador dels diners (ἀριθμὸν τε χρημάτων φύλακα); els senyals de foc; i, finalment, els jocs de taula (πεσσοῦς), que ocupen l'oci (σχολῆς) (§30). Notem que: (1) en el primer lloc de l'enumeració hi figura la capacitat militar; (2) els pesos i mesures es vinculen exclusivament amb el comerç i el nombre amb els diners; (3) l'oci s'ocupa amb un passatemps. Tot plegat, ha dit Palamedes, serveix per convertir en fàcil i endreçada la vida difícil i desendreçada. Ara bé, quina mena d'endreçament hi ha en joc en aquest discurs? Quina és aquesta facilitat oposada a l'*aporía*? Palamedes conclou que tots aquests invents demostren que ell no s'ocupa de coses vergonyoses i dolentes (αἰσχροῶν καὶ κακῶν) (§31). Quina noció de vergonya hi ha present, aquí?

La quarta i darrera part de la *Defensa de Palamedes* és un afalagament als jutges i alhora una amenaça: davant la multitud (*ὄχλοι*), són convenients les súpliques i la intercessió d'amics, però davant dels jutges, *prôtois* entre els grecs, no caldrà res més que ensenyar la veritat (*διδάξαντα τάληθές*) (§33). Els jutges han de fer cas dels fets i no pas de les paraules, han de preferir les refutacions (*ἐλέγχων*) a les acusacions i no han de jutjar amb poc temps (*ὀλίγον χρόνον*) (§34). Cal no precipitar-se, perquè si Palamedes és condemnat injustament, la ineptitud dels jutges serà coneguda a tot Grècia. No existiria un error més gran que aquest acte terrible (*δεινόν*), impiu (*ἄθεον*), injust (*ἄδικον*) i il·legal (*ἄνομον*), d'haver donat mort a un company d'armes (*σύμμαχον*) (§36).

Aquest repàs de la *Defensa de Palamedes* ens permet notar com de present l'ha tinguda Plató a l'hora de plantejar la forma i el contingut del *Gòrgias*. Palamedes —personatge de Gòrgias— i Sòcrates —personatge de Plató— poden arribar a dir coses molt similars. De fet, les expressions pronunciades i els termes fonamentals de l'argumentació poden arribar a ser idèntics. Però això no vol dir que Sòcrates i Palamedes *diguin* el mateix, ja que la concepció de la vergonya de Palamedes no és la de Sòcrates, sinó la de Gòrgias, Polos i Càl·licles. Les primeres aparicions del terme *αἰσχύνη* en el *Gòrgias* de Plató ens remetent, precisament, a aquest sentit *reputacional* de la vergonya, referit a les formes socials, a la mirada dels altres i al càlcul de les conseqüències dels propis actes per al propi honor, sentit àmpliament desplegat, com hem vist, en la *Defensa de Palamedes*. Aquesta vergonya és un valor edificant dins del lèxic retoricopolític que edifica en funció del *timé*. En el diàleg platònic, Gòrgias considera vergonyós aturar la conversa si el públic la vol sentir (458d-e); Polos redueix l'anàlisi socràtica de l'essència de la retòrica a la seva preocupació sobre si és admirable o vergonyosa (463d); i Càl·licles considera vergonyosa —i ridícula— la filosofia mateixa, que allunya els homes de la vida política (484c-486d). Plató, doncs, farà que Sòcrates es posi al nivell d'aquells amb qui parla: si el mot *aischýne* és el que poden entendre els seus interlocutors, cal usar-lo per tal de desplaçar-los. Això explicaria el seu ús exclusiu en el *Gòrgias*, en 78 ocasions, en detriment d'*aidós*, que no hi apareix. Plató hauria detectat l'ús gorgià del terme i hi hauria operat un desplaçament a través de l'acció socràtica, a saber: la *veritable* vergonya no es troba on pretenen Palamedes, Gòrgias, Polos o Càl·licles, és a dir, en ser la causa de la pròpia ruïna econòmica, social i fins i tot física; no es troba en qui no té el poder d'esclavitzar (452e), en qui no té llibertat per fer el que vol (466c), en qui no pronuncia bé (485b), en qui no satisfà els desitjos del públic (458d-e), sinó en la pròpia ànima de qui comet injustícia. Plató parteix del llenguatge del *timé* retoricopolític per elevar-lo a un llenguatge de la *psykhé* i la *vertadera* justícia.²⁰

Similarment, en l'*Elogi d'Helena*, hi trobem arguments que Plató utilitzarà en el *Gòrgias*. Per exemple, la descripció cal·liclea de com l'home-lleó trencarà les cadenes

²⁰ Cfr. Alessandra FUSSI, *Retorica e potere. Una lettura del «Gorgia» di Platone*. Pisa: Edizioni ETS, 2006, pàg. 206.

d'escriptures, sortilegis, paraules màgiques i lleis (484a) és gairebé una citació literal del text gorgià (§10), tal com ha vist bé Alessandra Fussi: «Anche qui, come in diversi altri casi nel *Gorgia*, non possiamo non notare il brillante uso intertestuale che Platone fa dell'opera di Gorgia». El tema de l'*Elogi*, a més, és especialment significatiu, ja que es tracta del poder de la paraula i, per tant, dels seus perills: «Quants a quants i de quant han persuadit i segueixen persuadint, forjant un discurs enganyador (*ψευδῆ λόγον*)!» (§11). Gòrgias mateix, doncs, fa referència a les paraules persuasives i enganyadores, per tal de persuadir, al seu torn, del fet que Helena ha estat enganyada per les paraules i que, per tant, no pot ser tinguda per culpable. Fer-la responsable seria com acusar algú d'haver fet alguna cosa obligada per les armes o per les cadenes, ja que les paraules tenen aquest mateix poder i fins i tot superior. En el *Gòrgias*, Càl·licles titlla Sòcrates de demagog (482c) i l'acusa de fer sofismes (497a), de tergiversar malintencionadament els mots per tal de vèncer en la discussió. Com veurem, no podem dir que Càl·licles menteixi del tot, ja que Sòcrates —com veurà Patočka— sovint «estira el seu interlocutor pel nas» i el fa anar on ell vol.²¹ El problema és si Sòcrates té dret a fer això, un dret que no tindria Càl·licles. El problema és si es poden distingir els nivells, si hi ha o no hi ha una diferència de superioritat —o de profunditat— entre el lloc des d'on parla Sòcrates, la filosofia, i els llocs des d'on parla la ciutat; si es pot fer la distinció entre una posició o intenció filosòfica oberta a la realitat, a la cosa mateixa, i una posició o intenció retòrica que es protegeix de la realitat en la perpetuació d'una *dóxa* com a aparença socialment compartida. La resposta de Patočka és que la distinció es pot fer, que Plató la fa —precisament situant els *lógoi* en el *dràma*— i que és de vital importància —també per a nosaltres— fer-la.

3. Les lliçons de Patočka sobre el *Gòrgias*

El curs *Plató. Lliçons de filosofia antiga* (1947-48) es dona en el marc del projecte de Patočka de formar una generació d'estudiants que s'ha vist privada d'una educació universitària rigorosa sobre la filosofia clàssica grega, després de l'ocupació nazi i de la Segona Guerra Mundial. És un moment de reconstrucció política després d'una catàstrofe. Poc després, Patočka seria apartat de la docència per la seva negativa a afiliar-se al partit comunista. L'ostracisme durà prop de vint anys, fins a l'època del *socialisme amb rostre humà* d'Alexander Dubček. El curs *La cura de l'ànima platònica i l'estat just* (1971-72) fou el darrer que Patočka va poder impartir a la universitat, abans que no l'afectés la *normalització* política endegada l'estiu de l'any 1969, després de la Primavera de Praga, normalització que ja no es revertiria i que provocaria el seu compromís

²¹ Cfr. Jan PATOČKA, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát. A Sebrané spisy* [Obres completes], 14/4. Praga: Oikoymenth, 2012, pàg. 158.

amb el moviment *Carta 77*, un compromís que li causaria la mort i el sobrenom de «Sòcrates de Praga».²²

3.1. El «Gòrgias» com a fenomenologia dramàtica

El curs 1947-48 comença destacant aspectes filosòficament rellevants de la situació escènica i dramàtica del diàleg. En primer lloc, que el *Gòrgias* és un diàleg d'estil directe, sense cap aspecte diegètic. En segon lloc, que Sòcrates arriba amb Querefont, ciutadà de bona reputació i alhora cèlebre interrogador de l'oracle sobre la saviesa socràtica. En tercer lloc, la rellevància de la pregunta que Sòcrates mana a Querefont de dirigir a Gòrgias: «Qui ets?» (*Ὅστις ἐστίς*, 447c).²³

Aquesta pregunta és paral·lela a la que, en el *Protàgoras*, Sòcrates fa a Hipòcrates sobre el sofista. Més enllà d'aquest detall, el *Protàgoras* i el *Gòrgias* estarien vinculats temàticament: si el primer representaria la penetració de la sofística en l'educació, el segon tractaria del poder de l'oratoria en la política i la justícia. D'acord amb Jaeger, el *Protàgoras* estaria més a prop de la comèdia i el *Gòrgias* de la tragèdia, una «tragèdia sobre les primeres i últimes coses divines i mortals»,²⁴ el sostre (*klenba*) de la qual «no és menys alt ni menys bell (*kosmická*) que el de les grans tragèdies del segle cinquè».²⁵

Aquesta seriositat tràgica prové de la contraposició extrema i agressiva que el diàleg planteja, a mesura que l'acció socràtica revela progressivament —en la (de)gradació Gòrgias, Pol, Càl·licles— l'essència més o menys dissimulada de la il·lustració retòrica, que no és cap altra que un cert nihilisme *avant la lettre*, és a dir, la creença que la recerca socràtica de sentit (*smyslu*) no té sentit (*nesmyslně*), ja que no existiria cap llei moral

²² Un dels primers a fer l'aproximació entre Sòcrates i Patočka fou Paul Ricoeur (Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier, 1999, pàg. 19). Vegeu també Paul RICOEUR, «Jan Patočka, le philosophe résistant», dins: *Lectures 1*. París: Seuil, 1991. Gregorio Luri dedica a Patočka l'epíleg del seu llibre sobre les recepcions de la figura de Sòcrates al llarg de la història (*Guía para no entender a Sócrates. Reconstrucción de la atopia socrática*. Madrid: Trotta, 2004, pàg. 254). També s'han comparat els textos que Patočka escriu per legitimar *Carta 77* amb els discursos de Sòcrates en el seu judici. Vegeu Martin PALOUŠ, «Jan Patočka's Socratic Message for the Twenty-First Century: Rereading Patočka's 'Charter 77 Texts' Thirty Years Later», dins: Erika ABRAMS i Ivan CHVATÍK (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht–Heidelberg–Londres–Nova York: Springer, 2011, pàg. 171.

²³ Cfr. Antoni BOSCH-VECIANA, «Sòcrates com a figura del filòsof en el *Gòrgias* de Plató: un debat radical sobre "la millor manera de viure" a la Ciutat i sobre l'art de la política». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX, 1-2, 2007, pàg. 5-44.

²⁴ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, op. cit., pàg. 153. Malgrat aquesta seriositat tràgica, el *Gòrgias* conté nombrosos elements còmics, alguns dels quals seran assenyalats per Patočka. Sobre això, vegeu Jordi CASASAMPERA, «¿Hablas en serio o bromeas? Exageración socrática y humor platónico en el *Gorgias*», dins: Jonathan LAVILLA i Javier AGUIRRE (eds.), *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*. Barcelona: Anthropos, 2021, pàg. 200-212.

²⁵ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, op. cit., pàg. 155.

independent de les convencions i, per tant, la llei moral i la llei del poder serien el mateix. En conseqüència, la recerca del poder és l'única tasca realista i seriosa (*vážné*).

Ara bé, en Plató, la tragèdia és *superada* en un sentit gairebé hegelian: és negada i alhora conservada per ser duta més enllà. Plató «crema la tragèdia» (*spálil tragédie*)²⁶ i reelabora (*nabradil*) el principi tràgic del conflicte intern, tot afegint-hi la creença en el propi millorament a través del *lógos* socràtic. El Sòcrates platònic creu poder respondre afirmativament a la pregunta que la tragèdia contestaria negativament, és a dir: si l'home és capaç de superar absolutament (*vůbec*) els límits que aparentment el determinen, a saber, la mort i el mal. Sòcrates mostraria que, més enllà de tota *tékhne* humana, que certament té aquests límits, hi ha una altra mena de saviesa possible per a l'home, una saviesa del *télos* o del sentit, que és una misteriosa barreja de saber i d'ignorància, i que permetria en certa manera totes dues coses: superar la mort i vèncer el mal. Sòcrates es trobaria així situat entre la sofística i la poesia, entre la creença en un poder humà il·limitat i la creença en una limitació humana insuperable.

Tot això, però, no es revela en un discurs, sinó en un drama. Cal no tan sols escoltar Sòcrates, sinó veure'l en acció, assistir al «petit teatre» (*malé divadlo*) socràtic. Com que l'*élenkhos* és sempre una adaptació a aquell a qui s'adreça, en el cas de Polos —que és un poltre jove i impacient—, cal administrar un tractament (*lěčby*) de xoc, consistent en una paradoxa insuportable (*nesnesitelnějším paradoxem*) per al pacient, que oposa «dues maneres de viure l'una contra l'altra» (*dvojí životní způsob proti sobě*):²⁷ és pitjor cometre injustícia que no pas patir-la (469c), *i.e.*, és pitjor no ser castigat que ser-ho quan es comet injustícia (472e), *i.e.*, és millor no castigar els enemics que han comès injustícia (481a). Aquesta «escandalosa» successió de paradoxes socràtiques acabarà amansint el poltre Polos, però la victòria, observa Patočka, és insuficient. El motiu té a veure amb les característiques del personatge: Polos no és un adversari prou fort. Aquest serà Càl·licles, que entra sobtadament en la conversa, tot generant «la més alta escalada dramàtica del diàleg» (*nejvyšším vystupňováním dramatického napětí*),²⁸ quan demana a Querefont si Sòcrates parla seriosament o fa broma (481b). Querefont convida Càl·licles a adreçar la pregunta a Sòcrates i aquest, segons Patočka, confirma la seva seriositat (*vážnost*).²⁹

Després del llarg discurs de Càl·licles (482c-486d), Sòcrates utilitza la *κολακεία*, llagoteria (*lichonictví*), de manera clarament irònica (*ironicky*): Càl·licles serà *βάσανος*, pedra de toc (*prubířský kámen*), de l'ànima de Sòcrates, perquè Càl·licles posseeix

²⁶ Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007, III, 5, pàg. 155.

²⁷ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie, op. cit.*, pàg. 166.

²⁸ *Ibid.*, pàg. 169.

²⁹ En el curs 1971-72, Patočka explicarà aquest moment de manera diferent, tot matisant aquesta seriositat.

ἐπιστήμην, εὐνοία i *παρρησία* (487a). Sòcrates, però, no creu pas que Càl·licles posseeixi realment aquestes tres virtuts, i el diàleg s'encarregarà de mostrar-ho dramàticament. Càl·licles no serà una bona pedra de toc per refutar Sòcrates, sinó que, a la inversa, Càl·licles serà testat a l'enclusa socràtica i finalment *desemmascarat*. Tanmateix, cal fer èmfasi en el fet que la intervenció de Càl·licles assenyala un problema genuí: també ell planteja la qüestió de la vertadera humanitat, de la vida noble enfront de la vergonyosa. L'abismalitat (*propastnost*) d'aquest diàleg es troba precisament en com juxtaposa una doble revelació (*odhalování*): la revelació socràtica de l'home més enllà d'allò rebut —naturalment i cultural— i la revelació cal·liclea d'una llei moral no basada en la naturalesa i, per tant, subterfugi per a la vida dèbil, envejosa de la vida forta. Ara bé, si Càl·licles és un (mal) missatger d'un retorn a una *phýsis* autèntica en contra d'un *nómos* fals, Sòcrates parla d'un millorament de la *phýsis* humana a través d'un *nómos* que no és, de fet, cap convenció, sinó el diàleg com a vida examinada que recerca l'autèntica natura (*přítroda pravá*). L'aparent alliberament (*svoboda*) de Càl·licles no és altra cosa que indisciplina, desgovern (*neukázněnost*). Sòcrates és qui revela l'home veritable (*pravého člověka*), tot mostrant que el *télos* de la vida no es troba en allò que es posseeix i que, per tant, la vida s'ha de girar i capgirar (*obrácen a převrácen*) si vol estar a l'alçada de la seva tasca global (*obecnému požadavku dostát*). Per explicar això, Patočka llegeix als alumnes el fragment en què Sòcrates contraposa *geometria* i *pleonéxia* (507e-508a). La felicitat es troba en l'autogovern, l'autodomini (*sebevládě*). Només qui s'autolimita és capaç d'amistat i comunitat, perquè no vol l'expansió indefinida, sinó la limitació (*omezení*) i la integració de les parts en el tot (*začlenění částí v celek*). La llei natural és, així, justícia o ajustament geomètric, contra la vida merament instintiva. Aquesta descoberta filosòfica del tot-*kósmos* té una aplicació en el tot-*pólis* i en el tot-*psykhé*.

Després dels arguments, observa Patočka, Sòcrates fa un darrer intent de persuadir Càl·licles d'una manera més accessible als infants (*děti*), això és, per mitjà d'un mite. Aquest no es dirigeix a la veritat de la millor manera, és a dir, dialècticament, però ho fa de manera més impressionant (*působivě*), i és legítim en la mesura que conté el mateix principi que la tesi defensada, és a dir, la superioritat de la vida filosòfica sobre la no filosòfica. Aquesta superioritat és el que fa que Sòcrates pugui dir que ell representa la vertadera política (*pravá politika*) (521d), tot entenent per això una paradoxal *política apolítica* (*nepolitická politika*).

3.2. El «Gòrgias» com a lluita pel destí de la polis

La primera de les sessions dedicades al *Gòrgias* durant el curs 1971-72 du per títol «La lluita entre la filosofia i la retòrica sobre l'educació» (*Boj mezi filosofií a rétorikou o výchovu*). En aquestes lliçons, Patočka emfasitza molt més l'element polèmic del diàleg. El *Gòrgias* comença fent referència a una batalla (*bitvě*) a la qual s'arriba tard, per donar

inici a una nova batalla (*bitva nová*) que és evident des dels primers mots.³⁰ Hi trobarem aviat un dels crits de guerra (*bojovou fanfáru*) de Sòcrates: la prohibició de fer discursos llargs (449c). D'altra banda, els personatges principals tenen escuders fidels: Gòrgias ve amb Polos i Sòcrates ve amb Querefont, un amant (*milovník*) dels discursos socràtics. La guerra comença amb una escaramussa (*potyčka*) entre aquests dos soldats destacats. El combat principal, entre Sòcrates i Gòrgias, es decanta de la banda socràtica gràcies a la irònica admiració que Sòcrates manifesta per la retòrica (456a), ironia que Gòrgias no capta i que provoca allò que vol Sòcrates, és a dir, que Gòrgias faci una voluminosa apologia (*apologetice obsaženo*) de la retòrica que permetrà a Sòcrates «fer caure Gòrgias del cavall» (*vyhodí ze sedla*).³¹ Sòcrates serà molt més bel·licós amb Polos, a qui li llança sense contemplacions la tesi que la retòrica és pura llagoteria³² i que per això no és una *tékhnē*, sinó una pràctica (*receptár*), un simulacre d'una *tékhnē* real, una imitació falsa (*falešná nápodoba*). Càl·licles agafarà l'espasa de la mà tova (*ochablé ruky*) de Polos. Amb aquest relleu, és Atenes qui agafa l'espasa contra Sòcrates i, sense vergonya (*stud*), s'atreveix a anar més enllà que Gòrgias i que Polos.³³

La segona lliçó del curs porta per nom «La filosofia de la responsabilitat – Confrontació amb Càl·licles» (*Filosofie zodpovědnosti – konfrontaces Kallikleem*). Després de l'exhibició socràtica (*Sókratovy exhibice*) amb Polos, Càl·licles s'adreça a Querefont i li pregunta si Sòcrates fa broma o parla seriosament. Patočka no pren en consideració la resposta de Querefont,³⁴ però sí que observa en la de Sòcrates una ironia extremadament afilada (*nadmíru ostrá ironie*) que el porta a defensar que Sòcrates està fent totes dues coses alhora, gràcies a la profunditat de la ironia (*hloubka té ironie*): «Fa broma de tal manera que el rerefons de la broma (*dně toho žertu*) mostra la seva posició filosòfica més profunda (*ta nejhlubší filosofická pozice*)».³⁵

Càl·licles respon amb el seu cèlebre *makrológos*, un discurs «únic en els diàlegs de Plató», que té com a eix la distinció entre *phýsis* i *nómos*. Segons Càl·licles, l'home fort i lliure no se sotmet a les convencions dels febles i esclaus. La llei natural legitima la *pleonéxia* dels forts. La posició de Càl·licles és una exemplificació de la hipocresia atenenca, del desig tirànic amagat sota el convencionalisme de la *isonomia* solònica. El

³⁰ *Πολέμου και μάχης* són les primeres paraules del text. Molts estudis n'han destacat la importància. Vegeu, per exemple, Jordi SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992.

³¹ Literalment, el 'treu de la sella'.

³² Aquí utilitza *lahoděni* per traduir *kolakeia*, a diferència del curs anterior. El verb *lahodit* vol dir 'delectar'.

³³ Cfr. Arlene SAXONHOUSE, «An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War». *Interpretation* [Nova York], 11/2, 1983, pàg. 139-169.

³⁴ Sobre aquesta resposta, vegeu Jordi CASASAMPERA, «¿Hablas en serio o bromeas? Exageración socrática y humor platónico en el *Gorgias*», *op. cit.*, pàg. 200-212.

³⁵ Jan PATOČKA, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, *op. cit.*, pàg. 146.

problema polític de Plató té a veure, precisament, amb aquesta hipocresia o amb aquesta no aclarida autoconsciència (*sebevě domí*). Com que el discurs de Càl·licles ha causat impacte en l'auditori, la resposta de Sòcrates ha d'estar a l'alçada. Efectivament, diu Patočka amb humor, tot seguit «la paraula de Sòcrates és ben socràtica (*Sókratovo slovo je sókratovské*)».³⁶ La tesi segons la qual Càl·licles pot ser una bona pedra de toc i que, per tant, un acord entre ell i Sòcrates podria ser pres per la veritat (486e-487e), es dona en el centre geomètric del diàleg, tot partint-lo en dues meitats: «El diàleg *Gòrgias* té un total de vuitanta pàgines i aquí on som ara és la pàgina quaranta».³⁷ La segona meitat del diàleg, doncs, estarà destinada a la refutació (*vyvrácení*) de Càl·licles. Aquesta llarga refutació, però, en cert sentit es dona i en cert sentit no (*že v jistém smyslu ano, v jistém smyslu ne*), perquè el problema plantejat és tan profund (*takové hloubí*) que no és possible solucionar-lo (*vyřešen*) del tot, ni en el diàleg ni, de fet, en la vida. Es tracta de la pregunta per com cal viure, que obre una crisi en la qual l'home viu permanentment. La diferència entre Sòcrates i Càl·licles es troba precisament en la consciència i l'acceptació d'aquesta crisi, d'aquesta problemàtica inherent a la vida que es vol plenament humana:

Estar en aquesta crisi conscientment, suportar-la amb consciència (*svědomím*) —amb consciència, és a dir, amb responsabilitat, de tal manera pugui respondre cada pregunta que se m'adreci—, això és el veritable sentit del mètode socràtic de preguntes i respostes: la responsabilitat (*zodpovědnost*). Això significa cuidar-se (*starat se*) d'un mateix, cuidar-se de la pròpia i més íntima essència (*nejvlastnější podstatu*), això significa cuidar-se de l'ànima (*starat se o duši*). El que estem constatant aquí és l'etapa socràtica (*etapa sókratovské*) de la cura de l'ànima (*starosti o duši*), això que s'anomena τῆς ψυχῆς ἐπιμελεία.³⁸

La tercera i darrera sessió del curs dedicada al *Gòrgias* es titula «Refutació de la teoria de Càl·licles. La doctrina socràtica de la unitat de l'ànima» (*Vyvrácení Kallikleovy teorie. Sókratova nauka o jednotě duše*). Per tal de vèncer la resistència de Càl·licles, Sòcrates farà ús d'imatges (*obrazy*) i discursos, amb la finalitat de fer-lo respondre (*odpovorat*) en sentit fort, això és, de fer-lo *responsable*. L'argumentació de Sòcrates, adverteix Patočka, no constitueix una demostració o una prova (*důkaz*) en sentit estricte. Sòcrates actua com algú que desperta (*budit*) en l'altre alguna cosa adormida, amagada, oblidada o dissimulada. Malgrat aquest important component *ad hominem* de la refutació socràti-

³⁶ *Ibid.*, pàg. 152.

³⁷ *Ibid.*, pàg. 153. La importància del centre del diàleg ha estat assenyalada per Leo Strauss i és un element interpretatiu del grup de recerca *Eidos: Hermenèutica i Platonisme* de la Universitat de Barcelona. Vegeu, per exemple, Josep MONSERRAT MOLAS, *El «Polític» de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonessa d'Edicions, 1999.

³⁸ Jan PATOČKA, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát, op. cit.*, pàg. 156. Que hi hagi una *etapa socràtica* de la cura de l'ànima indica implícitament que n'hi ha una altra de *platònica*.

ca, Patočka en destaca també el contingut més doctrinal, que inclouria referències implícites a la teoria de les idees (*teorie idejí*) i a la seva relació amb la unitat (*jednota*) de les virtuts i de l'ànima que, a través de la filosofia, es fa responsable del tot. L'objectiu és fer entendre a Càl·licles que la veritable *phýsis* no consisteix a tenir més, que no consisteix en el flux —o no només en ell—, sinó precisament en la figura, en el *límit*. La novetat aquí, respecte del curs 1947-48, és que Patočka interpreta la protesta de Càl·licles com una protesta contra la igualtat mecànica (*mechanické rovností*) entre els homes, contra el fet de tractar els homes aritmèticament per igual (*aritmēticky stejně*). Ara bé, com es diu a les *Lleis* (757a-b), hi ha dos tipus d'igualtat: l'aritmètica, que suma i reparteix amb la mateixa vara —amb el mateix colze (*loktem*)—, i la geomètrica, que és una igualtat en la proporció (*rovnost proporcí*), una proporció entre magnituds diferents (*různými veličinami*), una equivalència sense identitat. Aquesta igualtat geomètrica és la base del *kósmos-phýsis*, una harmonia jeràrquica de diferents ajuntaments. Contra la igualtat aritmètica, que Càl·licles —amb raó— rebutja, Càl·licles —sense raó— hi oposa la *pleonéxia*. En realitat, però, la llei natural —i també, per tant, la de la ciutat— és la igualtat geomètrica. No hi hauria, doncs, una contradicció real entre *phýsis* i *nómos*. «Allò que governa (*vládne*) realment és la llei de la *φύσις*, que és concordant (*shodný*) amb la del *νόμος* —i això és la igualtat geomètrica».³⁹

Malgrat la importància de les qüestions precedents, aquí Patočka considera encara més important la resposta de Sòcrates a la segona part del discurs de Càl·licles, on aquest ridiculitza la vida filosòfica per inútil. Contra això, Sòcrates afirma que, de fet, el filòsof és l'únic que s'ajuda a si mateix i als altres. Però aquesta ajuda no és el que Càl·licles —o, podríem afegir-hi, Palamedes— entenen per ajuda. L'ajuda de la filosofia remet a una altra profunditat: la recompensa del filòsof és que venç el mal i que no té por de la mort. Per això Sòcrates diu que ell és l'únic polític autèntic que ha tingut Atenes, perquè no cedeix als desitjos del poble —que accepta el mal per tal de viure molt i plaentment. Sòcrates no és llagoter. La seva *retòrica* mira de fer el poble millor del que és, igual com fa amb ell mateix. «Només llavors un filòsof és capaç d'ajudar-se a si mateix i als altres (*pomoci sobě i druhým*), quan es construeixi la nova comunitat! Una nova comunitat (*nová obec*), l'*eidos* de la qual és en la ment d'aquell que és *τεχνίτης*, que sap (*znalý*) què és allò que és bo i dolent (*dobré a zlé*), és a dir, el filòsof».⁴⁰

Patočka conclou el seu comentari del *Gòrgias* tot caracteritzant-lo com un trampolí (*odrazový můstek*) que permet el salt des d'una ciutat d'infants (*obce dětí*) cap a una ciutat filosòfica (*obci filosofické*), una ciutat d'adults (*obci dospělých*). El salt, pròpiament dit, seria descrit per Plató a *La república*, que ocuparà la resta de sessions del curs 1971-72.

³⁹ *Ibid.*, pàg. 169.

⁴⁰ *Ibid.*, pàg. 171.

4. A tall de conclusió. Plató i Europa

En els diàlegs platònics, i en el *Gòrgias* en particular, es mostren alhora la grandesa i la fragilitat de la retòrica. De la grandesa, Sòcrates se'n meravella davant de Gòrgias: «Jo ho admiro (*θαυμάζων*), Gòrgias, i fa temps que em pregunto quina pot ser la força (*δύναμις*) de la retòrica. A mi si més no em sembla meravellós (*δαίμονια*) per la seva grandesa (*μέγεθος*) quan la contemplo (*σκοποῦντι*) com ho faig ara» (456a). Deixant de banda l'estratègia retòrica del mateix Sòcrates en aquest punt —que, com hem vist, consisteix a lloar la retòrica per tal de tocar la tecla de la vanitat de Gòrgias—, això no és res que no sigui ben constatable en la manera com la política atenenca s'embarcà en grans empreses en què la retòrica fou fonamental. Sobre això, val la pena citar el que diu Jordi Sales, tot comentant, precisament, el *Gòrgias*:

Quan les coses han superat les dimensions primerament abastables, quan les coses són decidides davant la multitud, la capacitat de la retòrica com a *agonia*, lluita o competició (456b) és *única* i es fa superior a d'altres habilitats específiques preexistents. [...] [Aquest] és el moviment pel qual la possibilitat de la paraula com a habilitat suprema ensenyable com a tal i transmissible monetàriament es constitueix. Aquesta possibilitat és la que engrandeix la *polis* homogeneïtzant-la i llançant-la a obres 'grans'. [...] La gent ha estat 'amuntegada' i els afers han estat 'engrandits'.⁴¹

Gòrgias és un expert formidable/terrible (*deinós*) i cobra com a tal, perquè és capaç d'ensenyar com fer embarcar la ciutat *en el que sigui*. És a dir, la retòrica es posa al servei del que sigui, justifica el que sigui. Tal és la presentació que en fa *Gòrgias* en el diàleg platònic. Tanmateix, tot i que la retòrica pugui fer això millor que cap altra habilitat, l'autòpsia platònica del cadàver atenenc sembla apuntar a la possibilitat que uns fonaments merament retòrics amaguin una fragilitat que acabi fent enfonsar l'edifici, més tard o més d'hora. Però un cop la ciutat s'ha embarcat, i encara que el viatge hagi acabat en naufragi, ja no es pot retornar senzillament a un origen aproblemàtic, sinó que cal dirigir-se a la descoberta de la *problematicitat*. La vida examinada proposada per Sòcrates i Plató no és «un senzill retorn a les unitats massificades per la situació retòrica, perquè aquestes ja no existeixen i la seva viabilitat no ha estat segurament prou bona si és que s'han deixat amuntegar».⁴²

Ara bé, aquesta descoberta de la *problematicitat* pot ser institucionalitzada, més enllà de l'acció socràtica? Es pot fer una política filosòfica? No ens trobem davant d'un oxímoron? No és irònic —i tràgic (i còmic)— Plató quan planteja la possibilitat del filòsof-rei a la *Carta VII* o a *La república*? Aquella política apolítica que Patočka atribu-

⁴¹ Jordi SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992, pàg. 125-126.

⁴² *Ibid.*, pàg. 126.

eix a Sòcrates quan aquest es denomina a si mateix l'únic polític vertader d'Atenes, és alguna cosa tangible a nivell institucional? Si la retòrica construeix edificis grans però fràgils, quins edificis construeix la filosofia? Pot ser locomotora de la societat? No és més aviat, sempre, per la seva naturalesa, un fre?

Aquestes preguntes, genuïnament platòniques, han travessat la història del pensament occidental i han rebut respostes de tota mena. Ens hi aproximarem ara breument a partir de la vida i l'obra d'un deixeble distingit del mestratge de Patočka: el dramaturg i polític Václav Havel, promotor de *Carta 77* i la persona que va convèncer Patočka de comprometre's-hi. *Carta 77* era, en cert sentit —i gràcies sobretot als textos que Patočka hi dedicà—⁴³, un exemple de política filosòfica, una acció de protesta davant d'una política criminal, acció fonamentada en les nocions platòniques de *cura de l'ànima* i de *vida en la veritat*. Ara bé, més enllà de la protesta, del *daimon* que atura una acció, com incorporar la problemàtica de la filosofia en la praxis positiva de la política ordinària? No és ridícul, això, tal com diria Càl·icles?

En una conferència de l'any 1996, amb l'experiència d'haver ocupat ja la presidència de Txecoslovàquia i després de la República Txeca, Havel afirmava:

Hauríem de parar de pensar en l'actual estat d'Europa com l'ocàs de la seva energia i reconèixer-hi més aviat un temps de contemplació en què la feina del dia s'atura per una estona, mentre el sol es pon, i la regla del pensament pren el poder. [...] [E]l punt de partida de totes les nostres meditacions crepusculars hauria de ser una discussió sobre Europa com un lloc de valors compartits, sobre la identitat espiritual i intel·lectual europea o —si ho preferiu— l'ànima europea.⁴⁴

Avui, que el projecte institucional europeu està ferit en part a conseqüència d'artefactes retòrics fraudulents i de paraules grans però buides, potser cal tornar a insistir, com era el cas l'any 1947-48 o el 1971-72 —i a risc de caure en la ingenuïtat o el ridícul—, en la idea d'una Europa nascuda de l'impuls espiritual de la filosofia grega com a *cura de l'ànima*. Aquest impuls té un moment, diguem-ne, institucional, amb Plató, que no tan sols escriu diàlegs, sinó que també visita tirans presumiblement interessats en la filosofia i que també crea una escola, l'*Akademia*, que és un espai d'autoaclariment dins de la ciutat i alhora a recer de la ciutat. Si això és, encara avui, la universitat, o si ho pot ser, és una qüestió que es pot debatre llargament. En tot cas, Patočka ho creia i per això encarava els seus cursos universitaris amb el màxim rigor i amb la màxima ambició pedagògica. El nucli del seu ensenyament era la cura de l'ànima socràtica i

⁴³ Vegeu Francesc FERNÁNDEZ, *Jan Patočka. La filosofia en temps de lluita*. Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1996, pàg. 30-44.

⁴⁴ Vegeu Václav HAVEL, «The Hope for Europe». *The New York Review of Books*, XLIII, 11, 20/6/1996. Disponible a: <https://www.nybooks.com/articles/1996/06/20/the-hope-for-europe/>.

platònica, que sap que no hi ha ciutats ben governades (*Carta VII*, 326a-b), que la història humana, dit en termes moderns, no pot ser solucionada: «El problema de la història no pot ser resolt; ha de romandre (*zůstát*) un problema».⁴⁵ En els termes de Havel:

[L]a pregunta que em plantejo és: tal vegada no ha arribat el moment que l'Europa política reflexioni seriosament sobre l'estat de tota la seva civilització i tracti d'alliberar-se del seu impuls cec? I aquesta actitud —potser més impopular però més encoratjadora— no suposaria en realitat el retorn a una de les tradicions intel·lectuals europees més interessants, a la tradició de la pregunta i el dubte, tal com l'establí Sòcrates en el seu dia?⁴⁶

Ja com a expresident, l'11 de novembre de 2009, en un discurs al Parlament Europeu en commemoració del 20è aniversari de la caiguda del mur de Berlín, Havel parlava de la necessitat d'enfortir la integració europea des de bases morals, així com de la importància que les estructures supranacionals es comuniquin des d'un mínim de respecte i de sinceritat mutus. Uns col·laboradors reals han de poder dir-se de veritat allò que pensen, és a dir, han de poder escoltar-ho tot.

No estic proposant res de revolucionari ni radical, sinó només una reflexió més profunda sobre els fonaments [espirituals] de la unificació europea, un cultiu més empàtic de la nostra europeïtat i una relació articulada amb l'ordre moral que transcendeixi el món del nostre benefici immediat, un món de mera prosperitat que no va en cap direcció i que està determinat únicament per indicadors quantitius.⁴⁷

És obvi que amb això Havel sí que està proposant alguna cosa radical i revolucionària, en la mesura que és sempre radical i revolucionària tota filosofia digna d'aquest nom. Com fer-ho? La perspectiva d'un futur millor es troba en una «comunitat internacional dels escruixits» que extregui de la consciència humana una força política real, escrivia Havel l'any 1984, tot recollint el concepte de «solidaritat dels escruixits» de Patočka:

La solidaritat dels escruixits (*solidarita otřesených*) pot permetre's dir 'no' a les mesures de mobilització que eternitzen l'estat de guerra. No alçarà programes positius; el seu llenguatge serà el del *daimon* de Sòcrates: tot en advertiments i prohibicions. Podrà i haurà d'instituir una autoritat espiritual (*duchovní autoritu*), esdevenir un poder espiritual

⁴⁵ Jan PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin. A Sebrané spisy* [Obres completes], 3. Praga: Oikoymenh, 2002, pàg. 116.

⁴⁶ Discurs al Senat de Roma, el 4 d'abril de 2002. Vegeu: Václav HAVEL, *El poder de los sin poder y otros escritos*. Trad. Vicente Martín Pindado i Beatriz Gómez. Madrid: Encuentro, 2013, pàg. 160-161.

⁴⁷ Václav HAVEL, *El poder de los sin poder y otros escritos*, op. cit., pàg. 189-190.

(*duchovní mocí*) capaç de constrènyer el món en guerra a certes restriccions, d'impedir certs actes i certes mesures. [...] Portar tots els qui són capaços de comprendre (*porozumění*) a sentir interiorment (*pocítíl vnitřně*) la incomodat de la seva situació còmoda (*nepohodlí své pohodlné pozice*); vet aquí el sentit que podem atènyer més enllà del cim humà que és la resistència contra la Força (*rezistence vůči Síle*): la seva superació (*překonání*).⁴⁸

Aquesta tasca —present tant en els textos teatrals de Havel com en les seves accions polítiques— es pot titllar d'ingènua només des d'un altre tipus d'ingenuïtat, la de creure que l'examen de la pròpia situació no afecta en res aquesta situació. Però el fet és que la situació de l'home es modifica en prendre'n consciència. «La situació ingènua i la situació conscient són dues situacions diferents. La nostra realitat —que sempre està en situació— es modifica ja pel sol fet de ser objecte de reflexió».⁴⁹

Si bé no d'ingènua, la tasca pot ser titllada de tràgica, en tant que inassolible i alhora irrenunciable. Finalment, però, com saberen fer tant Sòcrates i Plató com Patočka i Havel, cal saber mirar-s'ho tot amb una certa distància, amb la saviesa de la comèdia, part essencial —com la tragèdia— de la *saviesa filosòfica*. Els diàlegs de Plató potser són les obres d'aquell home capaç d'escriure alhora tragèdia i comèdia (*Convit*, 223d), i potser per això continuen sent avui una fenomenologia dramàtica que pot ajudar-nos a aclarir la nostra situació.

Referències bibliogràfiques

- ABRAMS, Erika; CHVATÍK, Ivan (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht–Heidelberg–Londres–Nova York: Springer, 2011.
- BOSCH-VECIANA, Antoni, «Sòcrates com a figura del filòsof en el *Gòrgias* de Plató: un debat radical sobre “la millor manera de viure” a la Ciutat i sobre l'art de la política». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, pàg. 5-44.
- BRAGUE, Rémi, *Le restant. Supplément aux commentaires du «Ménon» de Platon*. París: Vrin, 1978.
- CASASAMPERA, Jordi, *Una aportació a la fenomenologia dramàtica. Plató, Jan Patočka, Václav Havel*. [Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, 2017]. Enllaç: <https://www.tdx.cat/handle/10803/404488?locale-attribute=es#page=1>.
- CASASAMPERA, Jordi, «La gènesi del platonisme en Jan Patočka». *Convivium. Revista de Filosofia* [Barcelona], 31, 2018, pàg. 5-25.
- CASASAMPERA, Jordi, «¿Hablas en serio o bromeas? Exageración socrática y humor platónico en el *Gorgias*», dins: LAVILLA, Jonathan; AGUIRRE, Javier (eds.), *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*. Barcelona: Anthropos, 2021, pàg. 200-212.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- FERNÁNDEZ, Francesc, *Jan Patočka. La filosofía en temps de lluita*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996.

⁴⁸ Jan PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, op. cit., pàg. 129-130.

⁴⁹ Jan PATOČKA, *Platón a Evropa. A Sebrané spisy* [Obres completes], 2. Praga: Oikoymenth, 1999, pàg. 149.

- FUSSI, Alessandra, *Retorica e potere. Una lettura del «Gorgia» di Platone*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- GÓRGIAS, *Els Sofistes. Fragments i testimonis*. Trad. Antoni Piqué. Barcelona: Laia, 1988.
- HAVEL, Václav, «The Hope for Europe». *The New York Review of Books*, XLIII, 11, 20/6/1996, pàg. 38-41. Disponible a: <https://www.nybooks.com/articles/1996/06/20/the-hope-for-europe/>.
- HAVEL, Václav, *El poder de los sin poder y otros escritos*. Trad. Vicente Martín Pindado i Beatriz Gómez. Madrid: Encuentro, 2013.
- LURI, Gregorio, *Guía para no entender a Sócrates. Reconstrucción de la atopia socrática*. Madrid: Trotta, 2004.
- MONSERRAT MOLAS, Josep, *El «Polític» de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1999.
- NIGHTINGALE, Andrea, *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PALOUŠ, Martin, «Jan Patočka's Socratic Message for the Twenty-First Century: Rereading Patočka's 'Charter 77 Texts' Thirty Years Later», dins: ABRAMS, Erika; CHVÁTÍK, Ivan (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht–Heidelberg–Londres–Nova York: Springer, 2011.
- PATOČKA, Jan, *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praga: SPN, 1991.
- PATOČKA, Jan, *Sebrané spisy* [Obres completes], 1. Praga: Oikoymenh, 1996.
- PATOČKA, Jan, *Platón a Evropa*, dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 2. Praga: Oikoymenh, 1999.
- PATOČKA, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Trad. Erika Abrams. Lagrasse: Verdier, 1999.
- PATOČKA, Jan, «Nemetafyzická filosofie a věda», dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 3. Praga: Oikoymenh, 2002.
- PATOČKA, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 3. Praga: Oikoymenh, 2002.
- PATOČKA, Jan, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*. Trad. Giovanni Girgenti i Martin Cajthaml. Milà: Bompiani, 2003.
- PATOČKA, Jan, *L'Europe après l'Europe*. Trad. Erika Abrams. Lagrasse: Verdier, 2007.
- PATOČKA, Jan, *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca: Sígueme, 2007.
- PATOČKA, Jan, *Přirozený svět jako filosofický problém*, dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 6. Praga: Oikoymenh, 2008.
- PATOČKA, Jan, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 14/4. Praga: Oikoymenh, 2012.
- PATOČKA, Jan, *Platonismo negativo e altri frammenti*. Trad. Francesco Tava, Milà: Bompiani, 2015.
- PLATÓ, *Diàlegs VII*. Trad. Manuel Balasch. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1986.
- PLATO, *Gorgias*. Ed. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1959.
- PLATÓN, *Gorgias*. Ed. R. Serrano & M. Díaz de Cerio. Madrid: CSIC, 2000.
- PLATONIS, *Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- RICOUER, Paul, *Lectures I*. París: Seuil, 1991.
- ROSEN, Stanley, *Plato's «Sophist»*. New Haven – Londres: Yale University Press, 1983.
- SALES, Jordi, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- SAXONHOUSE, Arlene, «An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War». *Interpretation* [Nova York], 11/2, 1983, pàg. 139-169.
- SCHIAPPA, Edward, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Colúmbia, Carolina del Sud, 1991.

Jordi CASASAMPERA FERNÁNDEZ

Juan A. SÁNCHEZ

Universidad Carolina (Praga)

juan.sanchez@ff.cuni.cz

N.º ORCID: 0000-0003-1097-2244

DOI: 10.34810/comprendrev25n2id420651

Article rebut: 30/04/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Resumen

En la obra de Antonio Machado se plantea la pregunta acerca de la situación del hombre en el mundo. ¿Cómo vemos las cosas? ¿Qué sentido tiene que estén ahí? ¿Cómo podemos conocerlas? Con sus escritos teóricos y con su creación lírica, el poeta pretende encontrar una respuesta a esas preguntas. Una de las ideas que repite insistentemente es que «lo poético es ver», idea que parece postular que la poesía es una forma de visión. Según ello, el mundo aparece fundamentalmente a la mirada. Sin embargo, también hay un aspecto del mundo que aparece en la escucha: el mundo es sonoro. Teniendo en cuenta este doble punto de partida, podemos preguntarnos: ¿cómo se tematiza, en la obra de Machado, la percepción? ¿Qué significa ver y qué significa oír? ¿Qué ve el poeta y qué oye? Este trabajo es un esbozo para una posible fenomenología de la percepción en la compleja obra del autor de *Campos de Castilla*.

Palabras clave: Antonio Machado, fenomenología, existencialismo, poética, idea.

Phenomenology of the perception in Antonio Machado

Abstract

In Antonio Machado's work arises the question about the situation of Man in the world. ¿How do we see things? ¿What is the sense of them being there? ¿How can we know them? In his theoretical writings and in his poetic work, he tries to find an an-

¹ Publicación fue respaldada por fondos del programa de apoyo institucional de desarrollo de la ciencia en la Universidad de Carolina Cooperatio - área de investigación Literatura. Esta publicación se ha realizado con el apoyo del programa de investigación «Cooperatio», sección Literatura, promovido por la Universidad Carolina.

swer to these questions. One of the central ideas of his reflexions about lyric poetry is that «seeing is of the essence of poetry», and consequently poetry is a form of vision. The world shows itself to the sight. Nonetheless, the world has also other aspect: it appears as something sounding, something that can be heard. From this double point of view, we can pose the question: ¿how is thematized, in Machado's work, perception? ¿What does it mean in that work seeing and hearing? ¿What does the poet see and hear? This essay is a sketch for an ulterior phenomenology of perception in the complex creation of the author of *Castilian Fields*.

Key words: Antonio Machado, Phenomenology, Existentialism, Poetics, Idea.

*gegenüber sein
und nichts als das und immer gegenüber.
(Rilke, Octava Elegía de Duino)*

Una de las ideas más hermosas y enigmáticas que nos dejó Antonio Machado está en el capítulo XV de su *Juan de Mairena*: «lo poético es ver».² Esta afirmación no implica solo que ver sea un acto poético, una forma de vivir poéticamente, entre otras. El «lo» individuativo³ denota un objeto abstracto determinado —individualizado— por la cualidad mentada: algo que sustancialmente consiste en ser poético, es decir, la poesía. La frase significaría, por tanto, que la poesía coincide sustancialmente con el acto de ver, que ver es *esencialmente* lo poético. De ello podrían seguirse dos conclusiones preliminares: que la poesía es una forma de visión y que todo ver es poético. ¿Es esto así? ¿Qué clase de ver es el ver poético? ¿Qué ve el poeta cuando ve poéticamente?

En el mismo texto en que *Juan de Mairena* dice «lo poético es ver» ya surge un aspecto fundamental de ese ver. El profesor de gimnasia y retórica comienza su reflexión considerando un lugar común: que «es el poeta quien suele ver más claro en lo futuro». El mejor ejemplo de ello sería Goethe, con quien suele relacionarse la cita de *Macbeth* «into the seeds of time». Goethe ha visto el futuro, lo mismo que las brujas ven el futuro cuando preconizan que Macbeth será rey.⁴ El poeta, sigue Mairena, es un vidente

² Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*. Ed. José María Valverde. Madrid: Castalia, 1985, XV, p. 102.

³ Cfr. Manuel LEONETTI, «El artículo». En: Ignacio BOSQUE y Violeta DEMONTE (eds.), *Gramática descriptiva de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe, 1999, vol. I, pp. 832-833.

⁴ William SHAKESPEARE, *Macbeth*. Oxford: Oxford University Press, 1994, I, 3, p. 103: «if you can look into the seeds of time / and say which grain will grow». La alusión a Goethe como vidente del futuro puede encontrarse en el prólogo que escribió Valera a la traducción de Guillermo English del *Fausto*, publicada en 1878 con magníficas ilustraciones: Juan VALERA, «Sobre el Fausto de Goethe». En: Johann Wolfgang von GOETHE, *Fausto*. Madrid: English y Gras, 1878, p. XVII; «que el poeta canta a veces lo que no se dice; va más allá del punto al que llega el hombre científico con la reflexión y con el estudio; y adivina y vaticina, y se eleva a esferas inexploradas»; cfr. asimismo Juan VALERA, *Algo de todo*. Sevilla: Francisco Álvarez, 1883, p. 255.

de lo pasado y de lo futuro, por eso puede perdonársele que esté atento «a lo que viene y a lo que se va». Puede perdonársele, pero no es lo ideal. Entonces, ¿a qué debería estar atento el poeta? La respuesta del profesor apócrifo es sencilla y profunda a la vez: a «lo que pasa». Quizá el ver poético pueda entenderse como una visión profética o abarcadora del tiempo, o como una sonda del pasado —todo eso se le puede «perdonar» al poeta. Pero Mairena propone otra cosa: contemplar *lo que pasa*, esas «imágenes que le azotan los ojos y que nosotros quisiéramos coger con las manos».⁵

En un sorprendente comentario de la primavera de 1888, anotaba Nietzsche en su cuaderno: «Beim Glauben an Ursache und Wirkung ist die Hauptsache immer vergessen: das *Geschehen selbst*».⁶ La creencia en la causa y el efecto nos quita de la vista lo más importante: el suceder mismo. Ese es el misterio. La ciencia físico-matemática es capaz de establecer causas y efectos. Lo que no es capaz de entender es *das Geschehen*. Eso es a lo que debería prestar su atención el poeta, según Mairena: a lo que pasa, al suceder. No medirlo, no entender su razón suficiente, no relacionarlo con otra cosa que también pasa, sino entender qué es eso a lo que nos referimos cuando decimos que algo *sucede*. ¿Podemos hacerlo, lo entendemos? El ver de lo poético es ver que se dirige hacia el misterio de lo que es *ahora*: las imágenes que le azotan los ojos al poeta. El ver poético se presenta como una contemplación del suceder de lo que pasa en el ahora.

No hay que esperar a la década de los treinta para encontrar, en la obra de Machado, declaraciones acerca de la importancia de la visión. En su reseña de *Arias tristes*, de 1904, se preguntaba: «¿No seremos capaces de soñar con los ojos abiertos en la vida activa?».⁷ En la de *Noches blancas*, de 1905, aseguraba que el único camino de la poesía es «la directa contemplación de la vida».⁸ En el bosquejo de «Reflexiones sobre la lírica» (según el texto de *Los complementarios*), el poeta escribía «antes que nada, ver».⁹ En el texto final de ese ensayo, publicado en *Revista de Occidente* en 1925, declaraba que las imágenes líricas son expresión de intuiciones de cosas que «es preciso ver», y poco después, que «el hombre actual no renuncia a ver».¹⁰ ¿Se manifiesta esa directa contemplación de la vida en su poesía? ¿Y si es así, desde cuándo?

En su primera etapa, el poeta mismo decía que vivía atento a su «quimera» (L).¹¹ «El alma del poeta / se orienta hacia el misterio», se lee en la «Introducción» a *Galerías*

⁵ Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, *op. cit.*, p. 102, todas las referencias del párrafo.

⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Nachlaß 1887-1889* (KSA, vol. 13). Múnich: De Gruyter, 1999, 14 [81], p. 261.

⁷ Antonio MACHADO, *Prosas dispersas*. Ed. Jordi Doménech, Madrid: Páginas de espuma, 2001, p. 190.

⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁹ Antonio MACHADO, *Los complementarios*. En: *Poesía y prosa*. Vol. III. Ed. Oreste Macrí. Madrid: Espasa Calpe, 1989, pp. 1366-1367.

¹⁰ Antonio MACHADO, *Prosas dispersas*, *op. cit.*, pp. 519 y 524.

¹¹ Antonio MACHADO, *Poesías completas*. Ed. Oreste Macrí y Gaetano Chiappini. Madrid: Fundación Antonio Machado / Espasa Calpe, 1988. En adelante, cito siempre por esta edición, dando el número directamente en el texto.

(*Soledades. Galerías. Otros poemas*, 1907, número LXI). ¿Cuál es ese misterio? El «laborar» de las «abejas de los sueños», es decir, el enigma del alma, las «galerías sin fondo» de la memoria, de la sensibilidad y, en resumen, del mundo interior. En esas profundas galerías aletean seres imaginarios: una «forma juvenil» (XXXVI), una «noche amiga» (XXXVII), una «tarde / de la primavera» (XLI), etc., y los ojos se llenan de imágenes extrañas: «El sol es un globo de fuego, / la luna es un disco morado» (XXIV), «Brilla la tarde en el resol bermejo» (XXX), «Las ascuas de un crepúsculo morado / detrás del negro cipresal humean» (XXXII), etc. El poeta está ensimismado en eso que él llama el «retablo de mis sueños» (XXXVII). Parece que es incapaz de ver *lo que pasa*.

En *Campos de Castilla*, se diría que el panorama cambia: el poeta contempla las cosas en el proceso de su actualidad cotidiana: «carros, jinetes y arrieros» (XCVIII), «sombrios estepares, / colinas con malezas y cambrones» (CVI), las margaritas, los pastores, el huertecillo, el abejar, los viajeros en «pardos borriquillos», las «plebeyas figurillas», la cuna del niño que pende del yugo (CXIII).

¿Significa eso que las percibe *objetivamente*, que por fin ha aprendido a dejar de lado su «químera» para ver sencillamente lo que pasa? El mismo poeta se refería, en una carta a Giménez Caballero publicada en *La gaceta literaria* en 1928, a una «nueva objetividad», que supuestamente llevaba persiguiendo «veinte años».¹² Eso nos daría la fecha de 1908 como inicio de esa persecución: la época, aproximadamente, en que estaba comenzando a escribir los poemas de *Campos de Castilla*. Si lo poético es ver, y ese ver es la contemplación del suceder de lo que pasa en el ahora, podría pensarse que el testimonio de esa experiencia poética la expresan, por ejemplo, estos versos de «A orillas del Duero»:

Yo divisaba, lejos, un monte alto y agudo,
y una redonda loma cual recamado escudo,
y cárdenos alcores sobre la parda tierra [...]
Veía el horizonte cerrado por colinas
obscuras, coronadas de robles y de encinas;
desnudos peñascales, algún humilde prado
donde el merino pace [...]
y, silenciosamente, lejanos pasajeros,
¡tan diminutos! —carros, jinetes y arrieros—
cruzar el largo puente [...] (XCVIII)

Sánchez Barbudo considera que estos versos son «puramente descriptivos».¹³ Laitenberger, en un pequeño artículo, afirma que el paisaje de *Campos de Castilla* «no se redu-

¹² Antonio MACHADO, *Prosas dispersas*, op. cit., p. 557.

¹³ Antonio SÁNCHEZ BARBUDO, *Los poemas de Antonio Machado. Los temas. El sentimiento y la expresión*. Barcelona: Lumen, 1976, p. 182.

ce a ser expresión de un estado del alma»,¹⁴ es decir, ya no es el escenario simbolista de las galerías y de los sueños. Todo ello podría llevar a pensar que el ver poético, finalmente alcanzado tras la época del ensimismamiento simbolista, se refiere a la contemplación objetiva de la cosa, y a eso lo llamaría el propio poeta, años después, «nueva objetividad». Es imposible negar que el mundo cotidiano, «lo que pasa en la calle» (dirá el alumno de Mairena),¹⁵ está presente en *Campos de Castilla*, y que el poeta ha llevado a cabo una cierta evolución desde su época anterior. Demostrar que el sentido de esa evolución es haber alcanzado finalmente la objetividad de la mirada ya es más difícil.

En realidad, la «nueva objetividad» a la que se refiere Machado en la carta a Giménez Caballero tiene poco que ver con una supuesta poesía «objetiva» y mucho menos descriptiva. Dice allí bien claramente que esa nueva objetividad no puede consistir «sino en la creación de nuevos poetas [...] que canten por sí mismos», es decir, en la creación de los apócrifos.¹⁶ No parece esto muy adecuado para enunciar una poética de la mirada objetiva. Creo que a lo que se refería Machado con la idea de la nueva objetividad era más bien a una poesía que buscaba una respuesta a lo que significa *ver*, algo tan incierto que acaba siendo lo que hace un ente imaginado por el poeta. La mirada se plantea, posiblemente a lo largo de toda su obra, no como una solución, sino como un problema. El ver poético implica en realidad un enigma tan profundo como el misterio aludido en la «Introducción» a *Galerías*: el misterio de ver el suceder de las cosas en su existencia actual.

Hace tiempo que los especialistas han matizado la idea del supuesto «realismo» de *Campos de Castilla*. Sesé opinaba que en sus páginas el poeta «no puede evitar volver a los sueños».¹⁷ Por el mismo camino iba Oreste Macrí: «quanto piú lo spirito poetico machadiano si espande e si oggetiva, tanto piú rifluisce in se stesso [...]. Il sogno si confronta con la realtà e nel ritorno è un altro sogno».¹⁸ José Antonio Hernández, refiriéndose a *Campos de Castilla*, alcanzaba la conclusión de que «ver es algo más que percibir».¹⁹ Gicovate intentaba superar la polaridad subjetividad-objetividad diciendo que, con el nuevo libro, el poeta habría pasado de expresar la «vaguedad de un estado

¹⁴ Hugo LAITENBERGER, «“Subjetivismo” y “nueva objetividad” en la obra de Antonio Machado». *Boletín AEPE* [Madrid], X/16, 1977, p. 13.

¹⁵ Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ Antonio MACHADO, *Prosas dispersas*, *op. cit.*, p. 557.

¹⁷ Bernard SESÉ, *Claves de Antonio Machado*. Madrid: Austral, 1990, p. 109.

¹⁸ Oreste MACRÍ, «Storia del mio Machado». En: Pablo Luis ÁVILA (ed.), *Antonio Machado hacia Europa*. Madrid: Visor, 1993, p. 74.

¹⁹ José Antonio HERNÁNDEZ, «La teoría literaria de Antonio Machado: ser y ejercer de poeta». En: *Antonio Machado, hoy. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del cincuentenario de la muerte de Antonio Machado*. Sevilla: Alfar, 1990, vol. IV, p. 45.

del alma» a la «visión total de la experiencia humana».²⁰ Arthur Terry consideraba que hablar de la objetividad del libro de 1912 es una simplificación excesiva.²¹ Y Debicky que tanto en el primer ciclo como en el segundo el poeta «transforma las escenas y los elementos de la naturaleza en correlatos de actitudes subjetivas».²²

El poeta mira los campos sorianos, y lo que ve es que «el campo sueña», que «parece que las rocas sueñan» (CXIII). En realidad, el poeta no solo ve esos campos, sino, como dice él mismo, los *vuelve a ver* (sección viii): «He vuelto a ver los álamos dorados, / álamos del camino en la ribera». El «vuelto a ver» denota un nuevo estado: es un ver distinto, un verlos con un nuevo significado. Los álamos, vueltos a ver, son ya *otros* álamos. Así que ver no solo es ver, sino que puede convertirse en volver a ver, y lo que se ve dos veces son dos cosas distintas. La razón de que esto sea posible es que en realidad no vemos «cosas», incluso podríamos decir que en realidad no hay «cosas». Y si no hay cosas, ¿qué sentido tiene intentar conocerlas objetivamente? El ver poético es la vivencia de un afuera que se presenta como interiorizable. Los campos de Soria que el poeta ve han migrado hacia el reino interior, el reino del sueño y de la afectividad: «conmigo vais, mi corazón os lleva» (sección viii).²³ Finalmente, en la maravillosa sección ix, ¿estamos dentro del alma o frente a realidades «objetivas»?

tardes tranquilas, montes de violeta,
alamedas del río, verde sueño
del suelo gris y de la parda tierra,
agria melancolía (CXIII, ix)

En el prólogo a sus *Páginas escogidas*, publicadas en 1917, el propio Machado, refiriéndose explícitamente a *Campos de Castilla*, consideraba el ejercicio de la mirada como un problema que va mucho más allá de una mera percepción objetiva de las cosas. El ver poético no se realiza sencillamente con abrir los ojos y ver, sino que plantea una pregunta acerca del sentido del aparecerse las cosas sucediendo en el ahora:

Si miramos afuera y procuramos penetrar en las cosas, nuestro mundo externo pierde en solidez, y acaba por disipársenos cuando llegamos a creer que no existe por sí, sino por nosotros. Pero si, convencidos de la íntima realidad, miramos adentro, entonces todo nos parece venir de fuera, y es nuestro mundo interior, nosotros mismos, lo que se desvanece.

²⁰ Bernardo GICOVATE, «La evolución poética de Antonio Machado». En: Ricardo GULLÓN y Allen W. PHILLIPS (eds.), *Antonio Machado*. Madrid: Taurus, 1973, pp. 247 y 249.

²¹ Cfr. Arthur TERRY, *Antonio Machado: «Campos de Castilla»*. Londres: Grant & Cutler, 1973, p. 16.

²² Andrew P. DEBICKY, *Historia de la poesía española del siglo xx*. Madrid: Gredos, 1997, p. 24.

²³ Geoffrey RIBBANS, «The Unity of Antonio Machado's *Campos de Soria*». *Hispanic Review* [Filadelfia], XLI, 1973, pp. 285-296. Véase, especialmente, la p. 293; Arthur TERRY, *op. cit.*, p. 38: «the landscape itself and its people have become an inward part of the poet's own vision».

¿Qué hacer entonces? Tejer el hilo que nos dan, soñar nuestro sueño, vivir; sólo así podremos obrar el milagro de la generación.²⁴

Según se tematiza aquí la actividad de la mirada («miramos afuera», «miramos adentro»), queda claro que implica una problemática a la que no puede aludir un simple «percibir». La mirada poética se realiza solo a través de la resolución de una alternativa. Primero el poeta mira hacia afuera con la intención de «penetrar en las cosas». ¿Qué es penetrar en las cosas? Transportarse, gracias a la mirada, a las cosas mismas, y transportarlas a ellas hacia nosotros; no estar *frente* a ellas, separados de ellas, sino, gracias a la vivencia poética, hacerlas nuestras. Entonces surge una duda: que lo que se nos aparece se deba a nuestra forma de verlo, que sea algo que existe solo «por nosotros». Es decir, que lo que veamos sea solo a nosotros mismos. Si esto fuera así, estaríamos condenados a una eterna soledad, encerrados solipsísticamente, incapaces de una verdadera participación. El resultado es que el poeta no puede estar seguro de la existencia (el suceder) del mundo que ve.

¿Significa eso que no hay una verdadera «percepción», que todo lo que el sujeto experimenta es inmanente? En ese caso, el sujeto sería una realidad en sí, sería el fundamento de todas las cosas; pero eso es imposible, porque nuestro mundo interior, dice Machado, «parece venir de fuera».

Ni la mirada exterior ni la interior satisfacen. La objetividad absoluta es imposible, porque todo fenómeno (toda verdad, toda realidad) se aparece dentro de una determinación subjetiva. La subjetividad absoluta es imposible, porque todo fenómeno es la aparición de *algo* que no somos nosotros. Puede afirmarse: lo que se muestra no puede ser solo el producto de nuestra sensibilidad. Asimismo, puede afirmarse: lo que se muestra es en cierto modo el producto de nuestra sensibilidad. Interioridad y exterioridad se oponen misteriosamente tanto como se compenetran y se necesitan.

Creo que estas ideas fundamentales sustentan la poética de Machado desde antes de 1917 (fecha de ese texto). La necesidad de articular el mundo interior con el exterior (la necesidad de entender lo que significa ver) puede encontrarse incluso en su época modernista. Así lo reconoce él mismo en el prólogo de 1917, donde, refiriéndose a *Soledades*, dice que «lo que pone el alma» lo pone «en respuesta animada al *contacto del mundo*».²⁵ Podría objetarse que esa es una idea enunciada *después* de la época modernista. Pero, en cualquier caso, es cierto que en *Soledades* el alma actúa en diálogo («en respuesta animada») con algo que no es ella (el mundo) y cuya presencia está también en el poema: el limonar y el cipresal (LXII), el huerto (LXIX), la casa de la amada (LXXII), la iglesia con sus torres (LXXIII), la cigüeña (LXXVI), los yertos árboles

²⁴ Antonio MACHADO, *Prosas dispersas*, *op. cit.*, p. 417.

²⁵ *Ibid.*, p. 416. El énfasis es mío.

(LXXIX), el árbol roto que hace llorar (LXXX), el almendro florido (LXXXV), los árboles que «conservan / verdes aún las copas» (XC). Puede que el poeta esté «atento a su quimera» en el ciclo de *Soledades*, pero también está mirando lo que pasa.

Recapitulación. La idea de «lo poético es ver», aparecida en *Juan de Mairena*, podría considerarse dentro de una problemática que se manifiesta prácticamente desde el principio de la obra de Antonio Machado (poesía y prosa). El ver poético ve lo que sucede en el ahora, pero en el mismo momento de abrir los ojos para ver se plantea una pregunta: ¿Cómo se articula la sensibilidad con el mundo exterior? El ver poético consiste en un ver a través de esa problemática. Tanto en *Soledades* como en *Campos de Castilla* (aunque existen diferentes matices) la mirada se despliega en la rendija que le proporciona para ello la dialéctica entre la interioridad y la exterioridad. Ese es su verdadero campo visual. El ver de lo poético es ver se presenta problemáticamente más allá de un ver como percibir que diera como resultado el ejercicio de una descripción. En vez de eso se trata de un ver creador («el milagro de la generación», dice el poeta en el prólogo a *Páginas escogidas*),²⁶ que va inherentemente acompañado por la pregunta acerca del conocimiento de las cosas, y por tanto supone una epistemología. El ver poético pregunta por el suceder de las cosas en la encrucijada del encuentro entre mundo y sensibilidad.

Ese ver *percibe* algo, pero ¿qué percibe y qué es percibir? Cuando José Antonio Hernández reflexionaba, refiriéndose a *Campos de Castilla*, que «ver es algo más que percibir», estaba sobreentendiendo «percepción» en el sentido de ‘registro de datos’, lo cual nos llevaría a una poesía descriptiva. En el caso de Machado eso sería inadmisibile, y por eso José A. Hernández rechazaba tal hipótesis. Lo que el poeta se esfuerza por ver no es el aspecto de las cosas, sino su suceder: «lo que pasa». Pero, ¿es realmente percibir registrar datos? ¿Qué percibe el ojo cuando percibe lo que está pasando?

Al principio de la *Fenomenología del espíritu*, considera Hegel la percepción inmediata de una cosa. Vemos algo, por ejemplo el huerto, y solo por verlo ya alcanzamos un conocimiento indudable: el huerto es. La percepción empírica suministra, según Hegel, una verdad, una certeza total acerca del objeto. Pero, paradójicamente, esa verdad es la más abstracta y pobre de las verdades (*die abstrakteste und ärmste Wahrheit*): solo contiene *el mero ser* de la cosa (*enthält allein das Sein der Sache*).²⁷ No sabemos nada acerca del huerto, solo sabemos que *es*. El ojo no percibe nada más, en la intuición empírica, que el indudablemente cierto estar ahí de algo.

¿Es eso lo que ve Machado cuando ve el árbol roto, la cigüeña, el abejar, el huertecillo, las figuras en el campo? No lo parece. Para Machado «es» no se presenta nunca como certeza, ni siquiera en la más humilde de las verdades comunicada por la intui-

²⁶ Antonio Machado, *Prosas dispersas*, op. cit., p. 417.

²⁷ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner, 1952, A, I, p. 79.

ción empírica. El ver poético, que se concentra en la actualidad del suceder de la cosa, no pretende alcanzar una certeza acerca del ser de la cosa que sucede. Machado no concibe el ser como certeza y no busca ni una certeza objetiva (el ser de la cosa) ni subjetiva (el ser de la cosa en la consciencia). Lo que parece interesar al poeta es cómo se da el encuentro con las cosas en el intersticio que surge entre la mirada interior y la mirada exterior. En ese extraño espacio no se da, como dice Merleau-Ponty, «un sens notionnel, mais une direction de notre existence».²⁸

El profesor del Colegio de Francia rechazaba la identificación de la percepción con la impresión pura.²⁹ Todo percibir, lejos de reducirse al registro de un dato, es inmediatamente percepción de un sentido.³⁰ Esa es una idea seguramente derivada de la concepción del ver que se encuentra en *Ser y tiempo*: todo ver es «antepredicativamente interpretativo», es decir, en la inmediatez del ver se articula ya un sentido, incluso aunque no formulado predicativamente, y por consiguiente, ver el mundo ya es interpretarlo.³¹ Abrimos los ojos, no percibimos colores, formas, planos, sino algo como algo: vemos una interpretación. Esa interpretación es, además, inherentemente *gestimmt* (Gaos traduce «afectiva», Rivera prefiere un «interpretar afectivamente templado»),³² lo cual significa que involucra a la propia existencia de aquel que interpreta.³³ Consecuentemente, el comprender originario no puede entenderse como un «comprender objetivo»: siempre se da en el marco de una situación afectivo-existencial que lo determina y en el que se juega su sentido más propio.³⁴

Partiendo de estos presupuestos, Merleau-Ponty entiende la percepción no como el proceso mediante el cual se «registra» una impresión pura, un dato, sino como el presentarse interpretativo de eventos en el marco de la autocomprensión existencial. Toda percepción se da siempre como parte de una percepción más amplia que engloba el

²⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945, p. 329.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 10: «La pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception»; p. 325: «Dans l'attitude naturelle, je n'ai pas de perceptions, je ne pose pas cet objet à côté de cet autre objet et leurs relations objectives, j'ai un flux d'expériences qui s'impliquent et s'expliquent l'une l'autre aussi bien dans le simultané que dans la succession».

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 16: «L'événement élémentaire est déjà revêtu d'un sens».

³¹ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer, 1957, § 32, p. 149: «Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend».

³² Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 31, p. 142: «Verstehen ist immer gestimmtes»; Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Madrid: FCE, 2001, p. 160; Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2022, p. 168.

³³ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 31, p. 143: «Worumwillen und Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht».

³⁴ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 32, p. 150: «Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen»; Maurice MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 326: «Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu».

sentido de la situación en la que existimos. El dato objetivo, en su opinión, está completamente excluido de esa experiencia. Percibimos con los sentidos, pero su función originaria no es instrumental.³⁵ Los sentidos no suministran *datos*. Lo que se presenta en la percepción es un espacio existencial, es decir, nos percibimos a nosotros mismos en la situación a través de la *pertenencia* a eso que estamos percibiendo.³⁶ Percibir las «cosas» es llevar a cabo la experiencia de nuestra espacialidad, de nuestro propio cuerpo, de nuestra temporalidad, de un horizonte y de un mundo, es decir, de nuestra condición ontológica.

Que no percibimos las cosas en tanto que datos significa que no percibimos objetivamente. Una supuesta y nunca experimentada percepción objetiva de las cosas implicaría la existencia de un supuesto espacio geométrico («espacio homogéneo», lo llamaría Bergson), un campo de objetos definibles «par un certain nombre de propriétés isolables et articulées l'une sur l'autre»,³⁷ en el cual se desplegarían los puntos de las dimensiones independientemente de la comprensión «afectiva» o «afinada» (*gestimmt*) del sujeto —un espacio del que nunca nadie tuvo experiencia, y por tanto, un pseudo-fenómeno. Para que pueda darse dicha concepción geométrica del espacio, que solo podría experimentar un sujeto «acósmico»,³⁸ y que es esencialmente el resultado de una abstracción de la experiencia fenomenológica originaria, primero debe producirse una *connexion vivante* con las cosas.³⁹

Pero tampoco tendría sentido creer que la percepción es un mero ejercicio de subjetividad: ver las cosas es tener experiencia de *ellas*, de las cosas. El *cogito* de *cogito ergo sum* no se basta a sí mismo en su pura realización, tiene que ser pensamiento de algo, de algo que no es inmanente a la consciencia. El pensamiento necesita su *otro*: se encuentra consigo mismo, como dice el filósofo francés, solo a través del mundo.⁴⁰

La percepción de la cosa solo puede entenderse, por tanto, como una experiencia vital. Claramente lo expresaba Machado en el comentado prólogo a *Páginas escogidas*, donde proponía una tercera vía, alternativa a la objetividad y a la subjetividad: «vivir», «soñar el sueño». La experiencia fenoménica sucede en el marco del arraigo en un universo afectivo, concreto e histórico (no olvidar la dimensión histórica de Castilla en la

³⁵ *Ibid.*, p. 17: «Le sensible est ce qu'on saisit avec les sens, mais nous savons maintenant que cet "avec" n'est pas simplement instrumental».

³⁶ *Ibid.*, p. 309: «La verticale et l'horizontale, le proche et le lointain son des désignations abstraites pour un seul être en situation et supposent le même "vis-à-vis" du sujet et du monde».

³⁷ *Ibid.*, p. 338.

³⁸ *Ibid.*, p. 339.

³⁹ *Ibid.*, p. 237: «La chose et le monde me sont données avec les parties de mon corps, non par une "géométrie naturelle", mais dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même».

⁴⁰ *Ibid.*, p. 344: «Le véritable *cogito* n'est pas le tête à tête de la pensée avec la pensée de cette pensée: elle ne se rejoignent qu'à travers le monde».

obra del poeta), en un entramado de significaciones, en un espacio existencial, es decir, en una *connexion vivante* con las cosas. En ese ámbito nada absoluto puede darse, y la única certeza disponible es *que nos encontramos con algo* dentro de un mundo —no, como decía Hegel, el ser de ese algo.

La experiencia del hombre que «torna a ver», escribía Machado en su cuaderno, se realiza en «relación directa con lo real». ⁴¹ Las cosas son necesarias, las cosas reales, esas que nos salen al paso: el árbol, la huerta, el abejar, la cigüeña. Sin ellas, sería imposible cualquier experiencia. Quizá por eso, en su temprana crítica de la filosofía kantiana, el poeta consideraba que «Kant se equivoca cuando en su “Estética trascendental” sostiene que podemos representarnos un espacio sin objetos». ⁴² Las cosas son necesarias, pero ¿qué es una cosa? El ver poético no pretende alcanzar una certeza empírica, sino que contempla la realidad dentro de una *connexion vivante* con el mundo. En ese marco, la percepción es experiencia existencial de realidades en un espacio no geométrico. En el espacio no geométrico de la percepción existencial la respuesta a «qué es una cosa» solo puede plantearse más allá del ver *teórico*.

La tradición filosófica griega, sobre todo desde Platón, concebía el conocimiento como una forma de ver: *θεωρία*. El significado prefilosófico de ese término está relacionado con *θεωρός*, el enviado a la celebración religiosa como espectador y participante. En el tiempo del ritual, el Dios se hace presente. ⁴³ El *θεωρός* podía tener la experiencia, participando en ese ritual, de la visión (*θεωρία*) de lo divino. ⁴⁴ Este significado originario experimenta un cambio semántico a partir de la obra de Platón. La visión se convierte, en el *Fedro*, en conocimiento de la esencia de las cosas más allá de su devenir: *ιδέα*. A partir de entonces, la verdad se concibe, en tanto que teoría, como visión intelectual de lo absolutamente cierto, es decir, de una *presencia inmutable*. ⁴⁵

El significado de *εἶδος* o de *ιδέα* «is simply the look that something presents when one looks at it». ⁴⁶ ¿Por qué la visión proporciona el modelo óptimo de conocimiento en el platonismo? Porque la vista pone al espectador ante la cosa en una especie de presente atemporal: la mirada contempla al mismo tiempo una serie de aspectos del objeto integrándolos en una sola unidad invariable. Ver una cosa, tenerla delante y

⁴¹ Antonio MACHADO, *Los complementarios*, *op. cit.*, p. 1367.

⁴² *Ibid.*, p. 1179.

⁴³ Hannelore RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*. Múnich: Wilhelm Fink, 1982, p. 28: «Festzeit bedeutet Gegenwart des Göttlichen».

⁴⁴ *Ibid.*, p. 41: «Das Sehen, das zur Erkenntnis führt, ist letzten Endes immer noch Festschau, d. h. Schau des Göttlichen».

⁴⁵ *Ibid.*, p. 59: «Schauen ist zunächst die vollkommene Gestalt von Erkennen, weil es Erkennen des Anwesenden und Gegenwärtigen ist. In der Hinwendung der Seele erfaßt es unmittelbar das Ursprüngliche, das sich jenseits des Werdens und der Geschichtlichkeit in ewiger Gegenwart darbietet».

⁴⁶ John SALLIS, «The Extent of Visibility». En: Antonio CIMINO y Pavlos KONTOS (eds.), *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*. Leiden/Boston: Brill, 2015, pp. 35-48, esp. p. 38.

verla, nos la presenta como si ella fuera solo lo que es en ese momento eterno en que la estamos viendo. Por eso la visión (*θεωρία*) capta el ser, no el suceder.⁴⁷

¿Es esa visión en tanto que *θεωρία*, que capta el ser y no el suceder, lo que ve el ver poético? En diversas ocasiones se pronuncia Machado contra una supuesta aprehensión objetiva de las cosas, como ya hemos visto en parte. El apunte de *Los complementarios* titulado «Sobre la objetividad» refuta de forma explícita que exista la posibilidad de tener una experiencia teórica de lo real. La objetividad, dice el poeta, «no es ya nada positivo, es simplemente el reverso borroso y desteñido del ser». En ese texto, fechado en 1923, la crítica de la percepción objetiva se hace desde posiciones bergsonianas: «solo existen, realmente, conciencias individuales, conciencias varias y únicas, integrales e inconmensurables entre sí».⁴⁸ Pero existen también otras formulaciones, que podríamos llamar fenomenológicas, acerca de la naturaleza del encuentro con las cosas. La naturaleza de ese encuentro, que excluye la contemplación teórica de lo absolutamente cierto, aparece tematizada en «Reflexiones sobre la lírica», de 1925:

No soy ya el soñador, el frenético mimo de mi propio sueño. Tampoco el mundo se viste de máscara para que yo lo contemple. Las cosas están allí donde las veo, los ojos allí donde ven. Lo absoluto será hoy para mí tan inabarcable como ayer. Pero mi relación con lo real es real también.⁴⁹

Este texto alcanza la misma conclusión que el prólogo a *Páginas escogidas*, de 1917: no puede declararse, en una especie de antinomia kantiana, que el mundo (el afuera de la consciencia) sea una ilusión o que sea una realidad. Ver las cosas no significa acceder a su verdadera sustancia, pero tampoco es mera experiencia de la propia subjetividad, como si las cosas fueran inmanentes a la consciencia. Solución: las cosas son reales, la mirada que las mira también. Ni una ni otra son absolutas, es decir, ninguna sirve de punto de vista absoluto desde el que alcanzar una certeza. Pero ambas, la cosa y la mirada, forman parte de una misma existencia. Es decir: hay un encuentro con las cosas, aunque el poeta no sabe de qué signo. Ese encuentro es la situación originaria de la que parte. Por eso se pregunta retóricamente: «¿No equivaldría esto a un despertar?».⁵⁰ La perspectiva en la que la «relación con lo real», sea la que sea, es «real», es una perspectiva fenomenológica: las cosas se nos aparecen. Y, no obstante, no son exactamente «co-

⁴⁷ Cfr. Hans JONES, «The Nobility of Sight». En: *Philosophy and Phenomenological Research* [Providence], XIV/4, 1954, pp. 507-519. Véase, especialmente, la p. 513.

⁴⁸ Antonio MACHADO, *Los complementarios*, op. cit., p. 1258.

⁴⁹ Antonio MACHADO, *Prosas dispersas*, op. cit., p. 525.

⁵⁰ *Id.*

sas», entidades extáticas aprensibles por la mirada teórica («No será el trabajo de la ciencia el que me obligue a creer en él».⁵¹

Si la «cosa» no es algo medible, asequible a la mirada teórica, algo igual a sí mismo, registrable en un espacio geométrico, entonces ¿qué es una cosa? Merleau-Ponty observaba el pájaro volando en su jardín. Si ese ente, el pájaro, fuera igual a sí mismo, sería idéntico quieto o moviéndose. Pero una «cosa» no se define por sus propiedades estáticas, sino por su comportamiento: *es* su comportamiento.⁵² El pájaro que atraviesa el jardín «n'est qu'une puissance grisâtre de voler».⁵³ No habita un espacio geométrico, sino un espacio *humano*. En un espacio geométrico, el movimiento se explica como un cambio de las relaciones espaciales de los objetos. En el espacio humano, o vivo, el movimiento no es solo desplazamiento de puntos en unas coordenadas, sino *otra experiencia*, otra realidad. La piedra quieta en el suelo y la que lanzamos no son la misma piedra. La piedra, arrojada por el fenomenólogo, es la-piedra-moviéndose. El movimiento *habita* la piedra.⁵⁴ La cosa no es, por tanto, algo definible y conceptualizable, como si fuera algo igual a sí mismo, sino algo que *se nos aparece*; no es un conjunto de propiedades, sino un acto de realización de la existencia inscrito en el tiempo de la significación.

Hay un pensamiento de Antonio Machado, en *Juan de Mairena*, que nos acerca precisamente a esa concepción fenomenológica de la experiencia:

No sabemos, en verdad, cuál sea, en nuestra lógica, la significación del principio de identidad, por cuanto no podemos probar que nada permanezca idéntico a sí mismo, ni siquiera nuestro pensamiento, puesto que no hay manera de pensar una cosa como igual a sí misma sin pensarla dos veces, y, por ende, como dos cosas distintas, numéricamente al menos.⁵⁵

Nada permanece idéntico a sí mismo, según Mairena, ni siquiera en nuestro pensamiento, es decir, nada es idéntico a sí mismo en la consciencia y, por tanto, nada es pensable según el principio de identidad. Sin ese principio, la contemplación objetiva de la realidad es imposible, porque una cosa deja de ser un objeto: no es lo uno, es decir, no es igual a ella misma. Más allá del principio de identidad el ser solo puede pensarse como lo otro. Si el ver poético es la contemplación del suceder de lo que pasa en el ahora, ese suceder, como la piedra de Merleau-Ponty, no puede percibirse objetivamente en un espacio geométrico, sino que es una realidad viva en un espacio existencial. En ese espacio, el encuentro de la mirada y el mundo es un acontecimiento. No es

⁵¹ *Id.*

⁵² Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 318.

⁵³ *Id.*

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 320.

⁵⁵ Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, *op. cit.*, p. 146.

que la mirada capte lo igual a sí mismo, sino que la mirada *es* contemplando aquello que, apareciéndose a ella, la hace posible, y se hace posible como vivencia. La cosa es esa vivencia, y esa vivencia no puede darse fuera del tiempo.

Machado insistió una y otra vez en que el tiempo es el elemento fundamental de la palabra poética porque es condición de toda experiencia. Pero la vista, según el análisis de Jones, nos presenta a la cosa inmóvil, como si fuera algo atemporal.⁵⁶ La vista es incapaz de ver el suceder, porque es incapaz de captar la temporalidad. Por eso el modelo de la *ídeá* platónica es la vista, que capta la cosa en una especie de existencia eterna, como si fuera igual a sí misma y abstraída de su devenir. No es ese el modelo del ver poético para Machado, ya que la contemplación objetiva y atemporal, es decir teórica, es imposible, porque una cosa no puede ser pensada dos veces como la misma cosa, y porque la objetividad, tanto como la subjetividad, son inútiles la una sin la otra. El acontecimiento que pretende ver el ver poético no es una *presencia*, porque las cosas no son presencias, sino *eventos*. Y si el ver teórico no puede contemplar eventos, ¿cuál es el sentido capaz de hacerlo, capaz de captar el mundo *siendo* en el tiempo? Respuesta: el oído, el cual «is related to event and not to existence, to becoming and not to being».⁵⁷ El ver poético, que pretende contemplar el suceder de lo que pasa en el ahora, mira el mundo, y no ve cosas objetivas presentándose en un espacio euclídeo. En vez de eso se da cuenta de una situación fundamental, un descubrimiento que es absolutamente esencial en la poética de Antonio Machado: el mundo canta. El ver poético es un oír.

Un comentario de una carta abierta a Unamuno, publicada en 1903, atestigua la importancia del oído para Antonio Machado: «Hombre soy contemplativo y soñador [...] que escucha los ruidos del mundo inerte, no por mera delectación del oído, sino por un deseo incorregible de lanzar el espíritu en el recuerdo de cuanto hay más allá de la memoria».⁵⁸ Hay que reconocer que la importancia de esa experiencia no se manifiesta en sus escritos de poética, intensamente concentrados en el tema de la visión. Pero en sus versos es constante: la fuente canta (VI), la cigarra canta (XIII), la alondra canta (XLIII), «el mar hierve y canta» (XLIV), el agua canta su copla (XLVI), abril y la noche cantan (LII), el pájaro silba (XXVIII), la copla entra por la ventana (XIV), se oyen las campanas (XXV, XLIII), se oye el «sibilante caracol del viento» que «ronco dormita» (XLV), las moscas son «sonoras» (XLVIII), el abejorro pasa zumbando (LXVI), el viento dice el nombre de la amada (XII), una trompeta gigante suena en el crepúsculo, (XIII), se oye «el son del agua» (XIII), el rumor de túnicas (XXV), se oye el oriente, que entra por la ventana como «risa de fuente» (XLIII), los pasos del poeta resuenan en la calle solitaria (XV, LIV). El mundo es un acontecimiento sonoro.

⁵⁶ Cfr. Hans JONES, *op. cit.*, p. 513.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 509.

⁵⁸ Antonio MACHADO, *Prosas dispersas*, *op. cit.*, p. 176.

En «Retrato», el poeta dice que escucha una sola voz (XCVII), posiblemente en el sentido de que busca la verdad y no presta atención a las opiniones (los ecos), o, como lo interpreta Cerezo Galán, de que persigue «la más honda verdad del alma». ⁵⁹ Pero, por otra parte, el poeta escucha *voces*, lo cual podría verse como el germen de los apócrifos. ⁶⁰ *Soledades* es un constante diálogo con esas voces: el alba habla con el poeta (XXXIV), la noche habla con el poeta (XXXVII), la tarde habla con el poeta, y le recomienda que *oiga* (XLI). El poeta presta oído a un mundo, real e imaginario, que *le habla*, a un coro de voces y un concierto de músicas que le sale al paso. El mundo sueña. Antonio Machado dijo que lo poético es ver, pero también podría haber dicho que lo poético es oír.

Al mirar el mundo, el ver poético no capta cosas, sino que lo que «capta» es una actividad. El mundo no es un objeto, es él y nosotros *siendo*, es un desarrollo. El mundo es una proclamación viva, y la función del poeta es prestar oído a lo que le dice. Por eso mira y *oye*. Una de las más hermosas formulaciones de la sonoridad del mundo está en el poema «Renacimiento» (LXXXVII): las palabras del sabio nos enseñan «lo que el silbar del viento cuando sopla, / o el sonar de las aguas cuando ruedan». ¿Qué le dicen al poeta el viento y las aguas? ¿Qué oye el poeta cuando oye el mundo?

En agosto de 1961, el musicólogo austriaco Víctor Zuckerkandl dio una conferencia en Casa Eranos, en Ascona: «Der singende und der sprechende Mensch». En ella disertaba acerca de la diferencia entre la palabra hablada y la palabra cantada, desarrollando una pequeña fenomenología del sentido de la vista y el oído. Según Zuckerkandl, la palabra hablada nos sitúa en una relación sujeto-objeto que nos separa de la cosa. Lo mismo pasa cuando empleamos la vista, que implica una distancia frente a lo contemplado. ⁶¹ En el canto, en cambio, las cosas se nos presentan de otra manera: ya no están frente a nosotros. La música hace que se despliegue un espacio en el que no hay y no puede haber ningún «enfrente». ⁶² La relación sujeto-objeto se diluye y se manifiesta un espacio ontológicamente distinto, un espacio *oído*. ⁶³ En ese espacio musical el canto reunifica lo que la palabra hablada había segregado. ⁶⁴

⁵⁹ Pedro CERESO GALÁN, «Antonio Machado en su "Retrato"». En: *Antonio Machado en sus apócrifos*. Almería: Universidad de Almería, 2012, p. 55.

⁶⁰ Cfr. Domingo YNDURÁIN, «Los apócrifos de Antonio Machado». *Anuario de estudios filológicos. Homenaje a Juan Manuel Rozas* [Cáceres], IX, 1986, pp. 349-362.

⁶¹ Víctor ZUCKERKANDL, «Der singende und der sprechende Mensch». *Eranos Jahrbuch* [Zürich], XXX, 1961, p. 253: «Person und Sache treten da eher auseinander, in Beobachtungsdistanz».

⁶² *Id.*: «Dort dagegen, wo Töne erwünscht sind, gibt es kein solch scharfes Gegenüber».

⁶³ *Ibid.*, p. 263: «Die musikalische Erfahrung ist eine Raum- ebenso wie eine Zeit-Erfahrung, ja sie ist eine Raum-Erfahrung ganz besonderer Art».

⁶⁴ *Ibid.*, p. 257: «Was das Wort auseinanderhält, bring der Ton zueinander».

Oír el mundo significa entrar en contacto con algo que está fuera. La música nos presenta inmediatamente un espacio que se encuentra alrededor de nosotros. Pero ese «fuera» no es un «enfrente», porque las cosas no se presentan al oído musical como separadas de nosotros, es decir, como objetivizadas. El «fuera» que oye el que oye la música no es sencillamente un «estar fuera» (*Außen-sein*), sino un «venir de fuera» (*Von-Außen-her-kommen*).⁶⁵ El exterior no es un mero exterior, es algo que está al mismo tiempo fuera y dentro, es decir, nos abarca: estamos en ello, y ello en nosotros. Es un «fuera» que se interioriza. La música no nos sitúa *frente* a un mundo, sino *en* un mundo.

¿Qué clase de espacio es ese *Von-Außen-her-kommen*? Zuckerkandl dice que es un «espacio sin lugar» (*ortloser Raum*).⁶⁶ También lo llama, adoptando palabras de Michael Palagy, «espacio fluyente» (*fließender Raum*).⁶⁷ No es un espacio en el que puedan establecerse relaciones geométricas, no es el espacio del ojo o de la mano. La música (el canto) no ocupa este o el otro lugar, no está a la derecha o a la izquierda.⁶⁸ No puede medirse su altura o su extensión en metros. Puede localizarse su fuente, pero ella misma no está aquí o allí. Está *en todo* el espacio. Las campanas, oídas en la lejanía, llenan *todo* el horizonte. El espacio «sin lugar» que se manifiesta musicalmente es la totalidad del espacio, es decir, el mundo en el que estamos. La música vuelve a unir lo que la palabra había segregado. Pero no solo nos une a esto o lo otro, a ese árbol o a ese río o a esas estrellas, sino que nos une a la totalidad del espacio y, con ello, a la totalidad del ser de las cosas.

El mundo, al contrario de como pretenden la racionalidad geométrica o la visión platónica, no es algo que está enfrente. Es algo cuya sustancia es musical: un espacio que está al mismo tiempo dentro y fuera de nosotros. A esa experiencia se corresponde la del ver poético, que no es interior ni exterior, sino ambas cosas al mismo tiempo. El ver poético ve lo mismo que escucha el oído: un espacio fluyente. Por eso la mirada y el oído, en la poesía de Machado, se integran una en la otra, van en la misma dirección: constatar que el mundo, una especie de *ortloser Raum*, es eso que está fuera y dentro y que estar en el mundo es tener la experiencia, paradójica pero inexorable, de que las cosas, ellas mismas, habitan en nosotros. Consecuentemente, no son medibles u objetivizables, es decir, no puede dar razón de ellas la ciencia físico-matemática. Pero sí son *reales*. Son reales como eventos que acontecen en un espacio fluyente. La dinámica de su darse es un «venir de fuera», y la forma de estar con ellas es verlas poéticamente y oírlas. Que las dos aproximaciones, vista y oído, conducen a la misma experiencia de ese espacio interior y exterior lo prueba la sección viii de «Campos de Soria» (CXIII).

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 266.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 265.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 266.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 264: «Der Ton ist einfach *da*, aber nicht an einem Ort, sondern überall».

Después de recorrer la tierra castellana a través del ciclo de las estaciones, contemplar a sus habitantes, reflexionar acerca de su historia y considerar su destino, el poeta está otra vez mirando los álamos dorados «del camino en la ribera / del Duero». Camina y reflexiona, contempla y escucha. Pero la «cosa», los álamos, ya no es la misma, porque no son tema de una supuesta percepción objetiva. Como la piedra voladora de Merleau-Ponty no es la piedra quieta, los álamos no son los mismos álamos. Nada puede pensarse dos veces si no se piensa como dos realidades distintas —dirá Mairena. La contemplación poética es una contemplación en el tiempo: todo ha cambiado. Ahora los álamos ya van dentro de su corazón. Están en un espacio que «viene de fuera» y que se manifiesta al ver poético y al oído:

Estos chopos del río, que acompañan
con el sonido de sus hojas secas
al son del agua, cuando el viento sopla, [...]
¡Álamos del amor que ayer tuvisteis
de ruiseñores vuestras ramas llenas;
álamos que seréis mañana liras
del viento perfumado en primavera;

Los álamos, que «vienen de fuera», percibidos por el ojo y el oído, se encuentran dentro de una verdadera sinfonía: el sonido de las hojas secas concertado con el son del agua y el silbo del viento. Serán liras, dice el poeta, pero *ya son* liras. La metáfora del mundo como gran instrumento, como lira que suena, es habitual en Machado, y puede que tenga su origen en la gran cítara que toca Dios en la «Oda a Salinas», cuyo tema es precisamente el viaje del alma por un cosmos musical.⁶⁹ Contemplando Machado los álamos de Soria viaja también musicalmente por un mundo sonoro, un espacio audible que «viene de fuera» hacia dentro, y que el ojo contempla con la mirada poética, captando vivencias en el tiempo en vez de «cosas» objetivables.

Pero la experiencia poética de Machado no consiste únicamente en la escucha del son del agua y el rumor de las hojas. Oye también eso que *suen*a cuando no se oye nada: el «Duero corre, terso y mudo» (IX), el campo se queda «mudo y sombrío» (XI), «el agua muda / resbala en la piedra» (XIX), el «Amor de piedra» en la fuente «sueña mudo» (XXXII), la fuente está «muda» (LXIX). El poeta oye las cosas, pero también oye el silencio.

Lo poético es ver. El ver poético es la contemplación del suceder de lo que pasa en el ahora. Lo que pasa en el ahora no puede percibirse objetivamente, porque no es un objeto. Lo que pasa en el ahora se manifiesta en tanto que canción, y puede oírse. La

⁶⁹ Fray LUIS DE LEÓN, «Oda a Salinas». En: Cristóbal CUEVAS GARCÍA (ed.), *Fray Luis de León y la Escuela salmantina*. Madrid: Taurus, 1982, p. 91: «El aire se serena / y viste de hermosura y luz no usada, / Salinas, / cuando suena la música [...]».

experiencia de la escucha sitúa dentro de un espacio. La manifestación sonora más fundamental del espacio es el silencio. El poeta presta oído a un espacio mudo en el que *se oye* la ausencia de sonidos. ¿Qué oye el poeta en ese silencio?

Zuckerkindl dice que en el espacio fluyente ya no aparecen objetos (en alemán, *Gegenstand*, 'lo que está enfrente'). Lo que se manifiesta al oído ya no está frente a nosotros, sino dentro y alrededor de nosotros. El oído nos pone en un espacio que está más allá del «mundo de los objetos», y a eso lo llama el musicólogo la «nada de las cosas» (*Nichts der Dinge*).⁷⁰ Heidegger piensa que para que un ente pueda aparecer es necesario que algo lo deje aparecerse. Lo que deja aparecerse no puede ser, ello mismo, algo «existente»: debe ser algo que abra paso, que deje un espacio libre. Eso que abre paso, que hace posible que algo se aparezca como algo, es *ein Nichts*.⁷¹ Pero esa nada no es una nada absoluta, una total carencia de ser.⁷² Los dos conceptos de «nada» son diferentes en cada caso, pero aluden al unísono a una especie de facultad de acogimiento del ser en tanto que espacio abierto en el que algo puede llegar a aparecerse como algo.

Podría decirse que esa nada, ese hueco, en el que las cosas pueden ser, eso que acoge las cosas, es el silencio que oye Machado y quizá lo mismo a lo que Rilke llama «lo abierto» (*das Offene*), un mundo previo a las formas, anterior a las delimitaciones. Ese espacio abierto puede darse en la niñez precisamente como experiencia de un *silencio*.⁷³ En el silencio *se oye* el espacio abierto en el que puede contemplarse poéticamente el suceder de lo que pasa en el ahora. Pero ese espacio no es una realidad metafísica, no está más allá del mundo físico: se tiene una experiencia *sensorial* de él. El silencio es percibido por el oído, es decir, el silencio *suen*a. ¿Qué suena en el silencio?

Al comienzo de su conferencia, Zuckerkindl citaba el ensayo *Die Musen*, de Walter F. Otto. El helenista alemán explicaba en ese trabajo que las divinidades griegas, hijas de Zeus y Mnemosyne, representan míticamente la dimensión lingüística, y sobre todo musical, del ser. Cuando Zeus creó el mundo, los dioses le dijeron que faltaba algo: el ser estaba incompleto. Hacía falta crear una voz que glorificara la grandeza de su obra. Entonces Zeus creó las musas.

En otras culturas, como en la judeocristiana, existe la idea de que la obra de Dios debe celebrarse, es decir, debe cantarse. Pero Otto estima que el mito griego tiene una

⁷⁰ Victor ZUCKERKANDL, *op. cit.*, p. 275.

⁷¹ Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fráncfort: Klostermann, 1965, § 16, p. 71: «Und was ist es, was wir da von uns aus entgegenstehen lassen? Seiendes kann es nicht sein. Wenn aber nicht Seiendes, dann eben ein Nichts. Nur wenn das Gegenstehenlassen von ... ein Sichhineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts und innerhalb seiner ein nicht Nichts, d. h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen».

⁷² *Id.*: «Allerdings ist dieses Nichts nicht das nihil absolutum».

⁷³ Rainer M. RILKE, *Duineser Elegien*. Leipzig: Insel, 1948, VIII, p. 31: «Als Kind / verliert sich eins im Stilln an dies und wird / gerüttelt». Traducción española de Eustaquio Barjau en: R. M. RILKE, *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo*. Madrid: Cátedra, 1990, p. 106: «Cuando niño / se pierde uno en silencio en esto y le / despiertan violentamente».

especificidad: el ser no estaría completo sin el lenguaje y sin la música. El canto forma parte del ser, es su culminación.⁷⁴ No se trata de que el ser necesite la música y la palabra para embellecerse o glorificarse, sino que la música y el lenguaje son una dimensión inherente del ser, sin la cual quedaría incompleto. De ello se deduce que el orden del mundo es un orden musical.⁷⁵ Por eso el ser se manifiesta en el canto, es decir, en la palabra y en la música. Escuchando el mundo adquirimos un saber, una ciencia: conocemos el ser de las cosas. Consecuentemente, el poeta, antes de escribir, debe escuchar. Debe escuchar algo que ya existe, que ya está ahí *sonando*.⁷⁶ El poeta es el que escucha (*der Hörende*).⁷⁷ Presta oído y percibe que algo se propaga en el espacio, algo con lo que debe encontrarse. Oyendo esa canción recibe un mensaje. El mensaje es el mismo mundo apareciéndose en la música. Pero esa melodía, el mundo, puede presentarse también bajo la forma de un silencio, un silencio audible. El silencio suena; también es música.⁷⁸ En el silencio se manifiesta la nada acogedora no metafísica que permite que algo sea, y ese algo somos nosotros y nuestra experiencia, porque el silencio nos acoge también en su seno. Somos la canción del ser en el silencio del espacio.

La idea de un silencio en el que se oye el ser es acaso lo que Antonio Machado pretendía expresar en un pequeño poema (LX) que apareció en *Poesías completas*, en 1917.⁷⁹ El poeta da cuenta del estado de su corazón, el cual

Ni duerme ni sueña, mira,
los claros ojos abiertos,
señas lejanas y escucha
a orillas del gran silencio.

Las dos formas de percibir el mundo, ver y oír, aparecen aquí explícitamente entrelazadas. La mirada y el oído habitan un mismo espacio. Los ojos abiertos miran señas lejanas, es decir, señas que vienen desde lejos, que vienen *von Außen her*. La mirada percibe el espacio en tanto que *von-Außen-her-kommen*, que es como definía Zuckerkandl el espacio musical. El ojo mira un horizonte abierto en el que las cosas vienen desde fuera y

⁷⁴ Walter F. OTTO, *Die Musen und der göttliche Ursprung des singens und sagens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 28: «Die Dinge und ihre Herrlichkeit müssen ausgesagt werden, das ist die Erfüllung ihres Seins».

⁷⁵ *Ibid.*, p. 27: «daß es nicht nur eine göttliche und den Menschen von Göttern geschenke Kunst ist, sondern zur ewigen Ordnung des Seins der Welt gehört, das erst in ihm sich vollendet»; p. 71: «daß diese geheimnisvoll tönende, dem menschlichen Sagen vorausgehende Stimme zum Sein der Dinge selbst gehört».

⁷⁶ *Ibid.*, p. 71: «Und dieses Wissen ist: daß dem menschlichen Sagen etwas vorausgeht, das empfangen und gehört werden muß, ehe der Mund es für das Ohr vernehmbar machen kann».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 34: «Der Dichter ist also der Hörende, und auf Grund davon erst der Redende».

⁷⁸ *Ibid.*, p. 11: «Die Stille hat ihre eigene wundersame Stimme: das ist die Musik».

⁷⁹ Antonio MACHADO, *Poesías completas, op. cit.*, p. 867.

nos alcanzan. El oído oye ese mismo espacio abierto manifestándose como un silencio sonoro. El silencio es la manifestación no-*audible* del espacio, empíricamente perceptible por el oído en su misma ausencia de sonoridad. El gran silencio, el silencio original, también viene desde fuera y alcanza al poeta. Ese espacio abierto no metafísico en el que sucede el encuentro, que el ojo ve y el oído oye, es anterior a nosotros. El poeta debe recibirlo como el regalo de las musas: escucha y mira. En el silencio no-*audible* del espacio abierto se manifiesta la totalidad del ser; no como representación, no como idea o cosa, no como concepto, sino como silencio, o sea, como música: fluye. «Todo es fuente» — dice en su poema al «alto Cero» Abel Martín (CLXVII, xvi, «De un cancionero apócrifo»). Si todo es fuente, ¿podemos conocer con objetividad? La ciencia físico-matemática fracasaría si intentara entender ese todo, que es fuente. El principio de identidad en ese ámbito es una herramienta que no sirve para nada. El sonoro mundo no-objetivable en tanto que espacio fluente no puede ser *comprendido*, si por «comprender» entendemos aprehender la realidad en forma conceptualmente reutilizable. Pero sí es posible una nueva ciencia, un *Wissen*, un saber —como decía Otto— que lo conozca. Ese saber proclama lo mismo «que el silbar del viento cuando sopla, / o el sonar de las aguas cuando ruedan» (LXXXVII). El mundo en tanto que espacio abierto puede conocerse, pero no puede conocerse racional o lógicamente. Debe conocerse *poéticamente*. Conocer poéticamente significa conocer lo que se manifiesta a la percepción poética. En la música y en la danza, según Otto, se manifiesta el ser, pero en su naturaleza no-objetiva.⁸⁰ Al ver poético también se le manifiesta esa misma naturaleza del ser, porque contempla eventos inobjetivables en un espacio existencial. Ver y escuchar poéticamente son, por tanto, formas no objetivantes de conocer el ser del mundo. El ver y el escuchar poéticos pueden percibir eventos: «lo que pasa en la calle», el rumor de las hojas, el canto de la alondra. Pero también perciben la apertura del espacio original como silencio y como horizonte, dentro del cual se reciben señas de una realidad interiorizable. Ese espacio original no se encuentra enfrente, sino alrededor y dentro a la vez. Toda percepción es interiorización de ese espacio. Dicho más exactamente: toda percepción es experiencia de un espacio que *está ya dentro tanto como fuera*. Esa experiencia, que es contemplativa y musical, aparece incluso en poemas tempranos de Machado, como por ejemplo el número XIX, publicado en 1907. En la clara plazoleta «el agua muda / resbala en la piedra»: es un espacio abierto, perceptible silenciosamente por el oído. Pero también se manifiesta a los ojos: en la misma plaza, la «linda doncellita» mira «el aire / de la tarde». No ve las cosas, solo el aire, es decir, el vado en el que el ser del mundo sucede musicalmente como silencio interiorizado. El ver de «lo poético es ver» es la percepción de un espacio abierto en el que fluye la totalidad inobjetivable del suceder en el ahora.

⁸⁰ Walter F. OTTO, *op. cit.*, p. 77. «Hier [en la danza], wie in der reinen Musik, eröffnet sich das Sein der Welt, aber nichts Gegenständliches».

Referencias bibliográficas

- CEREZO GALÁN, Pedro, «Antonio Machado en su “Retrato”». En: *Antonio Machado en sus apócrifos*. Almería: Universidad de Almería, 2012, pp. 25-71.
- DEBICKY, Andrew P., *Historia de la poesía española del siglo XX*. Madrid: Gredos, 1997.
- GICOVATE, Bernardo, «La evolución poética de Antonio Machado». En: Ricardo GULLÓN, Ricardo; PHILLIPS Allen W. (eds.), *Antonio Machado*. Madrid: Taurus, 1973, pp. 243-250.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Fausto*. Madrid: English y Gras, 1878.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner, 1952.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer, 1957.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fráncfort: Klostermann, 1965.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Madrid: FCE, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. Trad. Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2022.
- HERNÁNDEZ, José Antonio, «La teoría literaria de Antonio Machado: ser y ejercer de poeta». En: *Antonio Machado, hoy. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del cincuentenario de la muerte de Antonio Machado*. Sevilla: Alfar, 1990, vol. IV, pp. 43-48.
- JONES, Hans, «The Nobility of Sight». *Philosophy and Phenomenological Research* [Providence], XIV/4, 1954, pp. 507-519.
- LAITENBERGER, Hugo, «“Subjetivismo” y “nueva objetividad” en la obra de Antonio Machado». *Boletín AEPE* [Madrid], X/16, 1977, pp. 3-16.
- LEONETTI, Manuel, «El artículo». En: BOSQUE, Ignacio; Violeta DEMONTE, Violeta (eds.), *Gramática descriptiva de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- LUIS DE LEÓN, Fray, «Oda a Salinas». En: CUEVAS GARCÍA, Cristóbal (ed.), *Fray Luis de León y la Escuela salmantina*. Madrid: Taurus, 1982.
- MACHADO, Antonio, *Juan de Mairena*. Ed. José María Valverde. Madrid: Castalia, 1985.
- MACHADO, Antonio, *Poesías completas*. Ed. Oreste Macrí y Gaetano Chiappini. Madrid: Fundación Antonio Machado / Espasa Calpe, 1988.
- MACHADO, Antonio, *Los complementarios*. En: *Poesía y prosa*. Vol. III. Ed. Oreste Macrí. Madrid: Espasa Calpe, 1989.
- MACHADO, Antonio, *Prosas dispersas*. Ed. Jordi Doménech. Madrid: Páginas de espuma, 2001.
- MACRÍ, Oreste, «Storia del mio Machado». En: ÁVILA, Pablo Luis (ed.), *Antonio Machado hacia Europa*. Madrid: Visor, 1993, pp. 68-89.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Nachlaß 1887-1889* (KSA, vol. 13). Múnich: De Gruyter, 1999.
- OTTO, Walter F., *Die Musen und der göttliche Ursprung des singens und sagens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- RAUSCH, Hannelore, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*. Múnich: Wilhelm Fink, 1982.
- RIBBANS, Geoffrey, «The Unity of Antonio Machado's *Campos de Soria*». *Hispanic Review* [Filadelfia], XLI, 1973, pp. 285-296.
- RILKE, Rainer M., *Duineser Elegien*. Leipzig: Insel, 1948.
- RILKE, Rainer M., *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo*. Madrid: Cátedra, 1990.
- SALLIS, John, «The Extent of Visibility». En: CIMINO, Antonio; KONTOS, Pavlos (eds.), *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*. Leiden/Boston: Brill, 2015, pp. 35-48.
- SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio, *Los poemas de Antonio Machado. Los temas. El sentimiento y la expresión*. Barcelona: Lumen, 1976.

- SESÉ, Bernard, *Claves de Antonio Machado*. Madrid: Austral, 1990.
- SHAKESPEARE, William, *Macbeth*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- TERRY, Arthur, *Antonio Machado: «Campos de Castilla»*. Londres: Grant & Cutler, 1973.
- VALERA, Juan, «Sobre el Fausto de Goethe». En: GOETHE, Johann W., *Fausto*. Madrid: English y Gras, 1878.
- VALERA, Juan, *Algo de todo*. Sevilla: Francisco Álvarez, 1883.
- YNDURÁIN, Domingo, «Los apócrifos de Antonio Machado». *Anuario de estudios filológicos. Homenaje a Juan Manuel Rozas* [Cáceres], IX, 1986, pp. 349-362.
- ZUCKERKANDL, Victor, «Der singende und der sprechende Mensch». *Eranos Jahrbuch* [Zürich], XXX, 1961, pp. 241-283.

Juan A. SÁNCHEZ

UNA APROXIMACIÓ A A LA RECERCA DEL TEMPS PERDUT DE MARCEL PROUST A PARTIR DEL CONCEPTE D'AURA DE WALTER BENJAMIN

Martí ÒDENA TRUJILLO

Universitat de Barcelona

modena4@xtec.cat

N. ORCID: 0000-0002-7221-3473

DOI: 10.34810/comprendrev25n2id420652

Article rebut: 27/09/2022

Article aprovat: 20/09/2023

Resum

L'objectiu d'aquest article és reconstruir la concepció proustiana de la representació literària mitjançant el concepte benjaminí d'aura. La presència de l'aura en la literatura i en la fotografia es desplega sota el joc dialèctic de la renúncia i la promesa. Aquesta dialèctica, la du a terme un «jo» que pot accedir a dades de l'inconscient carregades d'un elevat contingut empíric gràcies al seu enteniment afeblit. Al seu torn, aquestes dades permeten a Proust imitar fidelment la realitat mitjançant la tècnica del trencadís, que, regida pel principi d'afinitat sensible entre fenòmens, extreu veritats intel·lectuals universals de dades empíriques, tot fent possible una representació concreta i universal dels individus. El trencadís s'erigeix, així, com una innovadora solució al problema dels universals.

Paraules clau: mimesi; enteniment feble; problema dels universals; inconscient òptic; memòria involuntària.

An approach to Marcel Proust's *À la recherche du temps perdu*, based on Walter Benjamin's concept of aura

Abstract

This paper aims to reconstruct Proust's conception of literary representation through Benjamin's concept of aura. Its point of departure is that the presence of Benjamin's aura in the fields of photography and literature unfolds in the dialectical interplay between relinquishment and promise. This dialectic is performed by an I whose weake-

ned understanding gives it access to unconscious data loaded with high empirical content. Such data allows Proust to faithfully imitate reality through the tiling technique. This technique, governed by the principle of sensible affinity between phenomena, extracts universal intellectual truths from empirical data, which makes it possible to represent concrete yet universal individuals. In this way, the tiling technique presents itself as an innovative solution to the problem of universals.

Keywords: mimesis; weak understanding; problem of universals; optical unconscious; involuntary memory.

1. El concepte d'aura

En l'article *Sobre alguns temes en Baudelaire*, Benjamin glossa l'experiència de l'aura en diferents situacions: la caracterització auràtica de la percepció durant el somni en Valéry, la contemplació de l'aura en una branca on s'hi vehicula un fragment de temps i d'espai, o bé les representacions auràtiques que s'assenten en l'objecte utilitari per mitjà de l'experiència que hi tenim. En aquest darrer cas, Benjamin emfatitza que Proust també admet l'existència de representacions auràtiques en els objectes sensibles, amb la diferència, però, que aquestes no descansen en la realitat objectiva, sinó en la sensibilitat de cada individu. Al voltant de la importància de l'aura en Proust, Benjamin destaca: «no hace falta subrayar lo versado que Proust estaba en el problema del aura».¹

En l'estudi esmentat, Benjamin perfila amb nitidesa l'experiència de l'aura en el resum que fa de les problemàtiques que Baudelaire va haver d'afrontar precisament per preservar aquesta experiència. L'aura, entesa pel poeta de *Les Fleurs du mal* com la capacitat de l'individu de mirar en la llunyania, es troba en perill per les noves formes de reproducció artística. La fotografia, en reproduir una imatge absolutament exacta i precisa de la realitat objectiva, desbarata en el subjecte les opcions d'encaminar la mirada cap a una llunyania. La descripció explícita i concloent de la fotografia priva la mirada de qualsevol possibilitat de penetrar en una llunyania.

Aquest no és el cas de la pintura, que, per fidel que procuri ser a la realitat, sempre expressa una imatge que no s'identifica ni s'esgota completament en la realitat que representa. En tot moment, l'espectador entreveu en la imatge pictòrica la part que aquesta té de construcció artística elaborada per l'autor. Precisament és aquest hiat que separa i distingeix la pintura de la realitat objectiva el que atorga a la mirada l'opor-

¹ Walter BENJAMIN, *Sobre la fotografía*. València: Pre-Textos, 2013, pàg. 149.

tunitat de concebre una «il·lusió útil»,² és a dir, un horitzó per recórrer amb la imaginació. Per tant, les condicions que permeten l'experiència de l'aura són, des del punt de vista de l'observador, que en l'individu hi hagi una predisposició a mirar cap a la llunyania, i a l'extrem d'allò observat, que en la imatge hi hagi una distància amb la realitat objectiva per poder endinsar la mirada en la il·lusió d'una llunyania.

Segons Benjamin, la mirada incapaç de cercar llunyanies veurà en la pintura una experiència inútil perquè el seu significat, situat en una llunyania, li serà inabastable. En canvi, gaudeix amb la fotografia perquè el seu significat, situat en una proximitat immediata, li és del tot accessible. En aquesta línia, Benjamin escriu: «para la mirada que no puede saciarse en un cuadro, una fotografía significa más bien lo que la comida para el hambriento o la bebida para el que tiene sed».³ Al capdavant, Baudelaire, davant l'amenaça que la fotografia arruïni definitivament l'experiència de l'aura, prescriu que «se detenga ante el ámbito de lo impalpable y lo imaginario».⁴

En sintonia amb la valoració negativa de la fotografia que expressa Baudelaire, Proust compara el contingut eixut de Venècia que proporciona la memòria voluntària amb l'avorriment d'una exposició de fotografies, i conclou: «els esforços per descriure-la i les preteses instantànies que havia pres la meua memòria no m'havien dit mai res».⁵ Tal i com passava amb la imatge fotogràfica, les «instantànies» de la memòria voluntària promouen un tipus de mirada que s'atura, estèril, en una realitat propera, immediata i a l'abast, i per aquest motiu, esquemàtica, descriptiva i plana. Aquests retrets adreçats a la fotografia són assimilables als que Proust dedica a les imatges del cinema.

La imaginació, però, que segons Proust és «l'únic òrgan per gaudir de la bellesa», necessita l'absència per ser fecunda, ja que només podem «imaginar el que és absent».⁶ La rememoració involuntària aporta justament el descobriment d'una llunyania, la del temps passat, i el reconeixement d'una absència, l'oblit d'aquest mateix temps. Proust recupera així l'experiència de la llunyania que la memòria voluntària, juntament amb la fotografia, esmicolaven en la proximitat de realitats sempre a mà. Al voltant d'aquesta qüestió, Benjamin declara que: «si se considera lo distintivo de las imágenes surgidas de la *mémoire involontaire* el tener un aura, entonces la fotografía ha contribuido decisivamente al fenómeno de la decadencia del aura».⁷

Avançant una mica més, observem que l'experiència de l'aura entesa com a llunyania ho és de l'inaccessible, perquè, tal com diu Benjamin, lo «esencialmente lejano es lo

² *Id.*

³ *Ibid.*, pàg. 147.

⁴ *Ibid.*, pàg. 146.

⁵ Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut, XIV. El temps retrobat*. Barcelona: Viena Edicions, 2022, pàg. 22.

⁶ *Ibid.*, pàg. 38.

⁷ Walter BENJAMIN, *Sobre la fotografía, op. cit.*, pàg. 147.

inaccessible».⁸ Atès això, els fragments allotjats a la memòria inconscient són llunyans precisament perquè són inaccessibles al jo. Ara bé, la mirada no es limita simplement a apuntar cap a una llunyania, sinó que, a més a més, per a Benjamin, «le es inherente la expectativa de ser correspondida por aquel a quien se otorga».⁹ En el marc de la memòria involuntària, això significa que la mirada projectada pel jo a la memòria inconscient espera el retorn —ser corresposta— per algun dels fragments que romanen en aquesta. Si, eventualment, l'«expectativa es correspondida [...] le sobrevive entonces la experiencia del aura en su plenitud».¹⁰ És a dir, que quan un fragment de la memòria involuntària aixeca la vista tot responent a l'expectativa de l'escriptor, s'esdevé l'experiència de l'aura en la seva plenitud. En aquesta direcció, ressonen els següents mots de la *Recerca*: «una cosa que hem mirat en el passat, si la tornem a veure, ens retorna, amb la mirada que hi hem dipositat, totes les imatges que l'omplien aleshores».¹¹

Així doncs, l'experiència de l'aura es completa quan «quien es mirado o se cree mirado, levanta la vista».¹² En aquest sentit, Proust, en la tasca d'interpel·lar la memòria involuntària i obtenir-ne un retorn, se submergeix en l'experiència de l'aura. Així ho entén Benjamin quan sosté que: «experimentar el aura de un fenómeno quiere decir dotarlo de la capacidad de alzar la vista. A lo cual se corresponden los hallazgos de la *mémoire involontarie*. [...] refuerzan así un concepto de aura que abarca “la manifestación irrepitable de una lejanía”».¹³

En Proust, la capacitat de la mirada per adreçar-se a la llunyania no es limita a la memòria involuntària, sinó que també s'aplica a les impressions rebudes pels sentits. Aquestes estan prenyades de significats que es poden desvetllar si la mirada les considera des del punt de vista dels efectes que produeixen en la pròpia sensibilitat, en comptes de valorar-les partint de l'objecte que les produeix. Així és que l'empremta que deixa la impressió és assumida per Proust en els termes d'una llunyania pendent de recórrer. En aquesta tessitura, llegim a la *Recerca*: «aquest treball de l'artista, de mirar de percebre sota la matèria, sota l'experiència, sota les paraules, alguna cosa diferent».¹⁴

Amb tot, és imprescindible aturar-nos en la definició que fa Benjamin del fenomen de l'aura: «un raro tejido de espacio y tiempo: la aparición única de una lejanía, por muy cercana que nos parezca».¹⁵ És a dir, un fenomen que conjuga temps i espai en una

⁸ *Ibid.*, pàg. 149.

⁹ *Ibid.*, pàg. 148.

¹⁰ *Ibid.*, pàg. 148.

¹¹ Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut, XIV. El temps retrobat*, op. cit., pàg. 42.

¹² Walter BENJAMIN, *Sobre la fotografia*, op. cit., pàg. 148.

¹³ *Id.*

¹⁴ Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut, XIV. El temps retrobat*, op. cit., pàg. 55.

¹⁵ Walter BENJAMIN, *Pequeña historia de la fotografía*. Palma: Centellas, 2022, pàg. 71.

unitat indissociable i compacta, com la del teixit, que deu la seva unitat a l'íntim entrellaçament de fils que el constitueixen. El fenomen de l'aura, fruit de la integració perfecta de temps i espai, expressa un esdeveniment únic i singular, que, en relació amb altres fenòmens del passat, és incomparable, i respecte del futur, irrepetible. Gràcies a l'especial singularitat ontològica del fenomen auràtic, aquest ocupa un lloc diferent en el *continuum* del temps. Per això, el jo sempre té la percepció que el record prové d'una distància llunyana, malgrat que potser la longitud de temps mesurada amb el temps del calendari pugui ser molt petita.

Per acabar, notem que per a Proust i Baudelaire no hi ha bellesa sense experiència de l'aura, perquè de l'aura en depèn l'accés de l'artista a la realitat amb la major càrrega empírica possible, és a dir, la que sintetitza espai i temps. Al nostre parer, en el concepte de *regard familier* que Benjamin atribueix a Baudelaire s'hi aixopluga l'experiència de l'aura que caracteritza els participants de l'acte fotogràfic, la memòria involuntària de Proust i l'exercici poètic de Baudelaire. Benjamin defineix el *regard familier* en els termes d'una «mirada carregada de distància»,¹⁶ i precisa que l'adjectiu *familier* ostenta una textura «saturada de promesa y renúncia».

2. La percepció auràtica o feble a *Petita Història de la Fotografia*

De la mà de la definició de *regard familier*, atensem-nos a l'obra *Petita Història de la Fotografia*. L'experiència de l'aura que caracteritza els primers participants de la fotografia es torna intel·ligible si la compremem sota la dialèctica renúncia-promesa: hom renúncia a dominar la càmera fotogràfica i, al seu torn, espera expectant la irrupció d'un fenomen estrany de l'aparell. Benjamin exemplifica la relació dialèctica entre renúncia i promesa fent notar que en la dècada de 1840, quan el fotògraf encara no dominava la tècnica fotogràfica, es limitava a col·locar discretament l'objectiu de la càmera assenyalant l'horitzó que volia retratar i esperava pacient que al cap d'un llarg temps d'exposició la imatge s'esdevingués en l'aparell. Els primers models, subratlla, manifestaven una actitud similar a la dels fotògrafs pioners: esporuguits davant la novetat del mitjà tècnic, es retiraven en la intimitat del seu jo a l'espera que el misteriós esdeveniment que és ser fotografiat finalment es consumés. En aquest sentit, escriu que «de la cámara de Hill se ha dicho que guarda una discreta reserva. Pero de sus modelos por su parte no son menos reservados; mantienen cierta timidez ante el aparato».¹⁷

L'actitud de renúncia del fotògraf i dels models en relació amb la càmera fotogràfica és la condició necessària perquè aquests alimentin en el seu interior la promesa que l'aparell els retorni una imatge. D'una banda, el moment de renúncia l'encarna l'acti-

¹⁶ Walter BENJAMIN, *Sobre la fotografía, op. cit.*, pàg. 151.

¹⁷ *Ibid.*, pàg. 28-29.

tud tímida en relació a un aparell que no saben com és capaç de fer el que fa. I de l'altra, el moment d'espera reflecteix l'esperança que l'aparell, proveït de facultats sobrenaturals per inexplicables, els retorni la seva pròpia imatge en la forma d'una fotografia. Tots dos moments, tant el de la renúncia com el de la promesa, s'impliquen mútuament en un moviment dialèctic. No pot sorgir l'espera, és a dir, la promesa de rebre una fotografia, si abans hom no ha renunciat a dominar allò que deleja: entendre com funciona l'aparell tècnic. I, en la direcció inversa, és l'expectativa de la promesa en forma de fotografia el que mou l'home a renunciar al domini de la càmera.

Els participants de la fotografia, doncs, vehiculen l'estat d'ànim en la producció tècnica de la imatge, és a dir, les seves actituds tenen incidència en l'ordre tècnic i formal de la fotografia. En aquest sentit, la renúncia de dominar l'aparell i l'espera de la promesa que hi dipositen determinen, juntament amb les peculiaritats tècniques de la càmera, la presència en la imatge d'un fragment de temps en estat pur o, el que és el mateix, de l'aura. L'actitud afeblida, inhibida, es compta entre els factors que faciliten que en la fotografia s'hi introdueixi el component auràtic. A propòsit d'aquest punt, Benjamin escriu que «[...] una generación que no estaba empeñada en pasar a la posteridad en fotografías, sino que, ante tales actividades, prefirió retirarse pudorosamente a su espacio vital [...] y que por eso mismo permitió que dicho espacio vital llegara a la placa».¹⁸

Els participants, en tractar per primer cop amb una realitat que els sobrepassa, l'experiència de la fotografia, es troben subjectes a un estat d'innocència i de pudor que els fa minvar la intensitat del seu intel·lecte. A tall de fórmula, podem afirmar que l'actitud introvertida dels participants davant l'aparell tècnic és inversament proporcional a la capacitat de l'objectiu per capturar la puresa del temps i l'espai en la imatge fotogràfica. Dit en altres paraules, la reclusió dels participants en la seva intimitat és l'element que permet a l'objectiu de la càmera mimetitzar els cossos en la imatge i, per tant, confinar en aquesta una elevada càrrega mimètica, o el que és el mateix, la presència de l'aura.

Més en detall, en relació amb la promesa, Benjamin argüeix que l'expectativa s'associa al pensament en la forma d'una «mirada intencional de la atención como a una mirada en el sentido más elemental del término».¹⁹ Considerem, doncs, aquesta mirada intencional de l'atenció i una mirada elemental com l'estructura pròpia d'una dialèctica renúncia-promesa. La intencionalitat es relaxa i queda en suspens. L'individu, doncs, no es projecta en cap objecte específic de la consciència ni objectiva res del que hi ha en la realitat física que l'envolta. Malgrat la inhibició de l'activitat intel·lectual, la intenció sempre ho és d'alguna cosa. En aquest cas, la intencionalitat s'enfonsa en una atenció que no cerca privilegiar o dominar cap individu del món, sinó fer justament el

¹⁸ *Ibid.*, pàg. 44.

¹⁹ *Ibid.*, pàg. 148.

contrari: mantenir-se a l'espera que, de cop i volta, irrompi de la realitat algun element sensible que l'embriagui i el subjugui amb la seva plenitud.

Fixem-nos que la dialèctica renúncia-promesa que hem resseguit dins la sensibilitat de l'individu obeïa a un subjecte tímid i, per tant, feble. Aquesta dialèctica es complementa, en el pla de l'enteniment, amb el moviment oscil·lant d'una intencionalitat atenta que també requereix un individu de baixa intensitat. Per tant, la feblesa o baixa intensitat és el tret idiosincràtic que caracteritza l'experiència de l'aura.

3. L'enteniment feble a *A la recerca del temps perdut*

En el setè volum d'*A la recerca del temps perdut*, titulat *El temps trobat*, el protagonista cedeix la paraula a l'autor, és a dir a Proust, que reflexiona sobre la concepció de l'art literari, la gènesi de l'obra i les línies metodològiques generals que ha de complir. A continuació, prendrem aquest volum, en la versió de Josep Maria Pinto publicada a Viena Edicions, per aproximar-nos a l'experiència de la memòria involuntària de Proust per mitjà de la dialèctica renúncia-promesa, que hem desenvolupat més amunt.

D'acord amb aquest joc dialèctic, la tasca literària de la *Recerca* comença amb un acte de renúncia per part de l'escriptor: la intenció s'adreça voluntàriament cap a allò que s'escapa completament del domini del seu intel·lecte, és a dir, allò que el sobrepassa; en aquest cas, la dimensió inconscient de la memòria o bé de la realitat ordinària. Amb aquest gest, apuntant a un horitzó indeterminat, doblega la intencionalitat i l'interès, ja que l'enteniment es revela incapaç d'adreçar-se a cap objecte específic i queda en suspens. Fruit d'aquesta renúncia, l'escriptor es nodreix de l'expectativa que de sobte l'envaeixi un signe sensible que fins aleshores no havia arribat ni tan sols a sospitar que existia.

La principal víctima d'aquesta activitat intel·lectual feble és el mecanisme d'abstracció conceptual, que queda entre parèntesis. L'operació d'abstreure «convé a la finalitat utilitària»,²⁰ perquè aprehèn i classifica la part formal dels fenòmens en categories i representacions esquemàtiques que faciliten la manipulació de la realitat. En contrapartida, la part sensible dels fenòmens queda al marge en considerar del tot inútil les seves aportacions en vistes a aquesta lògica pragmàtica. No obstant això, a causa de l'ostracisme a què el jo afeblit relega el mecanisme d'abstreure, hom ja no objectiva la realitat circumdant amb esquemes conceptuals i, en conseqüència, perd els coneixements pràctics que són bàsics per a la vida quotidiana. El món es torna, aleshores, un lloc on és difícil dur una vida ordinària i s'hi habita com ho fa l'infant, que encara no pot extreure els coneixements conceptuals necessaris per manipular la realitat.

²⁰ Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut*, XIV. *El temps trobat*, op. cit., pàg. 28.

Podem dir, amb Benjamin, que Proust és un infant d'edat avançada, un ésser fràgil i desvalgut que és incapaç de sortir-se'n bé per la seva manca de coneixements pràctics. Així ho sosté Benjamin quan cita Jacques Rivière per il·lustrar la condició vulnerable de Proust en l'esfera més elemental de la vida quotidiana: «Marcel Proust ha mort de la mateixa inexperiència que li ha permès escriure la seva obra. Ha mort de desconeixement del món i perquè no va saber canviar les seves condicions de vida, que havien esdevingut letals per a ell. Ha mort perquè no sabia com es fa foc, com s'obre una finestra».²¹

Desconeixem si l'enteniment feble de Proust ho és per naturalesa, si obeeix als aprenentatges de la memòria involuntària, o bé totes dues coses alhora. En qualsevol cas, sostenir l'enteniment feble és fonamental per posar en suspens el mecanisme d'abstracció i concedir la prioritat de la dimensió sensible de l'individu per sobre de la dimensió formal. Aquesta maniobra capgira el tipus de coneixement que hom aprehèn de la realitat. Ja no és l'intel·lecte qui pren la iniciativa per definir amb el llenguatge allò que el fenomen és, sinó que és la sensibilitat la que, passiva, oberta i receptiva a la matèria, espera que sigui el fenomen mateix qui reveli allò que és al llenguatge. L'enteniment fort elabora construccions psicològiques per sotmetre les circumstàncies externes a conveniència. En canvi, l'enteniment feble, desproveït de cap interès per dominar la realitat que l'envolta, no desenvolupa aquesta mena de constructes psicològics i, consegüentment, té una relació directa i impersonal amb la matèria. En aquesta distinció hi ressona l'oposició de Bergson entre un enteniment pragmàtic, ocupat a extreure una informació útil de la realitat, i una mirada contemplativa, lliurada a la percepció de la realitat material.²²

Benjamin subratlla el compromís de Proust amb un enteniment feble per mitjà d'una nova citació del comentarista Jacques Rivière: «Feblesa i geni són ja en Proust una única cosa: la renúncia intel·lectual, l'escepticisme provat que aportava a les coses. [...] Jacques Rivière: *Proust s'apropa a la vivència sense el menor interès metafísic, sense la menor inclinació constructivista, sense la menor intenció de consolar*».²³

4. L'art de la mimesi

4.1. La mimesi de l'espai

I així tampoc la figura bàsica d'aquesta obra en la condició sistemàtica de la qual Proust va insistir incansablement, no té res de construït. El que té de sistemàtica és semblant al recorregut de les línies de la mà o de l'ordenació dels estams en el calze de la flor. Proust,

²¹ Walter BENJAMIN, *Assaigs de literatura contemporània*. Barcelona: Columna Edicions, 2001, pàg. 27.

²² Vegeu Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. París: Presses Universitaires, 1969.

²³ Walter BENJAMIN, *Assaigs de literatura contemporània, op. cit.*, pàg. 26.

aquest infant ancià, es deixa caure profundament cansat al si de la natura no pas per alimentar-se'n: per somniar amb els batecs del seu cor.²⁴

A propòsit de la concepció de l'espai, la recepció de la realitat per un enteniment feble o semiconscient trenca amb la convencional distància entre subjecte i objecte imposada per l'intel·lecte. En l'estat de somieig no hi ha una separació entre el jo i la cosa, sinó la seva confusió i definitiva dissolució en una comunió que els integra. Així com l'infant es lliura a les sensacions i les impressions que van apareixent al seu voltant fins a oblidar la pròpia corporeïtat i confondre's amb el que l'envolta, Proust, abandonat a un enteniment de baixa intensitat, també és capaç d'assumir una sensibilitat que el fon amb l'espai i el mimetitza amb cadascun dels seus aspectes.

Segons Benjamin, la clau de volta per comprendre la mimesi proustiana descansa en el fet que «concedís màxima importància a la passió per allò vegetal»²⁵ a l'hora de recrear el món social. En aquesta línia, remarca que la integració de Proust en els ambients mundans de l'època és comparable a la confusió de l'insecte en la natura. Si l'insecte ressegueix cada pam i racó de natura de manera discreta, íntima i exhaustiva, l'enteniment feble plana arran de la superfície empírica que habita i s'esgota en l'aprehensió dels matisos del món físic. Ni l'insecte ni Proust passen res per alt, tots dos s'ocupen de recopilar amb zel la textura de cada racó de realitat. És així que Nabokov, a *Curso de literatura europea*, potser fent-se ressò de la metàfora naturalista encunyada per Benjamin, remarca de l'escriptor francès que «la conversación y descripción en Proust se amalgaman unas con otras, creando una nueva unidad en la que la flor, la hoja y el insecto pertenecen a un mismo árbol florido».²⁶

Més en detall, insistint en l'afebliment del jo, observem que Benjamin argumenta que la relació mimètica de Proust amb l'ambient social es fonamenta en dues raons: l'assumpció de la màxima que «voir» i «désirer imiter» son el mateix, i «la seva actitud independent i subalterna alhora»²⁷ en societat. La identificació entre el que veu i el que desitja imitar atorga a Proust la capacitat d'esdevenir una mena de mirall del que observa, i d'altra banda, l'assumpció d'una conducta irrellevant li ofereix l'oportunitat d'escrutar els contextos socials sense cridar l'atenció. En aquest punt, la personalitat discreta i el comportament passiu del personal de servei representen, al parer de Benjamin, la posició ideal que Proust «enveja perquè podien observar més bé els detalls més íntims de les coses que a ell li interessaven».²⁸

²⁴ *Id.*

²⁵ *Ibid.*, pàg. 22.

²⁶ Vladimir NABOKOV, *Curso de literatura europea*. Barcelona: Debolsillo, 2020, pàg. 321.

²⁷ Walter BENJAMIN, *Assaigs de literatura contemporània*, *op. cit.*, pàg. 22.

²⁸ *Id.*

4.2. La mimesi del temps

L'enteniment feble també desfà la concepció abstracta del temps entès com a instància conceptual, lineal i independent de la matèria, i reacciona amb l'expressió d'un temps que es mesura en els paràmetres de l'espai, és a dir, empíric. El temps és el resultat d'haver copiat amb minuciositat el conjunt de canvis i variacions subtils que manifesta l'evolució de la matèria. En aquest sentit, temps i espai coincideixen. Des d'aquest enfocament, entenem que Proust recomani que s'ha de veure una persona «situada en la perspectiva deformadora del temps».²⁹

A la *Recerca*, l'individu no viu en el temps, sinó que és temps. El temps és produït per i en la pròpia corporeïtat de la matèria com una part consubstancial d'aquesta. És el producte de la creativitat i l'extensió de modificacions que mostra l'aspecte extern i material d'un individu, o dit d'una altra manera, el conjunt dels seus canvis concretats i situats en un segment finit de matèria. L'existència de l'individu no es representa en el temps, sinó que és el temps el que s'expressa en l'històric de transformacions de l'individu. El temps, per tant, és subsidiari de les discontinuïtats empíriques i només es pot concebre a través de la matèria. Proust, doncs, s'abona al temps material entès com a *durée*, de Bergson.³⁰ La relació no instrumental que serveix a la memòria involuntària per accedir a la dada pura manté una estreta relació amb la intuïció sensible que Bergson planteja en l'obtenció de les dades immediates de la matèria.³¹

Pel que fa a l'oposició del temps del tic-tac —temps abstracte— amb el temps delimitat en la realitat física —temps concret—, i l'aposta de Proust per aquest últim, Benjamin assenyalava que «l'eternitat de la qual Proust revela aspectes és el temps circumscrit, no pas l'il·limitat. El seu veritable interès recau en el decurs del temps sota la seva configuració més real, és a dir, la circumscrita a l'espai».³²

Si admetem que en la narració de la *Recerca* el temps concret és constituït de signes sensibles, i al seu torn aquests signes de la memòria inconscient provenen d'anys i contextos diferents i allunyats en el temps els uns dels altres, aleshores els diversos individus que apareixen en les escenes literàries no comparteixen necessàriament el mateix context temporal. Els signes sensibles assisteixen a la narració des de l'atemporalitat de l'ordre inconscient de la memòria, i, per extensió, també proveeixen la narració d'un caràcter atemporal. En aquesta direcció, Nabokov va escriure de la *Recerca* que «el despliegue puede abarcar años enteros en un simple pasaje. Del niño que sueña, se despi-

²⁹ Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut*, XIV. *El temps retrobat*, op. cit., pàg. 89.

³⁰ Sobre la influència de Bergson en la literatura francesa, vegeu Michel DÉCAUDIN, *La crise des valeurs symbolistes. Vint ans de poésie française 1895-1914*. Ginebra-París: Slatkine, 1981.

³¹ Vegeu Henri BERGSON, *Assaig sobre les dades immediates de la consciència. La intuïció filosòfica*. Barcelona: Edicions 62, 1991, pàg. 164, pàg. 186-187 i pàg. 189-190.

³² Walter BENJAMIN, *Assaigs de literatura contemporània*, op. cit., pàg. 22.

erta y se duerme otra vez, pasamos imperceptiblemente a sus hábitos de dormir y despertarse en su madurez, época a la que corresponde su narración».³³

5. La tècnica del pescador en l'obtenció de impressions pures

Els productes que emergeixen lliurement de la «*mémoire involontaire*» són encara imatges visuals aïllades en bona part, presents només de forma enigmàtica. Però justament per això, per lliurar-se conscientment a la vibració més íntima d'aquesta obra, cal traslladar-se a un estrat especial i més profund d'aquesta memòria involuntària, en el qual els moments del record ja no se'ns presentin aïllats, com a imatges, sinó sense imatge ni configuració, indeterminats i greus, donant-nos notícia d'un tot, tal com el pes de la xarxa dona notícia al pescador de la seva captura.³⁴

En aquest passatge, Benjamin compara l'activitat de Proust en la memòria involuntària amb la tasca del pescador que remunta la xarxa del fons del mar. Sense el salt al buit que realitzen tots dos en l'exercici del seu ofici, tant els peixos que habiten en la profunditat del mar com les impressions pures situades més enllà de l'ordre conscient romandrien ocults. D'acord amb la dialèctica renúncia-promesa, el pescador llança la xarxa al fons del mar amb l'expectativa de capturar un peix i Proust s'abandona a les capes inconscients a l'espera que emergeixi a la superfície una impressió pura. Proust mateix va utilitzar una metàfora similar a la del pescador per il·lustrar la seva tasca amb la memòria involuntària: «la meva atenció, explorant l'inconscient, anava a buscar, to-pava, vorejava, com un submarinista que sondeja».³⁵

Avançant una mica més, observem que, segons Benjamin, en el camp de la fotografia, els signes sensibles inconscients, és a dir, les impressions pures, s'allotgen a l'inconscient òptic. Aquesta dimensió inconscient correspon a la capa de la realitat que l'objectiu de la càmera captura, però que l'ull humà només adverteix en examinar la imatge *a posteriori*. Per tant, es tracta d'un aspecte de la realitat que el fotògraf mai no pot enregistrar de manera conscient, però que, tot i això, obté a través del pla involuntari que l'aparell convoca. En paral·lel, pel que fa a l'activitat del pescador i de Proust, pescar peixos del fons del mar o cercar impressions pures de l'inconscient són accions el resultat de les quals no depèn del pescador ni de l'escriptor, i, tanmateix, la seva col·laboració és indispensable per accedir a aquests béns. La pesca i la immersió en les impressions són accions voluntàries; si hom pesca o hom extreu una impressió, no.

En comparar la relació que el fotògraf manté amb l'inconscient òptic respecte a la que s'estableix entre Proust i la memòria inconscient, notem que totes dues es caracte-

³³ Vladimir NABOKOV, *op. cit.*, pàg. 322.

³⁴ Walter BENJAMIN, *Assaigs de literatura contemporània*, *op. cit.*, pàg. 28.

³⁵ Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut*, XIV. *El temps retrobat*, *op. cit.*, pàg. 36.

ritzen per desenvolupar una disposició feble envers el seu fi. El requisit per accedir a la dimensió inconscient de la memòria és, paradoxalment, no voler accedir-hi. Només reconeixent la impossibilitat d'arribar per un mateix a copsar impressions pures, s'obre la possibilitat de poder extreure'n alguna. El mateix passa amb el fotògraf: si aspira a conquerir l'inconscient òptic, aquest, per definició, s'esmuny; només l'incorpora tan bon punt es desentén de l'afany de posseir-lo.

6. L'absència de formalitat en les impressions pures

Quan Proust és sobrevingut per una impressió pura s'adona que aquesta no proporciona cap dada formal relativa al seu origen, i que no pot adscriure la impressió d'una olor ni d'un so al seu context original. Té constància del color del tapís, però desconeix el context en què el va veure; té presents les sanefes de la safata ornamentada amb relleus àrabs, però no les associa amb la situació del moment; contempla l'extrema cautela d'unes passes i no les identifica amb l'acció que els correspon. No disposa, en definitiva, del correlat formal amb què l'enteniment conceptualitza la realitat sensible per convertir-la en una realitat d'identitats, categories, idees, línies cronològiques i esquemes lògics.

Vista des dels estàndards de la memòria convencional, la memòria inconscient és una memòria difusa i plena de llacunes perquè li manca justament la part conceptual que aporta l'enteniment amb el procés de formalització i estructuració dels records. En relació amb l'absència d'un fonament formal en les impressions pures, Proust revela:

«[...] però no en puc reconèixer la forma, demanar-li —com a únic intèrpret possible— que em tradueixi el testimoni del seu contemporani, del seu inseparable company, el sabor, demanar-li que m'informi de quina circumstància particular, de quina època del passat es tracta».³⁶

I en un altre lloc: «I certament no hi hauria només la meva àvia, ni l'Albertine, sinó força d'altres encara de qui jo hauria pogut assimilar una paraula, una mirada, però que com a criatures individuals ja no recordava».³⁷

Així doncs, el preu per disposar d'impressions pures és haver de desconèixer els aspectes formals en què aquestes es van produir, com per exemple: Quan es va originar la impressió? Qui hi era present? Què la va fer possible? En quin context s'esdevingué? Proust no pot respondre aquesta mena de preguntes, i això és tant com dir que no pot assignar al signe sensible la identitat formal que li correspon en origen. Les impressions, emmagatzemades al marge de tot procés d'individuació, revelen, tal com apuntava

³⁶ Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut, I. Pel cantó de Swann*. Barcelona: La Butxaca, 2012, pàg. 63.

³⁷ Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut, XIV. El temps retrobat, op. cit.*, pàg. 63.

Benjamin, el rostre d'una dada sensible aïllada, «sense imatge ni configuració». En aquest aspecte, Proust confessa: «els noms havien perdut per a mi la seva individualitat, les paraules em descobrien tot el seu sentit».³⁸

7. L'art del trencadís en la composició de la imatge literària

Davant les impressions pures que irrompen de l'inconscient, la qüestió fonamental és: com s'ho fa Proust per atorgar-los una entitat si no posseeixen cap marca d'historicitat i, per tant, són fragments sensibles que no es poden ubicar en el lloc, l'any, el dia i el context general en què van ocórrer? Els materials empírics constitueixen una acumulació d'accidents i particularitats sensibles sense cap individu al qual referir-se. Aquesta dificultat ens remet al plantejament de sant Tomàs, per a qui aprehendre l'universal en la cosa material antecedeix, necessàriament, el coneixement concret de la seva individualitat. O dit d'una altra manera, no es pot parlar d'una cosa en particular sense saber prèviament de quina cosa —universal— es parla.³⁹ En aquest aspecte, el fet que les impressions pures sobrepassin les coordenades i els formalismes de la raó pot semblar una mancança insuperable a l'hora de reconstruir el passat, però per a Proust representa l'oportunitat d'elaborar una escriptura que ostenta una càrrega empírica elevada i un grau d'universalitat ben ampli.

Si atenem al contingut sensible de les impressions, la facultat idònia per fer-se càrrec d'aquest material sensible no és la raó, sinó la col·laboració de la sensibilitat amb la imaginació. En aquest punt, Proust utilitza aquestes dues facultats per explorar les possibilitats compositives de les impressions pures. Pel que fa a la relació entre els elements que constitueixen la imatge literària, la indeterminació formal de la impressió pura, és a dir, l'absència de dades formals mínimes que individualitzin la impressió, impedeix que hom pugui reconstruir un temps i un espai successius, ordenats i contextualitzats en termes lògics. Com que la manca de substrat lògic desfà qualsevol intent de fer ús dels principis de causalitat i d'identitat, Proust recorre al principi d'afinitat sensible, que s'adequa al caràcter empíric de la impressió pura. Aquest principi consisteix a estructurar la imatge literària d'acord amb les possibilitats internes de la matèria sensible. En la pràctica, això es tradueix en un procés en què la sensibilitat aplega al seu voltant impressions pures d'acord amb el parentiu empíric que mantenen entre si, i al seu torn, el lliure joc de la imaginació assaja afinitats que puguin amalgamar les unes amb les altres, en un art propi del trencadís però adaptat al camp literari.

³⁸ *Ibid.*, pàg. 97.

³⁹ Vegeu: Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia* I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017, c. 86, a. 1., pàg. 786-787.

L'art del trencadís comença, doncs, amb la vinculació d'impressions sensibles — fragments— aparentment independents, i acaba amb una imatge literària —el trencadís— amb sentit. En aquesta operació, l'enteniment feble hi juga un paper decisiu. És la baixa intensitat de l'intel·lecte el factor que facilita que la sensibilitat i la imaginació puguin percebre semblances entre realitats que són del tot estranyes i incommensurables entre si. A propòsit d'aquesta percepció de la realitat, Benjamin apunta de Proust que «esquinçat per l'enyorament jeia al llit, l'enyorament del món desfigurat en l'estadi de la similitud, on s'apareix el veritable rostre surrealista de l'existència».⁴⁰

La concepció de la semblança en Proust du l'empremta del surrealisme de l'època. Aquest corrent, en la seva àmplia experimentació de les possibilitats de l'àmbit oníric de l'ésser humà, explora el fet que, en l'estat de somieig, les diferències entre identitats es desdibuixen i les semblances s'intensifiquen. En conseqüència, realitats aparentment estranyes les unes de les altres tenen per a la disposició onírica aspectes compartits que mai no haguéssim relacionat en l'estat de vigília. En certa manera, l'enteniment feble adoptat per Proust materialitza, en el treball literari, una de les possibilitats que el surrealisme conjurà en l'estat oníric.

Reprent el nostre fil principal, fixem-nos que la impressió pura és un fragment de realitat parcial i precària, incapaç de comunicar gairebé res d'intel·ligible, tal com succeeix amb els trossets del trencadís. Així com el trencadís esdevé un dibuix amb sentit a partir de la integració encertada d'una infinitud de pedretes plurals i disperses, també la imatge literària integra una multiplicitat d'impressions individuals que per si soles no expressen res, però que totes agrupades expressen una realitat amb sentit. Amb una lògica de la identitat esmicolada, l'enteniment feble, en contemplar les impressions en l'estadi de semblança, eixampla les possibilitats compositives que el lliure joc de la imaginació pot projectar en la forma del trencadís. En aquesta línia, Benjamin sosté de Proust:

[...] el culte apassionat a la semblança. No permet reconèixer els veritables signes del seu domini allò on descobreix aquesta semblança en les obres, fisonomies o maneres de parlar, sempre de manera desconcertant i inopinada. La similitud de l'Un amb l'Altre que tenim present, la que ens ocupa la vigília, només voreja la més profunda del món oníric, en el qual allò que s'esdevé no apareix mai idèntic, sinó semblant: inescrutablement semblant a si mateix.⁴¹

⁴⁰ Walter BENJAMIN, *Assaigs de literatura contemporània*, op. cit., pàg. 17.

⁴¹ *Id.*

8. L'escena literària és fictícia; el seu contingut, real

D'acord amb la tècnica del trencadís, les escenes de la *Recerca* s'estructuren en la forma d'una narració fictícia que serveix a l'escriptor per introduir les dades sensibles que considera escaients. Per exemple, en el pla formal, l'escena que Proust descriu a l'inici de *Pel cantó de Swann* d'un infant abans d'anar a dormir és la narració fictícia d'una sola nit però, pel que fa al contingut, és verídica perquè hi són expressades les impressions de totes les nits que ha viscut. Aplicant-hi la metàfora del pescador, si aquest llança la xarxa al mar a l'espera que s'ompli de peixos, Proust convoca un motiu —l'instant abans d'anar a dormir— i es retira amb l'expectativa que les impressions acudeixin a la seva crida. Naturalment, quan llegim una escena de la *Recerca* ens passa per alt que el passatge en qüestió no remet a un episodi històric determinat, sinó que hi conviuen fragments sensibles dispersos en el temps que són presentats de forma unitària. L'escena descrita no coincideix totalment amb cap realitat, però en reflecteix parcialment un nombre indefinit.

D'altra banda, atenent al valor empíric de la *Recerca*, la quantitat de materials sensibles que concentra la imatge literària proporciona una representació de la realitat amb una càrrega empírica superior a la que exhibeix la novel·la teixida per mitjà de l'enteniment fort. En col·laboració amb la memòria ordinària, l'enteniment fort es veu limitat per la relació lògica i formal de la impressió amb el seu context. En canvi, l'enteniment feble, en ignorar el context que correspon a cada impressió, té la possibilitat d'acumular de manera creativa i indefinida les impressions sensibles fins a assolir l'expressió d'una escena que, regulada per la coherència del principi d'afinitat sensible, sigui plena de densitat, color, volum i textura.

9. L'individu literari és fictici; les seves parts, reals

Aturem-nos ara en la composició de les individualitats a la *Recerca*. Seguint el procediment del trencadís desenvolupat per l'enteniment feble, cada individu, en haver estat constituït de múltiples impressions procedents del món físic, gaudeix d'un contingut vertader. En canvi, la seva forma, composta de fragments empírics dispersos, no concorda amb cap individu del món i, per tant, és fictícia, a la manera del monstre mitològic de la Quimera. Totes les parts d'animals que componen aquesta criatura mitològica són vertaderes enteses separatament, però integrades en una sola figura conformen un individu sense cap referència en la realitat exterior i, per tant, fictici. En aquesta línia, les individualitats que confecciona Proust —esglésies, personatges, camins, cases, habitacions— són composicions fictícies, malgrat que el contingut empíric remet a esglésies, personatges, camins, cases i habitacions del tot reals. En consonància amb aquesta interpretació, Proust escriu: «les individualitats (humanes o no) estan fetes en un llibre d'impressions nombroses que, agafades de

força noies, de força esglésies, de força sonates, serveixen per fer una sola sonata, una sola església, una sola noia».⁴²

En relació amb el valor universal de l'individu, tal com passava en el cas de la composició de l'escena, l'enteniment feble no disposa d'unes individualitats històriques i objectives que exercixin de referent i coartin la descripció literària de l'individu. Atès això, l'art del trencadís es revela com un instrument útil per elaborar individus que, formats de fragments procedents d'una sèrie indefinida de casos afins, posseeixin una certa universalitat.

Aprofundint en aquesta vocació d'universalitat, Proust indica que enmig del mar d'impressions, la tasca de l'escriptor és transcriure-les en un «llenguatge universal»,⁴³ entre altres raons, perquè «no hi ha res que pugui durar si no és esdevenint general».⁴⁴ Amb aquest imperatiu, l'escriptor examina les impressions per determinar quines contribueixen en la constitució d'una generalitat. En aquest punt, Proust prescriu a l'escriptor que «el seu encàrrec és mirar d'interpretar les sensacions com els signes d'altres tantes lleis i d'idees».⁴⁵ L'exigència d'universalitat en les impressions és el requisit indispensable que estableix l'escriptor per nodrir la *Recerca*. Així, Proust subratlla que «el sentiment del que és general és el que en el futur escriptor elegeix el que és general i podrà entrar en l'obra d'art».⁴⁶

Des d'aquesta perspectiva, la descripció sensible d'una església o del comportament d'un personatge no respon tant a la inclinació de Proust per la minuciositat i l'obsessió pel detall, sinó a la recopilació i unió en forma de trencadís de fragments sensibles aïllats en el temps que, un cop units, ofereixen l'expressió universal d'un individu particular. En aquesta direcció, Proust expressa la contrarietat que sentí amb la recepció de la seva obra per part dels lectors, que van confondre la mirada concreta per la mirada general:

Em van felicitar per haver-les descobert al «microscopi», quan, al contrari, jo havia fet servir un telescopi per percebre coses, molt petites en efecte, però perquè estaven situades a una gran distància, i cadascuna de les quals era un món. Allà on buscava les grans lleis, m'anomenaven tafaner de detalls.⁴⁷

Així doncs, a la formació individual d'una església, d'un camí, d'una vaixella, de la gelosia o dels instants previs a anar a dormir hi menen la col·laboració dels fragments

⁴² Marcel PROUST, *A la recerca del temps perdut*, XIV. *El temps retrobat*, op. cit., pàg. 217.

⁴³ *Ibid.*, pàg. 64.

⁴⁴ *Ibid.*, pàg. 66.

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ *Ibid.*, pàg. 60.

⁴⁷ *Ibid.*, pàg. 224.

empírics de totes les esglésies, camins, vaixelles, expressions de gelosia i instants abans d'anar a dormir que ha vist. En conclusió, d'una banda, el trencadís assoleix la universalitat per mitjà de l'acumulació de fragments d'individus particulars, i de l'altra, adquireix una càrrega empírica elevada per mitjà de la concentració d'impressions. Sobre aquesta qüestió, Proust comenta que «per obtenir volum i consistència, caràcter general, realitat literària, de la mateixa manera que li cal haver vist moltes esglésies per pintar-ne una de sola, també li calen moltes persones per a un sol sentiment».⁴⁸

En relació amb la càrrega empírica, de manera similar a com passava en la composició de les escenes, l'escriptor de la *Recherche*, aliè als imperatius de la memòria convencional, no escriu sota el jou d'una individualitat predeterminada i referencial que prefigura, condiona i delimita a tall de model les possibilitats de la descripció literària. Al contrari, immers en els amplis paràmetres de la memòria inconscient, pren les impressions pures i descontextualitzades sota el principi d'afinitat sensible per tal de determinar un individu que concentri un extens nombre d'impressions i, en conseqüència, llueix una expressió empírica robusta, acolorida, espessa, intensa i matisada. De nou, l'absència d'una individualitat prèvia permet a l'escriptor indagar amb el trencadís un ventall amplíssim de possibilitats compositives que condueixin la composició literària de l'individu a lluir la plenitud empírica.

10. L'individu és un universal concret

Per entendre la innovadora proposta que Proust ofereix en relació amb el problema dels universals, convé partir de la contraposició que efectua entre memòria uniforme i memòria involuntària. Cada cop que l'enteniment abstreu la forma de l'individu material per aprehendè'n el concepte universal —*universalitat in re*— i el desa en la memòria uniforme, subreptíciament i en paral·lel, la sensibilitat adopta la matèria que l'enteniment ha rebutjat i la guarda en la memòria involuntària. En certa manera, l'abstracció que realitza l'enteniment de la forma en l'individu és contrarestada per la separació —abstracció— que la sensibilitat fa de la matèria en aquest mateix individu:

el gest més insignificant que hem fet, estava envoltat, portava en ell el reflex de les coses que lògicament no depenien d'ell, n'havien estat separades per la intel·ligència que no necessitava res d'ells per als objectius del raonament, però enmig dels quals – aquí un reflex rosa del capvespre sobre la paret florida d'un restaurant campestre, sensació de gana, desig de les dones, plaer de luxe; allà volutes blaves del mar matinal embolcallant frases musicals que n'emergeixen parcialment com les espatlles de les ondines.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*, pàg. 68.

⁴⁹ *Ibid.*, pàg. 25.

Com ja hem vist, Proust resol el problema de no disposar d'una forma universal que suporti les dades sensibles de la memòria involuntària per mitjà de la tècnica del trencadís. Però, de retruc, el trencadís aporta una mirada nova a l'hora de concebre l'universal en conduir les dades sensibles a una plenitud intel·ligible que sintetitza l'universal amb el particular, en el que podem anomenar un universal concret. L'individu és universal perquè la seva individualitat concentra i materialitza fragments d'una multiplicitat d'individus i, en aquest aspecte, és predicable d'una generalitat de casos. D'aquesta manera la individualitat, concreta i empírica, no es limita necessàriament a l'abast d'un particular, sinó que es pot referir a un conjunt de casos particulars. I l'universal no necessita ser abstracte per ser aplicable a una generalitat d'individus, també es pot bastir a partir de la composició d'una multitud de fragments afins en una sola figura i, en conseqüència, pot ser empíric.

L'universal concret supera la tradicional tensió ontològica que vincula allò universal amb l'abstracte, i allò particular amb el concret; ja que l'universal passa a ser concret i el particular, universal. No obstant això, si la universalitat expressa la realitat d'un nombre indefinit de casos particulars i, al seu torn, cada particular reflecteix aquesta universalitat, en l'universal concret, el particular en si mateix, entès com la realitat singular i única d'un sol individu, s'esvaeix. A la *Recerca*, la correspondència estricta entre l'individu literari i el seu referent en la realitat objectiva es dissol en la universalitat construïda pel trencadís. L'única realitat que expressa el particular és, doncs, la que al·ludeix a una generalitat d'individus. En aquest extrem, en relació amb l'existència d'un particular amb un contingut universal, llegim de Proust que «no hi ha un nom de personatge inventat sota el qual no pugui posar-hi seixanta noms de personatges vistos, un dels quals ha posat per la ganyota, l'altre pel monocle, l'altre per la ira, un altre pel moviment just del braç, etc.».⁵⁰

El particular és una entitat fictícia que serveix per expressar una universalitat amb tota la concreció empírica. L'assimilació del particular en l'universal acaba per definir el particular en els termes d'un universal encobert. I és que per a Proust l'universal és l'única realitat que posseeix un valor ontològic: «No són les persones les que existeixen realment i en conseqüència són susceptibles d'expressió, sinó les idees».⁵¹

A tot això, la intervenció del subjecte és decisiva perquè l'universal comparegui a la *Recerca*. Els universals són en totes les coses en major o menor grau, però sempre disseminats en signes sensibles que la memòria involuntària recopila i que l'escriptor té la tasca de convocar per tal d'elaborar els trencadissos. El fonament dels universals, doncs, prové d'una realitat extramental, però la seva existència no és real, sinó ideal —*universalitat in mente*—, perquè és obra del subjecte. Ara bé, aquesta participació del subjecte

⁵⁰ *Ibid.*, pàg. 59.

⁵¹ *Ibid.*, pàg. 69.

te no ens ha de dur a pensar que la construcció de l'universal concret en Proust desemboca en un idealisme arbitrari i capriciós. Temorós de ser objecte d'aquesta controvertida acusació, Proust s'afanya a desmentir-la amb els mots següents:

Les idees formades per la intel·ligència pura només tenen una veritat lògica, una veritat possible, la seva elecció és arbitrària. El llibre de caràcters figurats, no traçats per nosaltres, és el nostre únic llibre. No som lliures davant de l'obra d'art, que no la fem al nostre grat, sinó que, com que preexisteix en nosaltres, estem obligats, perquè és necessària i oculta, i igual com faríem amb una llei de la naturalesa, a descobrir-la.⁵²

El compromís de l'escriptor de la *Recerca* consisteix en fer intel·ligibles els «caràcters figurats» d'un «llibre», el de la memòria involuntària, que posseeix el privilegi ontològic de ser «l'únic la “impressió” del qual l'ha feta en nosaltres la mateixa realitat».⁵³ Per tant, l'exercici de desxifrar els caràcters figurats de les impressions sensibles equival a l'acció de desvetllar significats latents en la realitat. L'escriptor, doncs, actua de mediador en donar veu a una obra d'art preexistent. En aquest sentit, Proust sentència: «el deure i la tasca d'un escriptor són els d'un traductor».⁵⁴

Malgrat que l'escriptor participa amb la seva subjectivitat en la concepció de l'universal, la seva activitat, destinada a treure a la llum la potencial universalitat que preexisteix en els signes sensibles que la realitat ha imprès en la memòria involuntària, atorga a l'universal concret un valor d'objectivitat. D'aquí la confiança de Proust en el fet que els lectors es puguin reconèixer en la universalitat de les seves pàgines: «El meu llibre, gràcies al qual jo els proporcionaria el mitjà de llegir en ells mateixos. De manera que no els demanaria que em lloessin o em denigressin, sinó solament que em diguessin si és ben bé allò, si les paraules que llegeixen en ells mateixos són les que jo he escrit».⁵⁵

11. La veritat empírica és també una veritat intel·lectual

Com és el trànsit de les impressions sensibles a la formació d'una veritat universal? De nou, l'escriptor de la *Recerca* compon els fragments empírics —impressions— per mitjà de l'art del trencadís amb la finalitat d'il·lustrar un universal concret. Guiat per la vocació d'universalitat, s'esmerça a trobar l'ocasió per imprimir una forma universal al flux de materials sensibles, mentre aquests, per la seva banda, determinen quin serà el contingut d'aquesta universalitat, és a dir, la seva concreció empírica. El principi

⁵² *Ibid.*, pàg. 37.

⁵³ *Id.*, pàg. 37.

⁵⁴ *Ibid.*, pàg. 48.

⁵⁵ *Ibid.*, pàg. 215.

d'afinitat sensible satisfà l'exigència d'universalitat en organitzar les impressions, i al seu torn, la concreció de la universalitat es regula a partir de les possibilitats expressives dels materials sensibles.

Amb el mot «croquis»⁵⁶ o «quadern d'anatomia», Proust designa la sèrie de proves, assajos i espais pendents d'omplir que efectua l'escriptor abans no troba la forma definitiva, és a dir, aquell moment en què per fi aconsegueix conjugar en la descripció empírica una forma universal. Així, Proust comenta que: «Només se'n recorda del que és general [...] la vida dels altres estava representada en ell i, quan més tard escriuria, vindrien a compondre amb un moviment d'espatlles comú a molts, veritable com si estigués anotat en el quadern d'un anatomista, però en aquest cas per expressar una veritat psicològica, i empeltant sobre les seves espatlles un moviment de coll fet per un altre, ja que cadascun hauria donat el seu instant de posa».⁵⁷

En aquest passatge, la conjunció d'un moviment d'espatlla «comú a molts» amb un determinat moviment de coll, procedent d'un altre camp d'observacions i separat en el temps, serveix a Proust per mostrar un fenomen universal concretat en la realitat d'un individu en particular, és a dir, una veritat psicològica. La universalitat no pot sobreviure al marge de la seqüència empírica en què es manifesta, així com, al seu torn, l'esmentada seqüència necessita la determinació formal d'aquesta universalitat per poder fer efectiva la seva concreció. Per mitjà del trencadís, les dades sensibles i el traç de la forma universal es fonen en una sola realitat en la qual l'una no precedeix l'altra, sinó que s'esdevenen de manera simultània, complementària i necessària.

Bibliografia

- BENJAMIN, Walter, *Pequeña historia de la fotografía*. Palma: Centellas, 2022.
- BENJAMIN, Walter, *Assaigs de literatura contemporània*. Barcelona: Columna Edicions, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *Sobre la fotografia*. València: Pre-Textos, 2013.
- BERGSON, Henri, *Assaig sobre les dades immediates de la consciència. La intuïció filosòfica*. Barcelona: Edicions 62, 1991.
- BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. París: Presses Universitaires, 1969.
- DÉCAUDIN, Michel, *La crise des valeurs symbolistes. Vint ans de poésie française 1895-1914*. Ginebra-París: Slatkine, 1981.
- NABOKOV, Vladimir, *Curso de literatura europea*. Barcelona: Debolsillo, 2020.
- PROUST, Marcel, *A la recerca del temps perdut, I. Pel cantó de Swann*. Barcelona: La Butxaca, 2012.
- PROUST, Marcel, *A la recerca del temps perdut, XIV. El temps retrobat*. Barcelona: Viena Edicions, 2022.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma de Teología I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

Martí ÒDENA TRUJILLO

⁵⁶ *Ibid.*, pàg. 59.

⁵⁷ *Ibid.*, pàg. 60.

TRANSFORMACIONES: LAS ÁSPERAS CONDICIONES DE LA UTOPIA

Javier MARTÍNEZ CONTRERAS

Universidad de Deusto

javier.contreras@deusto.es

N.º ORCID: 0000-0003-2782-4416

DOI: 10.34810/comprendrev25n2id420653

Article rebut: 13/06/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Resumen

Los cambios efectuados por los procesos de globalización a partir de las innovaciones tecnológicas han modificado el marco espacio-temporal de la acción humana. Si se aspira a generar transformaciones de calado social y político correctoras del sufrimiento humano y de la naturaleza, necesitamos comprender estas dinámicas. Se exploran aquí algunos rasgos de esos cambios subrepticios y se enuncian las dinámicas sociales que les siguen. A continuación, se exponen algunas de las patologías generadas a partir de esas dinámicas, para terminar proponiendo algunas claves en las que podría moverse una forma de utopía que aspirase a transformar esta delicada tesitura.

Palabras clave: transformación, aceleración, patologías.

Transformations: the harsh conditions of utopia

Abstract

The changes brought about by the processes of globalization through technological innovations have modified the spatial and temporal framework of human action. If we aspire to generate social and political transformations that correct human and natural suffering, we need to understand these dynamics. Some features of these surreptitious changes are explored here and the social dynamics that follow. Then, some of the pathologies generated by these dynamics are enunciated, to conclude by proposing some keys in which a form of utopia aspiring to transform this delicate situation could move.

Key words: transformation, acceleration, pathologies, utopia.

«La necesidad de prestar voz al sufrimiento
es la condición de toda verdad.
Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto;
lo que este experimenta como lo más objetivo suyo,
su expresión,
está objetivamente mediado».
Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*

Las transformaciones que han sufrido las sociedades desde 1989 han resultado vertiginosas. Ese período de la así llamada globalización ha supuesto una serie de cambios en el intercambio económico, en el mundo político y de las relaciones internacionales, en la gestión de los recursos naturales y su degradación como no se conocían en la historia precedente. Sin embargo, en el ámbito sociocultural, con excepción de la esfera de la creación de conocimiento, que se ha visto obligada a seguir el ritmo marcado por la esfera del negocio, los tiempos han sido otros. En lo fundamental, los ritmos de la vida cotidiana se han visto afectados por un cambio de escenario que, básicamente, ha dislocado por completo las coordenadas de espacio y tiempo. Ni uno ni otro significan lo que significaban hace apenas cincuenta años. Y solo desde hace unos diez años, comenzamos a entender las derivadas de aquello que fue saludado en su momento como una liberación de los límites impuestos por nuestra corporalidad.

Transformar, cambiar, innovar, avanzar. Ese ha sido el gran mantra de estas últimas décadas. Pero ¿qué ha cambiado, en realidad, y en qué sentido? ¿Qué estamos diciendo en este momento cuando decimos que queremos transformar la realidad?

Si consideramos el significado «oficial» de ambos términos en sentido estrictamente filológico, resulta que transformar es «Hacer cambiar de forma a alguien o a algo. Transmutar algo en otra cosa. Hacer mudar de porte o de costumbres a alguien», mientras que cambiar es «Dejar una cosa o situación para tomar otra. Convertir o mudar algo en otra cosa, frecuentemente su contraria. Mudar o alterar la condición o apariencia física o moral de una persona. Modificar la apariencia, condición o comportamiento».

Nos interesa despejar cuanto antes la mirada más cosmética, la *gatopardiana*, la más superficial de ambas palabras, la que toca solo las apariencias. Es vil, como decía Ernst Bloch, tomar las cosas como son con la intención de dejarlas como están.¹ Por consiguiente, lo que nos interesa no es tocar la forma, el cambiarlo todo para que todo lo central, lo importante, siga igual. No se trata de una transformación cosmética, de mera apariencia. Nos interesa el nexo entre forma y contenido. Adentrarnos en ese lugar en el que el discurso, la palabra, habla de lo que abunda el corazón. Ese lugar en el que la forma es la expresión más adecuada posible para su contenido.

¹ Cfr. Ernst BLOCH, *El Principio Esperanza*, vol. II (3 vols.). Madrid: Trotta, 2006, p. 464.

En lo que aquí sigue, cambiar, transformar, significan hurgar en un orden social, en una determinada configuración del mundo. No por una operación de maquillaje, sino porque se sospecha que esa configuración del mundo no funciona. En ella algo va mal; puede que, en realidad, peor. Y, sobre todo, porque algo falta. Algo de capital importancia, relevante, imprescindible. Desde esa inquietud nos adentramos en este momento del mundo, de nuestras sociedades, para testar hasta qué punto en él y en ellas es posible alguna transformación, y cuál sería la preferible entre todas las posibles.

1. Aproximación a este «tiempo»

Sería excesivamente prolijo, además de temerario, pretender una imagen detallada, amplia, no pixelada, de la sociedad actual en el planeta. Excede con mucho las posibilidades de quien esto expone. Baste, a este propósito, una mirada más impresionista que, destacando apenas unos rasgos diferenciales, suficientes, nos permita una aproximación a los actuales procesos de cambio y transformación en nuestro mundo. Toda selección es objetable e incompleta, pero confío en que esta aporte algunas de las claves de lectura que puedan despertar interés y resultar sugerentes para hacer pensar.

La primera aportación tiene que ver con cómo entender un orden social, o, por usar una expresión que resulta familiar y usada con cierta amplitud en reflexiones contemporáneas, una «forma de vida». «Forma de vida» se refiere a un conjunto organizado de prácticas y orientaciones que se usan para establecer cauces y dar sentido a la vida de los individuos dentro de una sociedad. Ese conjunto organizado, además, instaaura manifestaciones institucionales de esas prácticas y orientaciones materializándolas para identificarlas y hacerlas visibles.² En consecuencia, las formas de vida marcan los circuitos, vías y canales por los que discurre la reproducción social y cultural de la vida humana. Con todos los vaivenes propios de unas tradiciones que se conservan, o que desaparecen o quedan dormidas, y otras que surgen y se implantan, por seducción, por adaptación o por simple ejercicio de poder.

Las formas de vida son un entramado compuesto por al menos tres niveles de discursos que tejen la urdimbre sobre la que se desarrolla la trama de la vida social, también sus dinámicas dialécticas de permanencia y transformación. Importante saber ya que cualquier modificación que afecte a esa urdimbre obliga a reajustar toda la trama. Los tres hilos de la urdimbre son los siguientes: un discurso de orden simbólico que arraiga, articula y difunde creencias, conocimientos y un mundo moral plasmado en valores, reglas y virtudes; le acompaña, encarnándolo, un discurso que define las relaciones sociales, tanto las que tienen que ver con el mundo personal (relaciones de parentesco, amistad) como las instituciones sociales y el poder, especialmente el de orden

² Cfr. Rahel JAEGER, *Kritik der Lebens Formen*. Berlín: Suhrkamp, 2014.

político; y, finalmente, el discurso que gobierna el ámbito de la producción, de la gestión de los recursos, su uso, su distribución, su acumulación.. y las tecnologías dedicadas a todo este ámbito de producción, cuidado y sostenimiento de la vida.

Dos elementos básicos, fundamentales, sitúan físicamente estos discursos dotándolos de realidad material: espacio y tiempo. Sostienen la urdimbre que permite el dibujo de la trama.

Pero sucede que, desde hace ya unos buenos treinta años, los procesos de globalización implementados a partir de 1989 trastocaron tiempos y espacios en varias direcciones simultáneamente. Las tecnologías de la información y la comunicación permitieron borrar barreras espaciotemporales en el ámbito discursivo de la producción, desarrollando prácticas, tecnologías y alcances que obligaron a modificar tanto los modos de relación social como el mundo simbólico. Se prestó atención a la cuestión económica y productiva, sin pensar en que los ritmos en cada lugar de la trama son distintos: la rapidez en la implementación tecnológica no se correspondía con los tiempos sociales ni simbólicos. Así, aparecieron diferentes patologías en una forma de vida caracterizada tanto por las transformaciones profundas como por el fenómeno de la aceleración.

2 Aceleración: modificación del patrón temporal de nuestra forma de vida

Uno de los rasgos más propios del desarrollo tecnológico inherente a los procesos de globalización es la supresión de las barreras espaciotemporales. En realidad, en eso que se llama el mundo virtual no hay tales dimensiones espaciales, y en lo que respecta al tiempo, genera una muy convincente apariencia de inmediatez en la que ni hay pasado ni futuro y el presente queda reducido a un mero instante sin conexiones, puramente fragmentado, absuelto, absoluto. No obstante, este mundo virtual, cuya poderosa y ubicua presencia solo puede ser constatada, se adentra en el mundo *real* generando algunas disonancias relevantes, precisamente porque en la dimensión real las coordenadas a partir de las cuales se organiza toda nuestra experiencia y todo nuestro conocimiento son las tres dimensiones del espacio y los tres momentos del tiempo.

Entre los recientes intentos de comprensión de lo que pasa en nuestra forma de vida destaca el de Harmut Rosa. Este autor busca esclarecer los patrones temporales conforme a los cuales se desarrollan todas nuestras acciones y se coordinan unas con otras para tejerse en el sistema social propio de las modernas sociedades globalizadas. No es nuestro propósito aquí exponer en detalle todo el desarrollo de las investigaciones de este autor, que lleva ocupándose de ello desde 2004. Bastará con enunciar el precipitado de sus investigaciones recogidas en algunas de sus publicaciones más relevantes.³

³ Nos referimos a *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Fráncfort: Suhrkamp, 2013, y a *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Fráncfort: Suhrkamp, 2016. En lo que sigue citaremos usando las traducciones al castellano: *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la*

La tesis diagnóstica es que la vida en las sociedades modernas se rige por el ritmo de un muy «preciso y estricto régimen temporal» que carece de articulaciones éticas.⁴ Esto significa que, de hecho, los sujetos que habitan estas formas de vida se hallan «mínimamente contruidos por reglas y sanciones éticas», lo que genera una sensación de libertad, a la vez que «se encuentran férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran parte invisible, despolitizado, no discutido, subteorizado y no articulado».⁵ Este omnímodo y omnipresente régimen temporal es al que remite el concepto de «aceleración social».

Sin decirlo expresamente, Rosa asume una concepción no meramente cronológica del tiempo, sino cualitativa. Sabemos del tiempo en el acontecimiento, y solo allí donde algo acontece.⁶ Y de eso es de lo que se trata: el acontecimiento es tal porque hay variación, cambio, en el entorno. Tal cambio, siempre procesual, ha requerido «su tiempo», ha sucedido conforme a un determinado ritmo... hasta ahora. La percepción es que esa velocidad del cambio está cambiando: se está acelerando. Lo cual significa que «las actitudes y los valores, además de las modas y los estilos de vida, las relaciones y obligaciones sociales, además de los grupos, clases, entornos, lenguajes sociales, formas de práctica y hábitos, están cambiando con rapidez cada vez mayor».⁷

Una aceleración que contrae sobre sí mismo el presente, ese interesante punto de intersección entre los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa. Tal contracción arroja como resultado una importante pérdida, pues no queda tiempo para evaluar lo acontecido con respecto a expectativas ni tampoco para orientarlo hacia el futuro siguiendo ciertas expectativas. Es decir, «la aceleración está definida por un incremento en las tasas de pérdida de confianza en las expectativas, y por la contracción de los lapsos de tiempo definibles como “el presente”»,⁸ lo cual a su vez se traduce en ese cotidiano y frenético hacer más cosas en menos tiempo.

Hay formas de «medir» tanto de manera objetiva como subjetiva esa aceleración que nos aqueja alimentada por el desarrollo tecnológico, la competencia o la promesa de una alcanzable felicidad que nunca llega (parece que el viejo truco del palo y la zanaho-

temporalidad en la modernidad tardía. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2016, y *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2019. También consideraremos en su momento Hartmut Rosa, *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2020.

⁴ Cfr. Hartmut ROSA, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, op. cit., 2016, p. 9.

⁵ *Ibid.*

⁶ «Zeit ist nur dadurch, daß etwas geschieht, und nur dort, wo etwas geschieht». Ernst BLOCH, *Tübinger Einleitung in der Philosophie*. Fráncfort: Suhrkamp, 1996, p. 129.

⁷ Hartmut ROSA, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, op. cit., 2016, p. 24.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

ria no ha reducido apenas su eficacia).⁹ En cualquier caso, Rosa asume que este proceso, como todo movimiento, también genera su propia inercia, de modo que a estas alturas ya no necesita fuerzas propulsoras externas.

La buena noticia es que, a pesar de todo, hay ciertos rincones de nuestra forma de vida que no han sido tocados por la aceleración, «oasis de desaceleración», pudiera decirse.¹⁰ La no tan buena es que estos lugares apenas son capaces de mantenerse debido a las presiones que sufren, y reclamarían protección desde procesos intencionales de desaceleración. Pero no hay muchas razones para el triunfalismo: «los principios entrelazados de competencia, crecimiento y aceleración formarían un triángulo estructural tan firmemente parapetado que cualquier esperanza de cambio cultural o político parece totalmente ilusoria».¹¹

De nuevo, la explicación recae sobre la velocidad: si hasta hace pocos años la mirada sobre la historia se desplegaba en una narración orientada por y hacia el progreso, ahora, la sucesión vertiginosa de cambios, tanto en el escenario de nuestras vidas como en el hecho de que casi nadie cuenta ya con espectadores que hayan acompañado el desarrollo de toda su biografía (lo cual resta un escenario que proporciona continuidad y coherencia), «hace que los actores sociales experimenten sus vidas, individuales y políticas, como procesos volátiles y sin dirección; en otras palabras, como un estado de detención hiper-acelerada».¹² Todo lo cual, en principio, no sería ni bueno ni malo, sino una constatación más de los cambios producidos en los parámetros temporales de nuestra forma de vida tardomoderna. El decantado de estos procesos consiste en mantenerse en movimiento, que ha terminado por ser un fin en sí mismo, intentando a cada paso ensanchar los límites de lo disponible. Pero, y esto es clave, enfrentándose no solo al sinsentido de la carrera desenfundada, sino a la paradoja de la imposible eliminación de aquello que no puede ser puesto a disposición porque no es elocuente ni legible, porque resulta, en términos del propio Rosa, indisponible.¹³

Lo bárbaro, oculto y presente en esta dinámica de cambio constante y acelerado, aparece —como en toda forma de vida— cuando constatamos que esta transformación sutil y callada genera importantes dosis de sufrimiento social, pues las personas actúan, implícita o explícitamente, de conformidad con una idea de vida buena. Y en este punto es donde se descubren fallas de sufrimiento social tanto a nivel individual como político: si no hay tiempo, se hace casi imposible seguir los procesos de deliberación, pues no se considera sino el resultado de los mismos, lo que a su vez devalúa los argu-

⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 29-39.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 58.

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

¹² *Ibid.*, p. 78.

¹³ Cfr. Hartmut ROSA, *Lo indisponible*, *op. cit.*

mentos en pro de su presentación final; lo mismo sucede con la democracia y su necesidad de formar una voluntad democrática: requiere de un tiempo del que se dice no disponer; igualmente en lo que se refiere a una noción tan vital como la de justicia: si los sistemas de distribución cambian y se modifican a velocidades asombrosas, no hay tiempo de probar los argumentos en pro o en contra de los mismos; y, finalmente, queda también muy en entredicho la relación social nuclear del reconocimiento: ahora ligado al desempeño, al logro, resulta que lo que pasó ayer carece de relevancia para mañana, de forma entonces que el reconocimiento ya no está ligado al pasado sino a un mañana siempre amenazante porque las condiciones cambiantes pueden dar al traste y declarar insignificante lo logrado hasta el momento. Así pues, amenaza constante que genera inseguridad, aleatoriedad de cualquier «posición» y una enorme y contundente sensación de futilidad.

Decíamos antes que la aceleración produce la desaparición de la necesaria distancia crítica que permite sopesar las expectativas en comparación con lo acontecido. Hace ya casi un siglo, Walter Benjamin estableció una sugerente relación entre experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*).¹⁴ La vivencia es el material en crudo sobre el que se elabora la experiencia. Sin vivencia no hay experiencia, pero la mera acumulación de vivencias no logra la experiencia, pues esta es el resultado de un proceso de articulación del yo con el mundo exterior. En otras palabras, la experiencia es un proceso de construcción de identidad estrechamente ligado a la memoria (pasado) que abre y proyecta posibilidades de relación futura. Fácil es deducir que los procesos de aceleración allanan la rápida sucesión de vivencias que caen en saco roto porque nos empobrecen en experiencias: nos falta poder apropiarnos del tiempo, hacer de él «nuestro» tiempo.

En este contexto cobra relevancia el concepto de «resonancia», acuñado por Rosa como la posible solución al problema de la aceleración.¹⁵ La tesis ahí sostenida es que una vida buena lo es porque disfruta de un cierto grado de calidad en las relaciones que establece con el mundo. La vida buena se decide en el modo en el que experimentamos como sujetos el mundo que nos rodea y adoptamos hacia él una determinada posición, y no tanto por referencia a los recursos disponibles.¹⁶ Esa posición hacia la vida es un simple sentirse a gusto en ella, lo cual supone una resonancia del mundo en nosotros y de nosotros en él. Resonancia que requiere condiciones tanto personales como sociales, entre las cuales se halla, inexorable, el requisito del tiempo y su consideración cualitativa, además de la cronológica.¹⁷

¹⁴ Cfr. Edmund WIZSLA y Michael OPITZ, *Benjamins Begriffe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, pp. 230-259.

¹⁵ Cfr. Hartmut ROSA, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*, op. cit., p. 13.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ Cfr. Giacomo MARRAMAIO, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008.

3. ¿Palancas de transformación social?

No somos tan sólo animales moldeados pasivamente por nuestras respectivas sociedades y culturas, pues también creamos y recreamos sociedades con nuevas formas de vida, lo que, a su vez, exige unas habilidades más notables. Sostengo que hemos desarrollado tales habilidades, que se agrupan en la sociabilidad y que incluyen la inteligencia social, una intensa conciencia de sí mismo y del otro, creatividad y pensamiento narrativo, constituyendo la naturaleza común humana que subyace tras la variabilidad social y cultural.¹⁸

El centro de atención se pone entonces en aquello que, siendo condición de posibilidad —y a la vez y por tanto también, limitación—, permite e impulsa el desarrollo de los individuos y sus comportamientos. Hay una suerte de «ósmosis» socializadora que permite la adquisición de las prácticas, los comportamientos y las orientaciones capaces de integrar al individuo en la colectividad de la que forma parte, a la vez que, en su momento, hacen posible que este introduzca novedades que —podríamos decir— «mejoren» esa forma de vida, por ejemplo porque la hacen más inclusiva.

Este discurrir de las interacciones decíamos que se plasma en instituciones sociales, a su vez cambiantes. Lo cual nos habla de otra peculiaridad ligada al uso de la libertad: la historicidad. Nuestra forma de interactuar entre nosotros y con el entorno natural se acumula, se fija y se transmite en un saber colectivo guardado y socializado en formas de memoria colectiva que traspasan los límites temporales. Esta herencia nos ayuda a vivir situando las experiencias individuales en un catálogo de experiencias posibles que prefiguran el contenido de aquellas. Pero —y esto es lo más relevante— también significa que estos moldes atesorados por la memoria colectiva pueden enriquecerse con aportaciones novedosas que ensanchan los límites de eso que llamamos *humanidad*.

No interesa ahora detenernos en los pormenores de los procesos y tecnologías usados por las formas de vida para elaborar y establecer comportamientos y orientaciones. Interesa saber que tales prácticas, sostenidas sobre la libertad, producen efectos, formas de relación social que, como se ha visto, resultan patológicas. Y lo son no porque se aparten o modifiquen el patrón establecido, sino precisamente porque, en lugar de ensayar relaciones dedicadas a enriquecer la experiencia de eso que llamamos *humanidad*, cultivan relaciones dirigidas hacia su menosprecio, su estrechamiento o, en el extremo, su negación e incluso su aniquilación.

El drama, si se puede hablar así, estriba en que esas patologías son fruto no solo de la banalidad de la irreflexividad. Según relata Hannah Arendt, Eichmann murió en Jerusalén sin comprender por qué se le podía acusar de haber cometido crímenes ho-

¹⁸ Michael CARRITHERS, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 218.

rendos cuando él tan solo había cumplido con su deber: obedecer órdenes.¹⁹ El mal banal no se produce solo por capricho ni por incapacidad para pensar críticamente. Se produce también, y quizá sobre todo, por seguir pautas de comportamiento admitidas y aceptadas,²⁰ o incluso por el ejercicio de una razón en sí misma enferma: Auschwitz, por irnos al extremo, no fue un momento de irreflexividad, sino precisamente un momento de presencia contundente, radical, de racionalidad, tal como Horkheimer y Adorno intentaron explicar en su *Dialéctica de la Ilustración*.²¹

Así pues, la patología no es solo el resultado de una desviación, de una transgresión conscientemente escogida y realizada. La patología (y con ella la injusticia) se deriva, mucho más frecuentemente, de una suma de interacciones —cuya corrección moral queda fuera de toda duda razonable— que arrojan resultados indeseables, puede que también indeseados.

Es la estructura social, formada por esas interacciones, la que está aquejada de esas patologías que son formas de violencia que dañan a los individuos y a sus respectivas formas de vida. No hay ningún agente singular identificable a quien podamos atribuir el origen de ese mal. Existe un entramado social que educa comportamientos porque los promueve, los premia o no termina de considerarlos nocivos rechazándolos, causando así estas patologías y generando responsabilidades a las que resulta casi imposible sustraerse.

4. Patologías y procesos de victimización

Las patologías generan víctimas. O, dicho de otro modo: nuestras formas de vida, esas estructuras en las que se cultivan respectivamente las maneras de vivir la común humanidad, generan sufrimiento en otros. A esos sufrientes les llamamos víctimas, pues su padecimiento, se mire por donde se mire, es un padecimiento injusto e inmerecido. Contamos con abundantes ejemplos por doquier a lo largo y ancho del planeta que atestiguan la verosimilitud de esta afirmación. Podría pensarse o incluso asumirse que es inevitable. Si bien una mirada algo más precisa quizá nos ponga en disposición de alcanzar una conclusión diferente, algo más alejada del cinismo.

No es lo mismo la mirada sobre una forma de vida desde la perspectiva del poder que desde la perspectiva del dolor.²² Lo usual, lo habitual, es mirar las formas de vida buscando sus aportaciones, sus éxitos, sus logros. Es el fascinante avance de la historia, el triunfo de la cultura, de la civilización, de la técnica. Si se hace caso a Walter Benja-

¹⁹ Cfr. Hannah ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.

²⁰ Cfr. Iris Marion YOUNG, *Responsibility for Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.

²¹ Cfr. Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2018.

²² Cfr. Reyes MATE, *La piedra desechada*. Madrid: Trotta, 2013.

min, tal avance es, a la vez, testimonio de barbarie, de inhumanidad. Le sucedió al escritor y premio Nobel japonés Kenzaburo Oé tras su visita a Hiroshima en 1960. El triunfo de la bomba que terminó con la Segunda Guerra Mundial en el Pacífico e inauguró un nuevo orden mundial, invisibilizó el sufrimiento atroz que causó durante décadas a la población de esa ciudad y su región. Su visita provocó en él el propósito de mirarlo todo a la luz del sufrimiento derivado del triunfo. Su compromiso no nace de una suerte de masoquismo moral que se empeña en la visión de lo abyecto. Se trata, por el contrario, de poner de manifiesto lo ocultado, lo invisibilizado. Para no engañar ni engañarnos y, en lo posible, para cultivar lo mejor de nosotros mismos intentando decir algo parecido a la verdad, el reflejo de la realidad tiene que ser lo más completo y fiel posible a esta, sin ocultamientos ni podas.²³

Y la verdad es que, si se mira a la historia de las formas de vida humana, especialmente las hegemónicas y dominantes, se ha de reconocer que se han especializado en la producción de desechos. Walter Benjamin, en su inacabada y famosa *Obra de los Pasajes*, propone la figura del trapero como alguien de especial relieve en la tarea de la crítica.²⁴ El pobre trapero, que busca entre los desechos su sustento, es capaz de hacer algo nuevo con ellos. Su propuesta de una especie de filosofía del coleccionista, del ropavejero, de quien se horroriza por lo que se va dejando atrás como despojo o como ruina, es la de dar voz, la de escuchar y mostrar lo que los residuos dicen. Esa elocuencia, unida a la técnica del montaje, permite otras miradas, otras elaboraciones más complejas, más completas de la realidad.

Claude Lanzmann comienza su tremendo documental *Shoah* (1985) con una escena impactante. Un hombre de 47 años en una barca va deslizándose por un río. En algún momento canta, para mostrar por qué decían que tenía una hermosa voz. Llegan a un lugar, desembarcan y se ponen a andar por un camino hasta un punto en el que se detiene y con una expresión desolada en el rostro dice: «Es difícil reconocerlo, pero este es el lugar. Aquí se quemó a mucha gente. Sí, este es el lugar». Lo que se ve es un claro, un llano, en el que se perciben unos muretes de piedra que apenas levantan unos centímetros del suelo y recortan unos espacios rectangulares de varios metros de largo. Ese señor es Simon Srebnik y el lugar es el campo de concentración de Chelmno. Tenía 13 años cuando lo enviaron allí, y es uno de los dos supervivientes de los 400.000 judíos exterminados en ese lugar —el primero en ensayar ese método de exterminio— en cámaras de gas. Solo él con su testimonio, con su mirada, desvela lo que de otro modo permanecería oculto, invisible a la mirada de cualquier otra persona.

Esa es una de las primeras aportaciones esenciales de las víctimas. Las víctimas lo son

²³ Cfr. Aldama SÁEZ DE LA FUENTE y Alberdi GALO BILBAO, «La problematicidad de la asunción ética de la perspectiva de las víctimas». En: Gema VARONA MARTÍNEZ (coord.), *Victimología: en busca de un enfoque integrador para repensar la intervención con víctimas*. Cizur Menor (Navarra): Thomson Reuters, 2018.

²⁴ Cfr. Walter BENJAMIN, *Obra de los pasajes* (en dos volúmenes). Madrid: Abada Editores, 2013.

no por mala suerte o por una jugarrera del destino.²⁵ Son tales porque otro ser humano, por acción u omisión, les ha causado un daño. Un daño gratuito, que nada han hecho para merecer, y que sufren muy a su pesar. La víctima no ha buscado ser tal. Otros la han convertido en víctima. Lo que aquí nos interesa resaltar es que la víctima de una acción como la que mencionábamos arriba, una acción directa de violencia de exterminio, lo es también como resultado de una imponente violencia estructural que culmina en una acción extrema. Pero también puede convertir en mercancía lo que no lo es (en el caso de los «vientres de alquiler» o de la prostitución, por poner dos ejemplos lacerantes) degradando, denigrando, a seres humanos que desempeñan un rol social que se les asigna en función de una posición dentro de una estructura.²⁶

Lo que las víctimas, esos desechos generados por una forma de vida que *progres*a hacia un prometedor futuro, ponen de relieve es que el bienestar, el logro que unos disfrutarán, se asienta sobre la ruina de otros. Ellas —y solo ellas lo hacen— manifiestan una parte de la realidad que, si no fuese por ellas, sería desconocida, inaccesible, presa de una ceguera incurable. Ahora bien, la cuestión es si solo es posible una lógica que reduce toda forma de vida humana, toda estructura social, a un juego de suma cero. La cuestión está en saber si solo se puede vivir, incluso a nuestro pesar, generando víctimas.

5. ¿Hay alguna posibilidad para las alternativas?

Todo este recorrido por el entramado y la urdimbre de las formas de vida asentadas en el mundo tecnológico globalizado deja una sensación de impotencia y derrota. Parece que, una vez que es imposible la inocencia con respecto al mundo que se habita, incluso cuando se aborrece, el sentimiento de impotencia se afirma rotundo. Si el tiempo es un presente continuo inacabable, ¿qué sentido tiene pensar en términos de futuro?, ¿y en términos de alternativa?

Volviendo a Ernst Bloch, nos encontramos con una categoría muy relevante que no es un ejercicio de escapismo de una realidad hostil, sino un primer paso para encargarnos de esa realidad inhóspita a la que le falta cuanto nos hace más humanos. Se trata de los «sueños diurnos». Las ensoñaciones. Ese «te imaginas que...» tan propio de la utopía que da dirección, ilusión y sentido a una vida que no sabe ni puede vivirse al margen de la esperanza. Y no sabe porque siempre hay un indicio, una huella de plenitud que nos dice que podemos llegar a ese punto en el que todavía no estamos. Esta forma

²⁵ Cfr. Xabier ETXEBERRIA-MAULEON, *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas*. Madrid: Catarata, 2013, y Cfr. Xabier ETXEBERRIA-MAULEON, «La participación de las víctimas en la educación cívica en situaciones de transición sociopolítica de la violencia de la paz». *Quaestiones Disputatae-Temas en Debate* [Tunja], 11/23, 2018, pp. 189-217.

²⁶ Cfr. Iris Marion YOUNG, *op. cit.*

de ensoñación no es extirpable. Es el problema inacabable, inextirpable, del mundo feliz de Aldous Huxley, porque siempre había alguien capaz de echar de menos aquello que ni siquiera el «soma» —el estupefaciente de consumo habitual en aquella distopía— podía eliminar.²⁷ Hay ensoñación porque se sabe que algo falta. Hay algo que no está, que se echa de menos, que no termina de concretarse ni de decirse, pero cuya ausencia es estentórea.²⁸

El sueño diurno, una vez soñado, es movilizador porque muestra qué hacer, y cómo, para modificar el armazón y la urdimbre que nos permitirán esos desarrollos de humanidad sanadores y previsores de las patologías que hemos descubierto. No es un ilusorio ejercicio de escapismo, sino de compromiso con una realidad que todavía no ha sido capaz de dar lo mejor de sí porque camina en una dirección equivocada. Modificarla no solo minimiza —y a la postre ojalá eliminase— ese sufrimiento violento que hemos mencionado.

Por supuesto, el sueño diurno, además de ser soñado, tiene que articularse en un discurso y en una práctica. Como toda transformación humana, necesita de ambos elementos, exactamente igual que las transformaciones aludidas han tenido a su disposición los medios y los discursos que han permitido su rapidísima implantación y cobertura ideológica. La impotencia ante la tarea se experimenta precisamente porque se vislumbra que no hay condiciones estructurales que favorezcan la transformación que se pretende realizar a partir de los principios utópicos, éticamente en las antípodas de las prácticas habituales de la forma de vida establecida —por no decir hegemónica. Y, sin embargo, esas prácticas alternativas, cuando se les da ocasión y oportunidad, florecen, se asientan, y ofrecen resultados significativos en muy diversos ámbitos: la economía social, la economía circular, alternativa y solidaria, la banca ética, el comercio justo... En todos esos lugares se verifica la posibilidad de lo que se decreta imposible, in-escalable, ilusorio. Cuando se dan las condiciones, cuando la estructura abre espacios, se cambian los parámetros de la realidad (la urdimbre) y se tejen otras tramas.

Todo depende de una mirada que, además de pensar en términos de posición individual, piensa, sobre todo y primordialmente, en términos de construcción social. Ahí es donde hay mucho que aportar desde un pensamiento transformador en clave de justicia. Porque hay demasiada violencia, demasiada desazón y excesivo sufrimiento que es imperativo corregir y evitar. Es condición de toda verdad prestar voz al sufrimiento.²⁹ No en un ejercicio de sadismo cínico, sino en una ocasión de reparación, de reconocimiento y de compromiso con una realidad que ni puede ni debe ser como está

²⁷ Cfr. Aldous HUXLEY, *Un mundo feliz*. Barcelona: Debolsillo, 2003.

²⁸ Cfr. Javier MARTÍNEZ CONTRERAS, *Las huellas de lo oscuro. Estética y Filosofía en Ernst Bloch*. Salamanca: San Esteban, 2004.

²⁹ Cfr. Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal, 2022, p. 28.

siendo. Sencillamente porque no es pacíficamente habitable por todos los seres humanos. Simplemente porque sabemos y podemos hacerlo mejor. Está por ver que queramos hacerlo..., aunque hagamos por necesidad lo que no somos capaces de hacer por virtud.

Referencias bibliográficas

- ADORNO Theodor W.; HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2018.
- ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal, 2022.
- ARENDRT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.
- BENJAMIN, Walter, *Obra de los pasajes* (2 vols.). Madrid: Abada Editores, 2013.
- BLOCH, Ernst, *Tübingen Einleitung in der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- BLOCH, Ernst, *El Principio Esperanza*, (3 vols.). Madrid: Trotta, 2006.
- CARRITHERS, Michael, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- ETXEBERRIA-MAULEON, Xabier, *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas*. Madrid: Catarata, 2013.
- ETXEBERRIA-MAULEON, Xabier, «La participación de las víctimas en la educación cívica en situaciones de transición sociopolítica de la violencia de la paz». *Quaestiones Disputatae-Temas en Debate* [Tunja], 11/23, 2018, pp. 189-217.
- HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*. Barcelona: Debolsillo, 2003.
- JAEGGI, Rahel, *Kritik der Lebens Formen*. Berlín: Suhrkamp, 2014.
- MARRAMAO, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- MARTÍNEZ CONTRERAS, Javier, *Las huellas de lo oscuro. Estética y Filosofía en Ernst Bloch*. Salamanca: San Esteban, 2004.
- MATE, Reyes, *La piedra desechada*. Madrid: Trotta, 2013.
- ROSA, Hartmut, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Fráncfort: Suhrkamp, 2013.
- ROSA, Hartmut, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2016.
- ROSA, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Fráncfort: Suhrkamp, 2016.
- ROSA, Hartmut, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2019.
- ROSA, Hartmut, *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2019.
- SÁEZ DE LA FUENTE, Aldama; GALO BILBAO, Alberdi, «La problematicidad de la asunción ética de la perspectiva de las víctimas». En: VARONA MARTÍNEZ, Gema (coord.), *Victimología: en busca de un enfoque integrador para repensar la intervención con víctimas*. Cizur Menor (Navarra): Thomson Reuters, 2018.
- WIZISLA Edmund; OPITZ, Michael, *Benjamins Begriffe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- YOUNG, Iris Marion, *Responsibility for Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.

Javier MARTÍNEZ CONTRERAS

SOBRE EL CRISTIANISMO EXISTENCIAL DE JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN

Carmen HERRANDO

Universidad San Jorge

mcherrando@usj.es

N.º ORCID: 0000-0003-4314-7080

DOI: 10.34810/comprendrev25n2id420654

Article rebut: 24/03/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Resumen

En su primera «acción intelectual» —como él la hubiese llamado—, José Luis López Aranguren (1909-1996) trabajó sobre la obra de Eugenio d'Ors, atraído por el catolicismo contenido en ella. Pero pronto se alejaría del catolicismo orsiano para emprender la búsqueda de un «catolicismo existencial», bien arraigado en la vida concreta del cristiano, y animado igualmente por una labor intelectual de indagación y de búsqueda.

Palabras clave: cristianismo, catolicismo, cultura, vida, catolicismo existencial.

On the Existential Christianity of José Luis López-Aranguren

Abstract

José Luis Aranguren's first «intellectual action» —as he himself would have called it— corresponds to his research into the work of Eugenio d'Ors, a Catholic philosopher to whom he felt initially attracted. However, he soon distanced itself from the thinking of D'Ors, of an aestheticizing and cultural nature, in search rather of an «existential Catholicism», deeply rooted in the concrete life of the Christian and moved by an intellectual labour of enquiry and personal exploration.

Keywords: Christianity, Catholicism, culture, life, existential Catholicism.

1. José Luis López Aranguren. Breve esbozo biográfico

José Luis López Aranguren nace en Ávila el 9 de junio de 1909, unos días antes de los acontecimientos conocidos como «semana trágica» de Barcelona. Pero Ávila era una ciudad tranquila donde apenas había llegado la revolución industrial, y aquellos ecos de malestar social que se daban por toda España se escucharon poco allí. La familia en la que nació Aranguren era una familia acomodada: su padre, Isidoro López Jiménez, era banquero, y su madre, Felisa Aranguren Galláistegui, la hija de un arquitecto vasco que trabajó como arquitecto municipal en la ciudad de Ávila. José Luis fue un niño muy esperado, pues habían muerto tres hermanos suyos antes de su nacimiento. Tuvo un hermano más pequeño, Eduardo; Felisa, la madre, murió cuando José Luis tenía tan solo cuatro años.

Aranguren fue alumno de la Compañía de Jesús en el colegio Nuestra Señora del Recuerdo, en Madrid, donde recibió una educación que le marcaría, muy principalmente en el aspecto religioso. Siempre recordaba con cariño el colegio y las prácticas de piedad que allí vivían los alumnos: los ejercicios espirituales, las congregaciones estudiantiles, etc. Él fue prefecto de la congregación de San Estanislao de Kostka, y sin embargo, cuando abandonó el colegio en 1925,¹ no quiso seguir vinculado a los Luises, cofradía formada por antiguos alumnos, y vio igualmente que no tenía vocación de jesuita, cuestión en la que se le invitó a pensar, como era habitual en aquellos años cuando en un colegio religioso se veía que algún alumno era especialmente piadoso. Aranguren admiró a los jesuitas y la Compañía de Jesús durante toda su vida; sobre la Compañía escribe que «es la primera y más perfecta expresión religiosa de la concepción moderna de la vida»,² y a ella se sentía vinculado, hasta el punto de referirse con frecuencia a su «irremediable jesuitismo». Además, tuvo grandes amigos jesuitas: Ramón Ceñal, por ejemplo, compañero suyo de colegio y con quien iniciaría las «Conversaciones católicas de Gredos», o los que solía llamar «los tres Josés»:³ el padre Llanos, el padre Díez-Alegría y el padre Gómez Caffarena, y tantos otros. En sus *Memorias* presenta su propia evolución religiosa en la misma «longitud de onda» —es expresión del propio Aranguren— que la llevada a cabo por la Compañía de Jesús.

Mi religión ha sido y sigue siendo, aunque muy diferente a través de los años, fundamentalmente jesuítica, aun cuando no en el sentido usual y más bien peyorativo de esta palabra. Al principio porque alumno, casi todo el tiempo interno, en colegio de jesuitas, perfecto lo mismo en conducta que en aprovechamiento, me fue inculcada una disciplina

¹ Del colegio del barrio de Chamartín pasó al colegio de Areneros, también de la Compañía de Jesús.

² José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. En: *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta, 1994, p. 336.

³ Cfr. Eduardo LÓPEZ-ARANGUREN, Javier MUGUERZA y José María VALVERDE (eds.), *Retrato de José Luis L. Aranguren*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1993, p. 69.

que en mi modo de ser conservo. Y después, porque con la Compañía —desde el padre Ceñal al padre Caffarena— yo también cambié, pasando, claro está, por etapas intermedias, como la de las llamadas «Conversaciones católicas de Gredos» y la de mi confrontación del catolicismo con el protestantismo, hasta que llegué a mi actual posición «heterodoxa», en la acepción etimológica de la palabra, y no dogmática, pero tampoco de acuerdo con la «política» religiosa de la Iglesia romana, por lo que prefiero mil veces denominarme «cristiano» antes que «católico».⁴

José Luis López Aranguren comenzó la carrera de Derecho en 1926; la terminó, y un año después iniciaba la de Filosofía, pues las lecturas de Unamuno y Ortega, o los artículos de *Revista de Occidente* y de *Cruz y raya*, recién fundada esta por José Bergamín, le atraían sobremanera. En la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid encontró grandes maestros: Ortega, Zubiri o García Morente, además de José Gaos, Américo Castro, Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, Pío Zabala, Asín Palacios o Julián Besteiro. Aquella facultad le maravilló. «La universidad me dio claridad de disciplina intelectual, me dotó de instrumentos mentales de trabajo, me abrió nuevas perspectivas espirituales»,⁵ escribe en sus *Memorias*. Aunque, por otra parte, lamentaba la barrera de su timidez para acercarse a aquellos «admirados maestros». La guerra civil estalló precisamente el mismo verano en que José Luis López Aranguren se licenciaba en Filosofía y Letras.

Durante la guerra, José Luis López Aranguren fue movilizado, pero pronto cayó enfermo y se vio obligado a retirarse a la finca que su familia tenía cerca de Ávila, donde pasó aquellos años en una suerte de retiro. Esta vida retirada se convertiría en retiro «forzoso» durante la inmediata posguerra, pues los médicos sospechaban que tenía una enfermedad que finalmente no llegaron a diagnosticarle. En sus *Memorias* reconocerá que los años de la guerra fueron tiempo de mirar hacia el interior, de «asistir a su propia existencia», como reza esta expresión, que toma de Ortega. Contrajo matrimonio en 1938, en San Sebastián, con María del Pilar Quiñones, pero su nuevo estado no le alejaría entonces de aquel ejercicio de ahondamiento en la propia vida, donde surgió con fuerza la pregunta por su vocación, en medio de una intensa vivencia religiosa. Aranguren confiesa que en aquellos años vivió «un fervor que nunca más he vuelto a sentir con tal intensidad. No precisamente fervor bélico, sino fervor religioso».⁶ Por eso expresa que en esta etapa hizo ciertamente un «uso religioso del tiempo», cuyo fruto principal fue impregnar su vivencia de fe de una intensa experiencia existencial, en todos los sentidos posibles que puede tomar la palabra. Religiosidad y existencia perso-

⁴ José Luis L. ARANGUREN, «Prólogo». En: *Obras completas*, vol. 3. Madrid: Trotta, 1995, p. 22.

⁵ José Luis L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*. En: *Obras completas*, vol. 6. Madrid: Trotta, 1997, p. 184.

⁶ *Ibid.*, p. 185.

nal anduvieron de la mano durante la contienda y tras aquellos «ejercicios espirituales de la guerra»,⁷ y habrían de seguir muy juntas a lo largo de la vida de Aranguren.

Los autores que acompañaron a José Luis López Aranguren durante este periodo meditativo fueron: Chesterton (*La esfera y la cruz, Ortodoxia*), Landsberg (*La Edad Media y nosotros*), Dostoievski (especialmente *El idiota*), Mauriac, Eugenio d'Ors, Kierkegaard, san Juan de la Cruz, Tomás de Kempis, Rudolf Otto, Max Scheler... Sin olvidar los textos del *Misal*, tan importantes entonces para él. Estas lecturas fueron trabajando su espíritu en profundidad, y él comenzaría así a filosofar, más o menos como le sucedió a Descartes —así le gustaba expresarlo—, en las horas vacías de la guerra...

En el «retiro» de la posguerra —o reclusión, más bien, pues el aislamiento le fue impuesto porque los médicos sospechaban que padecía tuberculosis—, las obras de Eugenio d'Ors y de san Juan de la Cruz fueron sus lecturas principales; también se interesó por el movimiento litúrgico que resurgía entonces en Europa, auspiciado, entre otros, por Romano Guardini y la comunidad del monasterio alemán de María Laach.

Al poeta místico, Aranguren lo leía con asiduidad desde 1938; del pensador catalán venía leyendo las «glosas» desde antes de la guerra. En marzo de 1942, y para conmemorar los cuatrocientos años del nacimiento del santo carmelita, la Junta Nacional para el IV Centenario de san Juan de la Cruz convocó un concurso literario, y Aranguren trabajó sobre la vida y la obra de Juan de la Cruz con vistas a presentar un trabajo para dicho certamen. Un año después enviaba el fruto de su trabajo: «San Juan de la Cruz, Maestro de vida espiritual», una presentación de la persona del santo y de su obra, que tenía un marcado acento existencial. Lamentablemente, tres años más tarde, y tras haber ampliado el plazo de entrega de los trabajos, el concurso se declaró desierto. El texto de Aranguren serviría más adelante de prólogo a la edición de las obras de san Juan de la Cruz que la editorial Vergara publicó en 1965.

En marzo de 1944, la Junta Restauradora del Misterio de Elche organizaba un concurso literario en el que uno de los temas propuestos era «El pensamiento filosófico de Eugenio d'Ors». Aranguren se interesó y trabajó a conciencia en ello; el 15 de junio enviaba su escrito a la Junta ilicitana y resultaba premiado. Pero el premio más importante fueron los elogios que le dedicó el propio Eugenio d'Ors, quien no tardaría en destinar algunas de sus glosas al trabajo de Aranguren, anunciando el papel que el premiado habría de jugar en la filosofía española. Este trabajo fue decisivo para que Aranguren abandonara su aislamiento, pues gracias a él comenzó a visitar asiduamente a Eugenio d'Ors. «Mi vida —escribe— desde ese punto y hora cambió externamente mucho; de solitario me convertí, ante la afectuosa insistencia del querido maestro, en

⁷ José Luis L. ARANGUREN, «Textos autobiográficos de J.L. L. Aranguren». *Anthropos* [Barcelona], 80, 1988, p. 22.

hombre casi social, mucho más de lo que es y era mi propia inclinación».⁸ En casa de Eugenio d'Ors se reunían Rafael Sánchez Mazas, Pedro Murlane Michelena, José María Pemán, Eugenio Montes o José María Valverde. Allí conoció a los poetas Luis Felipe Vivanco, Luis Rosales y Leopoldo Panero, quienes le animaron a integrarse en el grupo literario de la revista *Escorial*, que ellos habían formado. Y trabó una gran amistad con Pedro Laín, Dionisio Ridruejo o Antonio Tovar. Definitivamente, Aranguren salió de su aislamiento. En 1944, la revista *Escorial* publicaba en dos números el trabajo premiado por la Junta ilicitana, y poco después, por deseo del propio Eugenio d'Ors, el texto se editaba como libro, con el título *La filosofía de Eugenio d'Ors*.⁹

El 6 de noviembre de 1944 Aranguren anotaba en su diario el propósito de emprender un trabajo sobre el catolicismo y el protestantismo; por aquellas fechas ya colaboraba regularmente en revistas como *Arbor*, *Cuadernos Hispanoamericanos* y *Escorial*, o en otras de aparición más tardía, como *Papeles de Son Armadans*, fundada en 1956 por Camilo José Cela.

2. Un trabajo sobre el catolicismo y el protestantismo

La decisión de escribir un libro sobre el catolicismo y el protestantismo hizo que Aranguren acudiese casi a diario a leer las obras de Lutero y de Calvino a la biblioteca de la residencia de la Compañía de Jesús, en la madrileña calle de Pablo Aranda, algo que no dejaba de ser excepcional en la España de entonces.¹⁰ En 1951, Aranguren se doctoraba en Filosofía por la Universidad de Madrid con una tesis sobre el protestantismo y la moral, que daría lugar a un libro homónimo: *El protestantismo y la moral*.¹¹ Este libro se publicó en 1954, pero para entonces ya había visto la luz aquel proyecto sobre el catolicismo y el protestantismo del que daba cuenta en su diario, y la edición de la tesis apenas despertó interés.

Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, publicado en 1952, es posiblemente el libro más importante de Aranguren, al menos en el terreno religioso, y supuso un primer intento detenido y sistemático para comprender el protestantismo en España. Se fue gestando en el interior de José Luis López Aranguren durante el periodo de recogimiento de la posguerra, y puede decirse de él que es un libro dialéctico cuya urdimbre la presiden los dos grandes polos de interés en que se centró Aranguren en aquella temporada de tanta actividad meditativa. San Juan de la Cruz y Eugenio d'Ors

⁸ José Luis L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*, op. cit., p. 192.

⁹ Cfr. José Luis L. ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors*. En: *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta, 1994, pp. 23-207.

¹⁰ Cfr. Manuel FRAJÓ, *A vueltas con la religión*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998, p. 397.

¹¹ Cfr. José Luis L. ARANGUREN, *El protestantismo y la moral*. En: *Obras completas*, vol. 2. Madrid: Trotta, 1994, pp. 23-157.

protagonizan dichos «polos»: existencial uno, católico el otro. El primero, arraigado en la vida, intimista, buscador del Dios que mora en el corazón, lo había cultivado sobre todo nutriéndose de los escritos de san Juan de la Cruz y a partir de grandes pensadores existenciales como Kierkegaard o Miguel de Unamuno. El segundo, esencialmente luminoso y proyectado hacia el exterior, lo marcó la lectura entusiasta de Eugenio d'Ors, cuyas obras llevan el sello de una «filosofía católica» acorde con el catolicismo vigente entonces en España. Los dos trabajos intelectuales que Aranguren había elaborado en solitario en los años cuarenta despuntaban ahora a través de una tensión que habría de resultar muy fecunda, y que se había expandido verdaderamente desde el hondón interior, desde los adentros del pensador. Y había que conciliar las dos tendencias, no para ocultarlas o borrar una de ellas, sino para que la tensión existente entre ambas pudiese dar frutos. ¿Cómo hacerlo? Desde el inicio vislumbraba Aranguren la posibilidad de un «diálogo interior» en aquella polaridad o dicotomía, un diálogo que habría de pasar por llevar a un mismo plano los términos planteados en ella, pero ¿cuál era el plano real donde los polos «católico-cultural» y «filosófico-existencial» podían ponerse en paralelo para confrontarse, y en el que quedaría, si no resuelta, sí al menos disuelta la antítesis? El plano al que Aranguren traslada la cuestión era el religioso —o el plano cristiano, sencillamente—, viniendo así a equiparar, en cierto modo, lo religioso y lo cristiano. Fue de este modo como surgió el proyecto de un trabajo sobre el catolicismo y el protestantismo, tal como lo expresa Aranguren en *Memorias y esperanzas españolas*.¹²

Para llegar al plano cristiano, en el que se puede establecer un diálogo interior entre las concepciones existencial y católica de la vida, Aranguren reflexiona de este modo. Primero considera que el catolicismo vigente en la sociedad española era un catolicismo «antiprotestante», pero muy marcado, en cierto sentido, por el protestantismo, al tratarse de un catolicismo continuador del que se dio en la Contrarreforma. Y para llegar al cristianismo de verdad, al plano meramente religioso, había que despojar a aquel catolicismo «contrarreformador» de la carga antiprotestante que acarreaba, y había que hacerlo, además, sin dejar de considerar la circunstancia religiosa española. Aranguren se remonta en el tiempo hasta un catolicismo previo al protestantismo, queriendo hallar un catolicismo «puro», pero... ¿existía tal catolicismo? Buscándolo fue como llegó al plano existencial, que se proyecta mucho más allá de los planos histórico y sociocultural. Y es en este punto donde Aranguren se da cuenta de que no se puede hablar del talante religioso en los términos en los que él mismo lo planteaba al principio, cuando emprende su búsqueda haciendo una caracterización de las formas de ser cristiano, desde su teoría del talante. Aranguren constata que no existe un «talante re-

¹² «El plano al que transporté la cuestión entera —escribe Aranguren— fue el religioso, el cristiano». José Luis L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*, op. cit., pp. 200-201.

ligioso católico», supuestamente caracterizado por el equilibrio, la serenidad, la armonía y una tranquila esperanza, ni un «talante protestante» cuyas particularidades residen en lo angustiado, lo desesperado-esperanzado, lo trágico y patético, en el luteranismo; o en la rigidez, la severidad o el puritanismo, en el calvinismo. El autor había planteado previamente su teoría del talante, entendiendo por tal un sentimiento fundamental de la existencia, una suerte de espontáneo *estado del alma*. Y comenzó indagando en el «talante protestante», para lo que entró a escrutar las vidas de grandes autores protestantes, y lo mismo haría luego con el talante católico. Pero tras un recorrido interesantísimo por las vivencias de protestantes como Lutero, Calvino y Kierkegaard, o nuestro Miguel de Unamuno, de talante ciertamente protestante, la conclusión a la que llega Aranguren es que no existen tales talantes fuera de las vidas concretas de las personas, ya que «el catolicismo no es cosa de antropología ni de historia —es decir, de *naturaleza*—, sino de *gracia*». ¹³ Y la gracia «puede descender sobre cualquier Naturaleza o Talante». ¹⁴ Esta sería su conclusión, que le llevó a abandonar la inicial teoría del talante.

3. Dialéctica entre lo católico y lo protestante

Catolicismo y protestantismo como formas de existencia es un libro dialéctico, en cuyo desarrollo interno —escribe Aranguren— «se parte de una concepción orsiana (o del primer Guardini, o de María Laach, es igual, pero prefiero decir orsiana porque fue D’Ors quien más influyó en mí)», y eso explica que en la primera parte del libro haya bastantes citas de D’Ors; pero, como añade a continuación, en el desarrollo de la investigación sucedería lo siguiente: «...en “diálogo” con D’Ors, me distancio de él. Un poco más allá de él se cae en el “catolicismo cultural”, para el que lo que importa es el valor “clásico”, luminoso, “católico”, pero no cristiano, de nuestra “figurativa” religión». ¹⁵

De estas reflexiones, que le ayudan a conciliar los planos aludidos y a descender al meollo del mensaje cristiano en general, conviene subrayar que del polo «católico-cultural» desechará el segundo término (cultural), y del polo «cristiano-existencial» se quedará con el primero (cristiano). Pues a lo que José Luis López Aranguren teme, en este ejercicio intelectual surgido y ejercitado en el hondón de su alma, en su centro existencial mismo, es a la prevalencia de un catolicismo cultural —muy presente en los planteamientos orsianos que tanto admiró al principio—, en detrimento de la vivencia auténtica del cristianismo, que él entiende y reconoce como intimista y personal. Sin

¹³ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴ José Luis L. ARANGUREN, «La filosofía en la vida y la vida de la filosofía». *Isegoría* [Madrid], 7, 1993, p. 9.

¹⁵ José Luis L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*, op. cit., p. 201.

embargo, no dejaría de inquietarle la influencia de la dimensión meramente existencial de la vida, amparada por una filosofía existencialista que cobraba fuerza en Europa desde el final de los años treinta, a través de la obra de Heidegger, o por el estímulo que muchos hallaron en el pensamiento de Jean Paul Sartre. Cuestión aparte serían para Aranguren los trabajos de Kierkegaard, que conocía y admiraba, y que le proporcionaron además no poca claridad en su búsqueda. En medio de esta circunstancia intelectual, con lo que se queda nuestro autor es con una buena síntesis de los dos polos, síntesis que persiguió durante toda su vida, y a la que ya entonces denominaría «catolicismo existencial».

Lo que verdaderamente le importa a Aranguren es el valor *crístico* de la religión; precisamente ahí, en el cristianismo, es donde sitúa la verdadera entraña de lo religioso. *Catolicismo cultural y protestantismo existencial* quedan, pues, confrontados en la obra de Aranguren, y fruto de la tensión que se establece entre ellos, en el proceso mismo de diálogo entre ambos, será la «novedad» de un *catolicismo existencial*. El *catolicismo existencial* es, pues, la síntesis, y en destacar su valor consiste el trabajo de Aranguren en su libro de 1952. Pero ¿en qué consiste tal síntesis entre *catolicismo cultural y protestantismo existencial*, el llamado *catolicismo existencial*?

El catolicismo y el protestantismo son para Aranguren «formas de existencia», maneras de, primero, concebir y, a la par, vivir la vida, que condicionan una visión más amplia del mundo y del hombre creyente. Lo que Aranguren da en llamar *catolicismo existencial* no puede ser sino una suerte de síntesis entre estos dos modos de afrontar la vida, que remiten a la entraña cristiana que nutre tanto al cristianismo católico como al cristianismo protestante. Se trataría, globalmente, de otorgar una mayor centralidad al núcleo de lo cristiano, de forma que los polos expuestos quedasen compensados añadiendo al catolicismo el énfasis existencial del protestantismo, y al protestantismo la dimensión universal y cultural del catolicismo.

Aranguren no duda en afirmar que «el temple último radical, desde el que se vive, es siempre religioso»;¹⁶ y, para él, el ser humano, «antes que ninguna otra cosa, es religioso (o i-religioso, es igual), se siente criatura desvalida, traspasada de veneración por los prodigios del mundo y por Aquel que a través de ellos se revela, pero solo a medias, sin salir del misterio, encubierto en él».¹⁷ Por esta presencia de lo religioso en el hombre, el Aranguren que escribe *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* considera la religión como «el núcleo central de la filosofía y, en general, de la cultura toda».¹⁸ Como sucede con la obra de Eugenio d'Ors, lo religioso ocupa el centro del pensamiento de Aranguren en este momento de su trayectoria vital. Pero si el maestro de

¹⁶ José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, op. cit., p. 227.

¹⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹⁸ *Id.*

Aranguren (Eugenio d'Ors) consideraba la religión como verdadero soporte de la vida, como fundamento último de la racionalidad e instancia definitiva que hace posible la imposición de forma en que consiste la filosofía para Eugenio d'Ors; si esta omnipresencia de la religión trascendía en D'Ors tanto el terreno de la intimidad humana como el de las relaciones interpersonales, y se hacía cultura, Aranguren, en su trayectoria particular, bosquejará caminos más volcados hacia la intimidad del hombre y el misterio de la fe que cada ser humano alberga y vive en su interior, de manera que lo católico, lo universal, en ningún caso pueda sofocar lo individual, lo personal. Por eso Aranguren, fascinado al principio por la filosofía católica orsiana, termina distanciándose de ella, pues comprende —y es menester insistir en ello— que el objeto de su propia búsqueda no es una filosofía católica, y mucho menos el catolicismo cultural de grandes dimensiones que tal filosofía implica en el sistema de Eugenio d'Ors. Su propia indagación apunta hacia el interior del ser humano y hacia el misterio ahí contenido, pues solo desde el corazón puede vivir de veras su vida cada ser humano, como ya mostraran Pascal y tantos otros.

En *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* queda asimismo patente la implicación personal y existencial del propio Aranguren en la investigación emprendida, pues acaba abandonando las hipótesis iniciales sobre los talentos religiosos, para adoptar enfoques distintos; presenta así un proceso de indagación y cuestionamiento como fruto de un trabajo intelectual comprometido con la verdad. Por ello su reflexión contiene una fuerte carga de vivencia emocional, al hilo mismo de la escritura del libro. Aranguren recrea magistralmente las búsquedas religiosas de Lutero, Pascal, Kierkegaard o Miguel de Unamuno. Recrear vivencias tan singulares y profundas requiere una sintonía espiritual que no puede lograrse sin algún grado de participación en el mismo sentir. Puede decirse por ello que parte de la fuerza literaria de la obra de Aranguren que comentamos radica en este aspecto de conocimiento profundo, y con cierta carga existencial, de los citados autores.

Pero podríamos preguntar: ¿qué es lo que, de Lutero, Pascal, Kierkegaard o Unamuno, atrajo la atención de Aranguren, para que desgranase con tanto acierto sus preocupaciones existenciales? ¿Cómo fue que Aranguren llegó a asomarse a tales existencias, en un momento histórico en el que nada parecía resultar menos indicado para alguien que trataba de abrirse camino en el mundo intelectual español? Por de pronto, señalemos que el hecho de que Aranguren parta de una determinada concepción del talante, para más tarde abandonarla, permite vislumbrar, además del señalado compromiso con la verdad, la primacía de lo existencial en la obra. La misma idea de talante no deja de ser un elemento intimista de la personalidad, pues se refiere al temple vital desde el que se vive y desde el que se construye el carácter personal. Se trata de lo más *propio* de la personalidad, del estado de ánimo profundo con el que se afronta la vida, y que marca con fuerza una manera personal de ser. Aranguren vela por un catolicismo cuya universalidad no asfixie lo particular, pues bien sabía él que lo universal abstracto tien-

de a sofocar lo individual concreto. El Aranguren intimista que estudia la filosofía católica orsiana —porque ama y admira el catolicismo y busca cómo ser católico en su particular y personal circunstancia— no deja de barruntar el riesgo de transformarse en catolicismo cultural que tal filosofía conlleva, y siente con desasosiego que el ambiente *nacional-católico* que le rodea podría hacer perder al catolicismo español su auténtica entraña cristiana. Por eso nuestro autor se fija más en la realidad personal de cada cristiano que en esquemas socio-religiosos desligados de la vida real, cotidiana, y desecha así sus primeras hipótesis sobre el talante religioso. Lo importante, tanto en el catolicismo como en el protestantismo, es el mensaje cristiano que encierran y el acogimiento de los aspectos vitales desde los que queda interpelada cada persona creyente.

4. La no menuda huella orsiana

El catolicismo de Aranguren no es, pues, catolicismo cultural. Otra cuestión es que la religión contenga aspectos y elementos que forman parte de la cultura y de la tradición; Aranguren nunca dejó de interesarse por ellos. Pero el componente clásico que Eugenio d'Ors atribuye al catolicismo no se puede desvincular de la verdadera savia de este, el cristianismo, sin correr el riesgo de que lo cristiano quede reducido a mera cultura religiosa.

Aunque Aranguren se distancia de Eugenio d'Ors, no puede negarse el poso que del pensamiento del que fuera su maestro queda en la obra de José Luis López Aranguren. Fue tempranamente cuando, en su proceso de búsqueda y ante la admiración que despertó en él Eugenio d'Ors, Aranguren comenzó a barruntar el riesgo al que se exponía el catolicismo en el sistema orsiano: el de perder su alma religiosa a favor de la cultura y, a la larga, de la estética y hasta de la política. Pero, con todo, Eugenio d'Ors y su pensamiento figurativo y católico dejaron gran impronta en Aranguren. Se pueden resumir en los puntos siguientes las huellas que Eugenio d'Ors dejó en José Luis López Aranguren:

1. La prioridad del tema religioso. En Aranguren siempre fue un tema capital. Y si se acogió al pensamiento de Eugenio d'Ors fue precisamente por la prevalencia en él de las cuestiones religiosas, que tanto inquietaban al Aranguren ensimismado e intimista de los años cuarenta, tan en búsqueda de luz para vivir su personal catolicismo; en medio de aquella inquietud, no dejó de hallar luz en una filosofía ciertamente luminosa y de gran raigambre católica.

2. La concepción de la vocación personal. Que para Eugenio d'Ors se descubre en «diálogo con el Ángel». ¹⁹ Así sucede en la particular visión orsiana del hombre (compuesto por subconsciencia, consciencia y sobreconsciencia; esta última está en contacto

¹⁹ José Luis L. ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors, op. cit.*, p. 60.

con el Ángel que guarda a cada ser humano y está en relación directa con el Creador). En Aranguren queda gran impronta de la idea de vocación personal.

3. La atracción por la liturgia, que Aranguren conservó durante toda su vida, y podía verse, por ejemplo, en el cuidado litúrgico de las ceremonias que tenían lugar durante las *Conversaciones católicas de Gredos*.

4. Su asunción del «modo de ser católico», que prevalece en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, pero que pondrá en cuestión más adelante. Volverá sobre ella en su obra de 1978, *Contralectura del catolicismo*.²⁰

5. La preponderancia del diálogo, en todos los órdenes de la vida; Aranguren fue un conversador inagotable y un grandísimo escuchador.

6. La noción orsiana de *fuerza moral*, que tomaría cuerpo en la consideración arangureniana del ser humano como un ser que tiene una estructura moral. Eugenio d'Ors atribuía esta fuerza moral al arte, a la liturgia y a la capacidad de figuración; Aranguren la plasmó en su antropología, concretamente en su concepción del hombre como un ser estructurado moralmente (*Ética*, de 1958), que comparte con Zubiri.

5. Finalizar la Contrarreforma

El trabajo de Aranguren, además de una reflexión filosófica y existencial, es un estudio histórico que vuelve a la época de la Contrarreforma y a los talentos de algunos personajes del siglo XVI (san Ignacio de Loyola o Martín Lutero, por ejemplo). La hipótesis que puede esgrimirse se basa en que en los siglos XVI y XVII el catolicismo del Imperio español fue guerrero y combativo, y de tan combativo que era, quedó contagiado precisamente por el talante de los protestantes contra quienes batallaba, de manera que parte de lo trágico, patético y desesperanzado, de la severidad y la rigidez protestantes, quedaría adherido como por contacto al catolicismo español, impregnándolo. Se gestó así en España, paradójicamente, una suerte de catolicismo antiprotestante, pero con ropajes de protestantismo, que es el que Aranguren pone de manifiesto. Y nuestro autor pasa, en estas consideraciones, al plano existencial porque es el único *lugar* donde encuentra que tienen cabida lo religioso y lo cristiano juntos, dejando clara así la indeseable combatividad histórica del catolicismo español. No deja de ser esta una clave de lectura de nuestro catolicismo, que tiene sus antecedentes en la particular Edad Media que se dio en España, con sociedades configuradas *contra* la *Ley* que no era la propia; pero también en la religiosidad de corte sociológico vivida más recientemente en el llamado *nacionalcatolicismo*, durante el régimen del general Franco.²¹

²⁰ José Luis L. ARANGUREN, *Contralectura del catolicismo*. En: *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta, 1994, pp. 535-682.

²¹ Véase un planteamiento similar en José JIMÉNEZ LOZANO, *Meditación española sobre la libertad religiosa*. Barcelona: Destino, 1966. Hay edición más reciente en 2020 (Madrid: Encuentro). Este libro se publicó por primera

Con su propuesta de un *catolicismo existencial*, Aranguren pretende terminar de una vez con el espíritu «contrarreformista» que durante siglos estuvo alentando el catolicismo en España. Y él se implicará como hombre de fe y como laico bautizado, consciente como era de la importancia de la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, a través de la que denominaba su acción católica particular o «acción católica con minúsculas».²²

6. Acción católica con minúsculas o acción cristiana, simplemente

José Luis Aranguren plantea la necesidad, y aun la urgencia, de impregnar de cristianismo nuestro belicoso y politizado catolicismo. Él lo hará trabajando desde la que gustaba llamar su «acción católica con minúsculas», es decir, su acción cotidiana desde su situación de padre de familia, de profesor universitario y de ciudadano, pero también como intelectual activo... Desde todas estas situaciones vitales se le presentaba su labor como cristiano, asumiendo su realidad de bautizado. En este sentido, Aranguren se fija en la figura de Miguel de Unamuno como modelo de intelectual que se deja interrogar por la fe; y en su lectura del autor de *San Manuel Bueno, mártir*, pone de relieve las diferencias entre catolicismo y cristianismo que el propio don Miguel destacaba. En esta misma línea, Aranguren optó, como se viene indicando, por un catolicismo más cristiano, donde se pusiese el acento en la *vividura* existencial de cada persona, subrayando «esa suerte de paralelismo entre la historia de cada hombre y la historia de la humanidad, y porque esta historia ha de ser tomada en su totalidad, sin descomponerla...».²³

Miguel de Unamuno es ciertamente *hermano* de Kierkegaard y de Lutero, según Aranguren.²⁴ Pero en lo que más se fija Aranguren es en la centralidad que toma en él el existente concreto, «el hombre de carne y hueso»,²⁵ pues Unamuno dirige su inteligencia a esa existencia siempre inacabada, siempre por hacerse, que es la de cada ser humano. Para Unamuno, el hombre es como un náufrago que, en medio del mar, no encuentra un pedazo de madera donde agarrarse, y la fe nace en él de esa desesperación del náufrago, como grito de socorro hacia el Dios escondido del que ya habla el profe-

vez al finalizar el Concilio Vaticano II. El autor fue corresponsal en Roma de la revista *Destino* y del periódico *El Norte de Castilla*.

²² José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, op. cit., p. 213 (el pasaje forma parte del prólogo a la edición de 1980).

²³ *Ibid.*, p. 392.

²⁴ *Ibid.*, p. 372.

²⁵ Así titula Unamuno el primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, publicado en 1913 (en la editorial El Renacimiento); Cfr. Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Tecnos, 2005, pp. 95-118.

ta Isaías (Is 45,15) y en el que también se fija Pascal. Como en Lutero, la fe coexiste en Unamuno con una duda radical, desesperada, que en él se centra insistentemente en la pregunta por la inmortalidad. Y por eso Unamuno, consciente, según Aranguren, de su «protestantismo»,²⁶ se referirá no solo a la admitida desesperación protestante, sino también a una suerte de desesperación católica, con la que Aranguren no puede estar de acuerdo. Para el Aranguren de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, no puede haber desesperación católica «porque el hombre católico es lo contrario del “hombre desesperado”»;²⁷ acaso —concede Aranguren— esa desesperación católica de la que habla Unamuno se dará en el hombre paganizado o en el protestante secularizado. Aranguren reacciona ante cierta desesperación del «protestantismo» de Unamuno, y, sin embargo, se refiere al mismo tiempo a su propio estilo de vida religiosa como un estilo unamuniano; así lo expresa: «vida unamuniana, pero aserenada, a la búsqueda y encuentro de Dios».²⁸

Es cierto que, como en cualquier experiencia religiosa, en la religiosidad de Aranguren se dan interrogantes, búsquedas, muchas preguntas. En Aranguren hay duda, sí, pero, como apunta Manuel Fraijó, se trata de una «duda sin desgarro».²⁹ Y los aspectos del pensamiento unamuniano que más atraen a Aranguren serán los referidos a la fe y a la religión, y por eso presenta a Unamuno como modelo de laico comprometido,³⁰ y lo sitúa entre la media docena de los reformadores más grandes.³¹ Es este aspecto del Aranguren unamuniano el que importa ahora subrayar, pues, al igual que Aranguren lo dice de Unamuno, de Aranguren también se puede decir que es «el único español que, desde hacía muchos años, ha sabido por dónde se andaba en cuanto a teología protestante contemporánea».³²

José Luis Aranguren se preocupó por el estado de las teologías católica y protestante de su tiempo, así como de asumir su papel de laico en una Iglesia en la que únicamente parecían contar los clérigos y las mujeres.³³ Y, en este sentido, como sucedió en su tiempo con Miguel de Unamuno, Aranguren resultaría toda una novedad a lo largo de

²⁶ José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, op. cit., p. 373.

²⁷ *Id.*

²⁸ José Luis L. ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, op. cit., p. 194.

²⁹ Manuel FRAIJÓ, *A vueltas con la religión*, op. cit., p. 419.

³⁰ «Pero es lo cierto que [Unamuno] se adelantó a todos, dentro del mundo católico, en la posesión de una sensibilidad y un estilo propios de seglar moderno, y en la información abierta al pensamiento religioso de su tiempo. (Ningún otro español, clérigo o laico, conocía como él la teología protestante contemporánea). Por eso el ‘intelectual católico’ español no puede prescindir de él». José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo, día tras día*. En: *Obras completas*, vol. 1, op. cit., p. 423.

³¹ Cfr. José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, op. cit., p. 380.

³² *Ibid.*, p. 384.

³³ Cfr. José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo día tras día*, op. cit., p. 420.

sus ochenta y siete años de vida en la España del siglo XX. Lo destaca José Jiménez Lozano en su artículo «Aranguren o un *novum* en las cuestiones religiosas», donde pone de relieve la novedad que representó en los años cincuenta el libro *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, así como la novedad que fue el mismo profesor Aranguren.

Exactamente como radical, en el sentido de mostrar las raíces, y por lo mismo el entendimiento no sólo religioso, sino cultural, de nosotros mismos los españoles, de cultura católico-barroca, y «los otros»: los europeos, en último término, fue *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Un libro que, incluso si está escrito desde el catolicismo y con las categorías «católicas» que valoran la «diferencia», muestra una tal honestidad intelectual y teológica y un tono tan nuevo en la confrontación católico-protestante en cientos de años, que naturalmente lleva consigo la muerte de los clichés históricos y de ciertos amaneramientos o manierismos del pensamiento católico sobre la cuestión, y significaba por eso mismo para nosotros los españoles la posibilidad de comprender la antropología y la cultura de los que se habían venido llamando «pensares extranjeros» o «modos de vida extraños a nuestro modo de ser», pero estaban nada menos que en la base misma de todo el pensamiento moderno y de las actitudes existenciales de la modernidad.³⁴

¿Afirmaremos con Aranguren —y con Unamuno— que lo que le falta al catolicismo vivido en España es precisamente ahondar en su entraña cristiana? No se trataría, desde luego, de una afirmación categórica, pero sí de una afirmación que contiene grandes dosis de verdad, pues qué duda cabe de que esta combatividad que al catolicismo español le han venido imprimiendo muchas de nuestras realidades históricas no ha favorecido precisamente la presencia del Evangelio en su entraña... Por eso, a su «acción católica con minúsculas» la llamará después Aranguren «acción cristiana», sencillamente y sin más, como expresa en 1980.³⁵

Esta acción cristiana habría de llevarla Aranguren a su vida y a las vidas de los demás a través de sus clases (fue catedrático de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid en 1955; en 1965 fue apartado de la cátedra por apoyar a los estudiantes en sus protestas, y se vio obligado a irse a trabajar a América), sus reflexiones y trabajos, sus conferencias, su ejemplo, entre el que destacamos la exquisita atención que prestaba a su hijo pequeño, Alfonso, que era discapacitado (José Luis Aranguren y su esposa M^a del Pilar Quiñones tuvieron siete hijos; Alfonso moría trágicamente en 1978, cuando Aranguren ya había regresado definitivamente a España).

En el terreno religioso, hay que destacar la participación de Aranguren en las *Conversaciones católicas de Gredos*, de las que fue uno de los fundadores en 1951, junto a

³⁴ José JIMÉNEZ LOZANO, «Aranguren o un *novum* en las cuestiones religiosas». *Anthropos* [Barcelona], 80, 1988, p. 53.

³⁵ José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, *op. cit.*, p. 213 (el pasaje forma parte del prólogo a la edición de 1980).

don Alfonso Querejazu, y una presencia fundamental durante los siguientes diez años. O su actividad en torno a dos encíclicas muy importantes: la *Pacem in terris*, de Juan XXIII (1963), y la *Populorum progressio*, de Pablo VI (1967). Sin olvidar sus destacadas colaboraciones en el diálogo entre creyentes y no creyentes, o entre cristianos y marxistas.

Desde 1969, Aranguren fue profesor permanente de la Universidad de California, en Santa Bárbara, y vivió entre España y América hasta 1976.³⁶ En 1978 publicaba *Contralectura del catolicismo*, un libro autocrítico, en el que relee, veintitrés años después, su libro de 1955 *Catolicismo, día tras día*, y revisa algunos otros temas y escritos suyos. En 1978 comenzaba su andadura el *Foro sobre el hecho religioso*, del que uno de sus fundadores, el jesuita José Gómez Caffarena, escribe, a propósito de Aranguren: «Año tras año, desde su comienzo en 1978, ha sido José Luis López Aranguren el fiel cronista del Foro sobre el Hecho Religioso. Mucho más que cronista, en realidad».³⁷ Aranguren fue, efectivamente, uno de los principales inspiradores y colaboradores de este espacio de encuentro ligado al Instituto Fe y Secularidad de la Compañía de Jesús; el Foro fue para él el acontecimiento público principal de sus últimos años, donde se reflexionaba con detenimiento sobre cuestiones religiosas, un poco como lo fueron en su día las Conversaciones de Gredos.

Concluyen estas notas sobre la religiosidad de Aranguren con unas palabras de Pedro Laín Entralgo que ponen de relieve algunos rasgos personales de nuestro autor. Laín subraya especialmente la entrega de este hombre bueno que recorría sin cesar España, de norte a sur y de este a oeste, aunque sin olvidarse de América y de buena parte de Europa, atendiendo a los numerosos grupos de personas que le llamaban y le invitaban, tanto por su magisterio como por su «singular bondad»:

Bueno en el buen sentido de la palabra es José Luis López Aranguren. En el orden de la vida privada bastaba haber visto, para así afirmarlo, su tierna conducta cotidiana con un minusválido de su familia; y en el orden de la vida social, su constante militancia en favor de los débiles y los marginados, cualquiera que sea el color corporal o ideológico de éstos. La sentencia clásica *parcere subiectis, debellare supervos*, también a la conducta de Aranguren pertenece. Pero cada cual es bueno en el buen sentido de la palabra a su personal manera, y sólo teniendo en cuenta las tres restantes notas de su *quién* —la sutileza, la independencia y la ironía— llegará a entenderse cabalmente la radical y singular bondad del hombre José Luis López Aranguren.³⁸

³⁶ Cfr. José Luis L. ARANGUREN, *Entre España y América*. En: *Obras completas*, vol. 5. Madrid: Trotta, 1996, pp. 139-296.

³⁷ José GÓMEZ-CAFFARENA, «En el Foro sobre el Hecho Religioso». *El Ciervo* [Barcelona], 468, 1990, p. 12.

³⁸ Pedro LAÍN-ENTRALGO, «El hombre José Luis Aranguren». *Anthropos* [Barcelona], 80, 1988, p. 39.

7. Conclusiones

El itinerario vital de José Luis López Aranguren giró en gran medida en torno al hecho religioso; por auténtico interés filosófico, desde luego, pero ante todo porque Aranguren se tomó en serio su fe cristiana y su condición de bautizado. Esta es la razón por la que permanecería tan atento a los acontecimientos que en torno a la fe sucedían en su tiempo, aunque no dejara de interesarse por muchos otros que se producían igualmente a su alrededor. Por otra parte, Aranguren supo mirar con ojos llenos de esperanza el final del siglo XX, un siglo atroz en muchos aspectos, pero el siglo en el que le tocó vivir. En su particular aportación al catolicismo en España hay que destacar su interés, primero, por un autor católico como Eugenio d'Ors, que elaboró una «filosofía católica», y el alejamiento de esta postura en cuanto hubo profundizado en ella y cayera en la cuenta de que planteamientos como el orsiano conllevan el riesgo de un catolicismo poco fecundo para las personas, al quedar reducido a aspectos y contenidos meramente culturales.

Aranguren prestó, además, un gran servicio a la sociedad española porque, tanto en sus conferencias y encuentros como desde sus numerosos artículos y libros, daba noticia de cuanto tenía que ver con la Iglesia y de todo tipo de reflexiones más generales sobre la religión, la fe o el hecho religioso, además de comentar muchos otros acontecimientos literarios y culturales. Por dar un ejemplo, fue de los primeros autores que escribió en España sobre la filósofa francesa Simone Weil, poco después de que apareciera su primer libro en Francia (*La pesanteur et la grâce*), que tanta atención despertaría entre lectores y comentaristas en toda Europa.³⁹ Y lo mismo podría decirse de muchos otros autores que Aranguren dio a conocer en una sociedad, como la española, que permanecía aún demasiado encerrada en ella misma.

Pero Aranguren veló sobre todo por la apertura del catolicismo, empeñado como estaba en aportar algo a la construcción de un catolicismo que extrajese su principal virtud de su entraña cristiana. Por eso puso su empeño en hacer del catolicismo que había arraigado en España, ciertamente combativo y de carácter sociológico, un catolicismo verdaderamente «existencial», bien enraizado en cada existencia cristiana personal y, por lo tanto, en relación estrecha con la cotidianidad del vivir.

Este reto de un cristianismo existencial sigue planteándose hoy, en pleno siglo XXI, quizás aún con más fuerza, porque la secularización sobre la que pensó y escribió Aranguren en el siglo XX no ha hecho más que crecer, y la indiferencia religiosa va en aumento de forma exponencial. De ahí que su propuesta de un cristianismo encarnado y en diálogo serio con la cultura del tiempo siga constituyendo un desafío importante en el momento actual, tan expuesto a fenómenos ligados a los cambios sustanciales que

³⁹ Véase el capítulo «Lejanía y cercanía de nuestro tiempo a Dios». En: José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, op. cit., pp. 398-411.

acarrea la tecnología, y hasta a verdaderas metamorfosis en lo antropológico, como parecen anunciarse. Por eso, José Luis López Aranguren, desde la probidad de su pensamiento y desde su hacer cristiano, sigue teniendo mucho que decir a los hombres y mujeres de este siglo XXI, lleno de retos en torno a la fe y necesitado de una comprensión más honda del ser humano.

Referencias bibliográficas

- FRAIJÓ, Manuel, *A vueltas con la religión*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- GÓMEZ-CAFFARENA, José, «En el Foro sobre el Hecho Religioso». *El Ciervo* [Barcelona], 468, 1990, pp. 12-13.
- LAÍN-ENTRALGO, Pedro, «El hombre José Luis Aranguren». *Anthropos* [Barcelona], 80, 1988, pp. 37-39.
- L. ARANGUREN, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. En: *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta, 1994, pp. 209-411.
- L. ARANGUREN, José Luis, *Catolicismo, día tras día*. En: *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta, 1994, pp. 413-533.
- L. ARANGUREN, José Luis, *La filosofía de Eugenio d'Ors*. En: *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta, 1994, pp. 23-207.
- L. ARANGUREN, José Luis, *Contralectura del catolicismo*. En: *Obras completas*, vol. 1. Madrid: Trotta, 1994.
- L. ARANGUREN, José Luis, *El protestantismo y la moral*. En: *Obras completas*, vol. 2. Madrid: Trotta, 1994, pp. 23-157.
- L. ARANGUREN, José Luis, «Prólogo». En: *Obras completas*, vol. 3. Madrid: Trotta, 1995.
- L. ARANGUREN, José Luis, *Entre España y América*. En: *Obras completas*, vol. 5. Madrid: Trotta, 1996, pp. 139-296.
- L. ARANGUREN, José Luis, *Memorias y esperanzas españolas*. En: *Obras completas*, vol. 6. Madrid: Trotta, 1997, pp. 171-252.
- L. ARANGUREN, José Luis, «Textos autobiográficos de J.L. L. Aranguren». *Anthropos* [Barcelona], 80, 1988, p. 22, pp. 20-23.
- L. ARANGUREN, José Luis, «La filosofía en la vida y la vida de la filosofía». *Isegoría* [Madrid], 7, 1993, pp. 5-22.
- LÓPEZ-ARANGUREN, Eduardo; MUGUERZA, Javier; VALVERDE José María (eds.), *Retrato de José Luis L. Aranguren*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1993.
- JIMÉNEZ LOZANO, José, «Aranguren o un *novum* en las cuestiones religiosas». *Anthropos* [Barcelona], 80, 1988, pp. 51-53.
- JIMÉNEZ LOZANO, José, *Meditación española sobre la libertad religiosa*. Barcelona: Destino, 1966. Hay edición más reciente en Madrid: Encuentro, 2020.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Tecnos, 2005.

Carmen HERRANDO

DE L'EMPATHIE AU SOIN DU MONDE BRÈVE MÉDITATION PHÉNOMÉNOLOGICO-TAOÏSTE

Michel DUPUIS

Université de Louvain

michel.dupuis@uclouvain.be

N.º ORCID: 0000-0003-1097-2244

DOI: 10.38410/comprendrev25n2id420655

Article rebut: 04/07/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Résumé

La présente contribution veut prendre prudemment un risque herméneutique : chercher à identifier dans l'œuvre d'E. Stein les fragments d'une cosmologie ou d'une philosophie de la nature mondaine qu'elle n'a pas elle-même développée mais qu'elle a effleurée çà et là. Je m'en tiendrai ici à un seul élément proprement steinien : l'empathie, que nous allons déterminer comme une forme de soin et même d'archi-soin, et qui désigne une saisie affectivo-cognitive non seulement des vécus (donc de vivants), mais qui sous-tend sans doute aussi la saisie compréhensive ou explicative de liens de causalité imaginés ou figurés, et éventuellement confirmés par l'expérience ordinaire ou scientifique.

Paroles clefs : Edith Stein, Phénoménologie, Taoïsme, Empathie, Soins.

From empathy to the care of the world.
Brief Phenomenological-Taoist meditation

Abstract

This contribution wants to take a prudent hermeneutical risk: to seek to identify in the work of E. Stein the fragments of a worldly cosmology or philosophy of nature that she herself did not develop but touched on here and there. I will stick here to a single strictly Steinian element: empathy, which we are going to determine as a form of care and even of arch-care, and which designates an affective-cognitive grasp not only of lived experiences (therefore of living), but which no doubt also underlies the compre-

hensive or explanatory grasp of imagined or figurative causal links, and possibly confirmed by ordinary or scientific experience.

Key Words: Edith Stein, Phenomenology, Taoism, Empathy, Care.

« [L]e Moi se transcende lui-même dans la direction de quelque chose où lui-même a le fond de son être (donc une transcendance opposée à celle de l'idéalisme transcendantal). Dans son activité de formation du matériel prédonné, il se transcende vers l'extérieur, vers un 'monde' chosique. Cet 'être vers un monde' a un double sens : il regarde dans ce monde comme un monde lui faisant face (quand il le connaît) et il se trouve par avance en lui (quand il agit et subit) ». ¹

La présente contribution veut prendre prudemment un risque herméneutique : chercher à identifier dans l'œuvre d'E. Stein les fragments d'une cosmologie ou d'une philosophie de la nature mondaine qu'elle n'a pas elle-même développée mais qu'elle a effleurée çà et là, et en particulier à l'occasion de son compagnonnage philosophique avec des auteurs qui se sont avancés davantage dans cette direction – je pense naturellement à H. Conrad-Martius et aussi R. Ingarden. Je m'en tiendrai ici à un seul élément proprement steinien : l'empathie, que nous allons déterminer comme une forme de soin et même d'archi-soin, et qui désigne une saisie affectivo-cognitive non seulement des vécus (donc de vivants), mais qui sous-tend sans doute aussi la saisie compréhensive ou explicative de liens de causalité imaginés ou figurés, et éventuellement confirmés par l'expérience ordinaire ou scientifique. Et ceci, sans échouer dans une forme d'animisme, mais en activant les ressources cognitives de l'imagination qui préfigure le monde et inspire les modèles et les algorithmes. Loin d'une étude purement académique et historique, nous sommes ici au cœur même de l'actualité de nos sociétés post-modernes qui découvrent en de nouvelles formes d'angoisse et d'éco-anxiété une *Grundstimmung* d'aujourd'hui.

1. La cosmologie et le soin

Le défi écologico-climatique est le défi majeur de notre époque, qui tend à s'affirmer comme un impératif catégorique universel et interpelle toutes les cultures. L'oubli de l'être est doublé d'un oubli du cosmos naturel, alors que l'exploitation des ressources a explosé dans une espèce d'inconscience anthropocentrique. Les théologies n'ont pas

¹ Edith STEIN, *Potenz und Akt*. Freiburg : Herder, 2003, pp. 244-245 (ma traduction).

fait exception à cet « oubli cosmologique ». ² Mais aujourd'hui, la prise de conscience de plus en plus claire de ce défi engage des dimensions tout autant « théoriques » que « pratiques », scientifiques et politiques. Et foncièrement philosophiques : épistémologiques, anthropologiques et éthiques. Et par conséquent il en va d'une véritable cosmologie actualisée en disciplines scientifiques naturelles et sociales, et qu'il s'agit de constituer malgré la tendance à la fragmentation disciplinaire qui a produit les incontestables progrès technoscientifiques. Cela ne se construit que dans un horizon métaphysique abritant les hypothèses et les modèles, les expérimentations, les questions et les ébauches de réponses, avec leurs corrections, sans ignorer une question épineuse pour les philosophes : comment, après la critique kantienne de la cosmologie rationnelle, établir une philosophie du monde qui ne soit pas dogmatique ou pré-critique ?

Je voudrais évoquer brièvement une double thématique dont la suggestion, si elle semble prometteuse, devra être analysée selon une profondeur historique et systématique. Je considère que notre rapport fragile et destructeur au monde doit impérativement être « converti » en rapport d'empathie et de soin. En parallèle à la longue histoire de la lisibilité du monde ou de la nature, ³ les traditions mystico-religieuses et judéo-chrétiennes en particulier, ont encouragé à décrypter les signes, traces ou vestiges laissés par le créateur dans l'univers ordonné avec sagesse et complexité. Ce faisant, ces doctrines engagent celles et ceux qui en seront capables, à la reconnaissance d'une énigme : l'appel des choses à se laisser comprendre en leurs sens, et pas seulement expliquer en leurs causalités. Le parcours philosophique, théologique et spirituel entamé par Edith Stein me paraît constituer un chemin d'accès, parfois à peine frayé, à ce qu'elle n'a pas pu décrire complètement elle-même, à savoir une cosmologie ou philosophie du monde, intégrant toutes les dimensions de la connaissance humaine ordinaire, naïve, scientifique, critique et religieuse. Une « cosmologie célébrante », autrement dit, qui en appelle à la responsabilité autant qu'à la louange.

Comme chacun le sait désormais, E. Stein consacra ses tout premiers travaux philosophiques à une analyse phénoménologique de l'empathie, ⁴ et plusieurs commentateurs soutiennent que l'empathie définie en un sens technique d'acte affectivo-cognitif, et non réduite à son acception triviale, constitue un concept-clé du rapport de l'être humain au monde que la philosophe cherchera à décrire à nouveaux frais (et notamment à distance de l'être-au-monde heideggerien). C'est en ce sens que l'empathie déborde le champ traditionnel de l'intersubjectivité proximale et parvient à concerner la

² Adolphe GESCHÉ, « La création : cosmologie et anthropologie ». *Revue théologique de Louvain* [Louvain-la-Neuve], 14/2, 1983, pp. 147-166.

³ Cf. Hans BLUMENBERG, *La lisibilité du monde*. Paris : Cerf, 2007.

⁴ Cf. Edith STEIN, *Le problème de l'empathie*. Paris : Cerf-Éditions du Carmel, 2012.

présence du vivant à son environnement tout entier, en une présence qui est souci et soin – de soi, d'autrui, des autres, du monde.

2. Le soin, catégorie philosophique fondamentale

La notion de soin a acquis une portée inédite depuis quelques dizaines d'années, et à l'échelle de nos sociétés, on a pu parler du « moment du soin ». ⁵ Il suffira d'évoquer les pensées du *care* progressivement travaillées en Europe et les débats qui ont développé et nuancé les enjeux, en réalisant une authentique dé-sentimentalisation en même temps qu'une véritable re-politisation de ce *care* - ou de ce que je préfère nommer le « travail du soin ». De même, on n'a pas fini de mesurer les conséquences de la récente crise sanitaire sur les métiers traditionnels des soins de santé, sur leur image, leur statut et même sur les contenus des formations qui certifient les futurs professionnels. ⁶

Plus discrète sans doute et moins mise en lumière la source « existentialiste » des pensées du soin. Sans pouvoir développer ici cet aspect, j'évoquerai seulement comment de la longue tradition anthropologico-métaphysique occidentale de l'inquiétude, de l'*unease* et du souci, a pu émerger une forme de *Fürsorge*, de souci-pour-autrui : je dirai de soin. Et pour évoquer la période axiale de Jaspers, j'ajouterai que l'Humanité a pu découvrir, simultanément dans diverses cultures, non seulement le monde des valeurs mais le sens de l'humanité compris en grec comme *epimeleia* ou en chinois comme *ren* (仁).

Une fois dé-médicalisé car généralisé à l'ensemble des situations de l'existence, dé-sentimentalisé mais enté sur la vie affective la plus profonde, le soin peut être considéré par une phénoménologie qui y percevra pêle-mêle divers éléments ou constituants qu'on pourra qualifier d'eidétiques : de l'attention, une forme de veille, de l'application, une forme de respect, un « intérêt » qui fonde le désintéressement et contredit le désintéret, une responsabilité, de l'engagement, et aussi le plus souvent une matérialité concrète : le soin est toujours affaire de temps et souvent d'eau et de nourriture. Font partie du soin aussi la tolérance, la réparation, la correction, la continuité ou la fidélité, la patience et un double principe de réalité (il s'agit d'accepter la situation) et de désir (il importe d'intervenir pour changer celle-ci). Le cœur du soin serait ainsi l'attention concrète accordée à un « objet » précieux/fragile/vulnérable.

Pour autant qu'elle vise une communauté d'existants, la description se complète d'une dimension socio-politique, et dégage alors une forme de « veillance » réciproque. L'enjeu est essentiel car la situation décentre la scène : je fus « objet » de soin avant de

⁵ Cf. Frédéric WORMS, *Le moment du soin*. Paris : PUF, 2010.

⁶ Cf. Michel DUPUIS, *Des virus et des hommes. Enjeux philosophiques de la crise sanitaire*. Louvain : Presses de l'Université de Louvain, 2022.

pouvoir en être l'actant. Une manière de redire avec A. Baier,⁷ que la véritable personne est une « seconde personne » grammaticale. Ou avec Binswanger,⁸ de repenser que le moi est issu d'une nostrité qui l'a suscité et qui continue à le faire grandir.

À partir de cette vision du soin, ce dernier acquiert ni plus ni moins que le statut de condition transcendante qui soutient, régule et justifie toutes les relations constitutives d'une organisation vécue par des vivants,⁹ et prendre soin de ce soin reviendra à établir une culture organisationnelle de l'« évaluation », au sens strict, qui en appelle aux paroles des acteurs, aux récits d'expériences et aux relectures des textes fondateurs. Cette culture, loin d'être abstraite ou intellectualisante, donne sa part aux gestes et aux « célébrations » du soin pluriel.

3. E. Stein : l'empathie comme archi-soin

La thèse de doctorat qu'E. Stein consacre à l'empathie n'est pas qu'une thèse technique de phénoménologie, simplement et précisément consacrée à un acte de présentification parmi d'autres. Certes, par la force des lois d'essence des actes cognitifs humains, son étude de l'empathie partage plusieurs éléments avec l'analyse eidétique du souvenir ou de l'attente par exemple - et c'est avec le souvenir que les rapports sont les plus étroits, comme en témoignent de nombreuses notes de Husserl lui-même -, mais cette *Vergegenwärtigung* particulière qu'est l'*Einfühlung* engage vers des horizons bien plus larges : la question de l'empathie est peut-être l'une des plus radicales de la philosophie. Elle fonde l'éthique du vivre-ensemble, l'ordre de la communauté politique, l'ordre de la charité au sens pascalien tout aussi bien que l'ordre de la moralité au sens schopenhauerien... C'est en effet sur le fond d'une description de la relation vécue à autrui que s'inscrivent les théories morales de la compassion ou de la pitié qui présupposent que l'agent moral fait une certaine expérience d'autrui, reconnu ou identifié comme souffrant, vulnérable ou affaibli. Chez Schopenhauer, cet « autrui » n'est pas forcément humain : il suffit qu'il soit vivant et qu'ainsi soit partagée cette caractéristique fondatrice des relations entre organismes sensibles. Une éthique de la vie se développe sur ce fond de sensibilité partagée, et lorsqu'il semble que cette sensibilité n'est pas mutuellement partagée, comme dans les cas de psychopathologie grave où un être humain paraît insensible au mal qu'il commet sur un autre humain par exemple, cette éthique se donne des mécanismes complexes de raisonnement pour aller au-delà de l'incommunication en posant une incompétence fonda-

⁷ Cf. Annette BAIER, « Cartesians Persons ». In: *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*. London : Methuen, 1985, pp. 74-92.

⁸ Cf. Ludwig BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg : Asanger, 1993, pp. 19-30.

⁹ Et, dans le champ de la santé par exemple, l'on pourra montrer que ce soin est à la fois valeur, mesure et mouvement orientant toute éthique dite clinique autant que toute éthique organisationnelle.

mentale induisant une irresponsabilité. La polémique nietzschéenne contre une morale de la pitié n'y change au fond.

Reste la question philosophique de l'identification de cette expérience sensible, sensorielle et intellectuelle spécifique qu'est l'empathie. Comme on le sait, les premières descriptions modernes de l'empathie apparaissent au XVIII^e siècle dans le contexte romantique des interactions humaines avec la Nature. Herder développe quelques thèmes fondamentaux sur ce sujet. Durant le XIX^e siècle, la pensée allemande est particulièrement féconde sur le thème, en particulier dans le domaine de l'esthétique philosophique : les auteurs sont connus et parfois republiés. Evoquons seulement Weininger, Lipps que Husserl va discuter systématiquement, Groethuysen publie une synthèse sur le *Mitgefühl*.

Comme Stein le note en introduction à sa thèse, les discussions scientifico-philosophiques consacrées à l'empathie étaient relativement confuses. Beaucoup de malentendus empêchaient la définition précise du processus le plus quotidien qui soit, voire le plus trivial dans le commerce naturel entre les humains, et cette confusion menaçait les tentatives de réappropriation originale et rigoureuse de l'empathie, en particulier du côté de la dimension émotionnelle, ou sentimentale, ou affective de l'expérience. La description phénoménologique de cette expérience telle que Stein la mène, confirme le caractère de reconnaissance identifiante, de compréhension et d'intelligence, non purement intellectuelle mais aussi affective, d'autrui, sans qu'on puisse réduire cette expérience à un vécu sentimental éventuellement désuet, naïf – pire encore, parapsychologique relevant d'une forme de mysticisme. Reconnaissons que cette confusion notionnelle a conditionné la difficile réception de l'empathie dans les disciplines sociales et psychologiques, tout en permettant une mode et une diffusion peu rigoureuses. Ainsi, l'utilisation du concept d'empathie en psychanalyse, notamment, devra justifier abondamment ses distances d'avec la sympathie bon enfant ou l'amitié dont on voit mal l'efficace thérapeutique professionnelle. Et dans le domaine philosophique, une manière d'éviter ces malentendus consiste à interdire purement et simplement un scénario où la proximité du sujet et d'autrui serait médiée par l'empathie, en tant que communication, expérience ou contact : l'épiphanie d'autrui, chez Levinas, obéit à un tel scénario qui bannit systématiquement une empathie trop symétrique, une *philia* où autrui ne trouve pas sa place extrême aux côtés d'un sujet qui manquera de respect... Ici encore, bien des questions se posent sur cette exclusion radicale de l'empathie, cette intuition d'un genre spécifique...

Mais ne trouverait-on pas une autre issue en développant une éthique de la responsabilité qui suppose précisément d'être-en-réponse, d'être-disponible à de l'autre que soi-même, accueilli, reconnu et peut-être entendu et compris. Il s'agirait là d'une issue non réservée aux *other minds*... fussent-ils animaux. Il s'agirait là d'une phénoménologie « réaliste » qui prétend apercevoir et décrire quelques éléments d'un processus d'encontre avec le monde : une cosmologie phénoménologique, en quelque sorte. Certains

commentateurs des travaux de Stein, dont il faut rappeler qu'ils ont été interrompus brutalement après avoir été réorientés de diverses manières, ont suggéré d'aller dans cette direction. Ainsi, F.V. Tommasi a-t-il proposé une articulation subtile entre d'une part la structure métaphysique de l'analogie de l'être et d'autre part une philosophie de l'être personnel en tant que réalité en soi expressive. Cette philosophie, par conséquent, pourrait viser aussi l'ensemble du cosmos.¹⁰ Pour ma part, j'ai tâché de reprendre la question du « réalisme » steinien,¹¹ à partir de thématiques que la philosophe esquisse dès ses tout premiers travaux et qu'elle développe, sans les finaliser, dans ses ultimes recherches. Ainsi, par exemple, avant d'écrire la phrase qu'on a lue ci-dessus, en exergue du présent article, Stein exprime clairement les enjeux métaphysiques trop rapidement estompés par l'idéalisme transcendantal mais retrouvés par l'analyse du rapport de l'existant à sa situation mondaine :

De quel droit parle-t-on d'un 'être absolu' pour les sujets, mais pas pour les choses matérielles ? [...] Le moi éveillé se trouve 'dans l'existence' [...] a une certaine liberté pour déterminer sa vie présente et future, mais cette liberté s'élève sur un fond de non-liberté : il se trouve 'planté dans l'existence', n'existant pas par lui-même, et lié dans son activité d'une double manière : par ce qui lui est prédonné, et par les lois qui règlent sa propre activité. Avec cette structure entière on renvoie à quelque chose qui est absolu dans un autre sens que lui-même : à un *principe* au sens de l'originnaire et de l'inconditionné.¹²

Comme si une anthropologie renouvelée par la phénoménologie se rendait capable de retrouver une véritable cosmologie grâce à une forme de réalisme critique... En prenant à la lettre les derniers mots de la communication de Stein à Juvisy en 1932,¹³ j'ai évoqué un « réalisme inspiré » : le phénoménologue qui se veut fidèle au phénomène de la réalité doit en revenir à une attitude d'acceptation croyante du monde (*gläubig Hinnehmern*). Il s'agit en effet d'accepter, de supporter, de tolérer, d'accueillir.

4. Accueillir sans cueillir.

La question du rapport au monde, de l'existence et de la consistance de celui-ci, de son extériorité à l'organisme connaissant (le plus souvent l'être humain), et puis la

¹⁰ Cf. Francesco Valerio TOMMASI, *L'analogia della persona in Edith Stein*, Rome, Archivio di Filosofia, 2012 ; et aussi Cf. Francesco Valerio TOMMASI, « Le visage de la nature. Encore sur l'analogie de la personne dans la pensée d'Edith Stein ». In : Jean-François LAVIGNE (ed.), *Penser avec Edith Stein*. Paris : Hermann, 2022, pp. 155-171.

¹¹ Cf. Michel DUPUIS, « Edith Stein et le(s) sens de la réalité ». *Aurora* [Curitiba], 29/48, 2017, pp. 757-777. Lien Web : <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.048.DS04>.

¹² Edith STEIN, *Potenz und Akt*, op. cit., p. 244.

¹³ Cf. «La phénoménologie : Juvisy, 12 septembre 1932». In : *Journées d'études de la société thomiste*, vol. 1. Kain : Société thomiste, 1932 ; Juvisy : Cerf, 1932.

question de la compréhension des vivants entre eux (*other minds*), ces questions qui constituent le cœur de tout projet métaphysique, ne sont pas intrinsèquement occidentales ou « philosophiques » en ce sens géographique.¹⁴ Pour peu qu'on prenne le risque herméneutique de les percevoir en d'autres langues formant d'autres cultures, on parvient à les entendre ailleurs, et tout particulièrement en Chine ancienne. Pour nous les Occidentaux, cela suppose certaines conditions de travail : par exemple une espèce de curiosité audacieuse, le sens du risque herméneutique, la conscience d'un état post-colonisateur de nos institutions, l'envie d'apercevoir, à partir d'un autre point de vue, quelque chose qui serait peut-être partagé par l'ensemble de l'Humanité et qu'on n'est pas forcé de nommer immédiatement « universel ». Souvenons-nous de ce moment de l'histoire de la philosophie moderne qui exemplifie à merveille une telle curiosité audacieuse : en novembre 1715, Leibniz étudie un opuscule publié par Malebranche quelques mois auparavant ; le texte porte sur la notion chinoise de *li* et sa possible correspondance à la notion chrétienne de Dieu. A cette occasion, Leibniz insiste sur le rôle crucial des lectures transculturelles au nom de ce qu'il nomme de façon extraordinaire « un échange de lumières ».

Notre question de l'empathie entendue comme soin du monde nous amène au premier taoïsme, plus précisément au texte du Zhuangzi, qui ouvre un chemin singulier à la fois de reconnaissance de ce qui est, le Dao universel comme cours des choses et de disponibilité quasi-quiétiste à cette réalité dans une attitude de non-agir. Comme le Laozi, mais plus tourné vers une sagesse intérieure, et peut-être moins sociopolitique, le Zhuangzi développe les thèmes de l'unité cosmique, de la sérénité, d'un certain refus du monde aussi, tout en défendant plus spécifiquement une tendance à faire un avec le flot mouvant de la vie universelle afin de réussir un retour à l'unité foncière du tout. Car il existe bel et bien une réalité, une en sa multiplicité, présente en ses mouvements incessants, actuelle en tous ses processus, chemin ou voie (dao) plutôt que lieu. L'être humain se trouve plongé dans cette réalité, avec une différence spécifique, sa capacité à faire face, à identifier, à connaître, à saisir les choses en des schémas de langage toujours approximatifs et présomptueux. Ces schémas sont autant de méthodes, de mots, de techniques dont l'efficacité relative ne dissimule pas la partialité vis-à-vis d'une totalité qui déborde les quelques éléments perçus et exprimés. La raison humaine est discours, mais malencontreusement moins *cours* que suite de *distinctions* enchaînées.

En réponse à un versant apophatique et négatif, le Zhuangzi identifie une figure qui devient centrale dans le taoïsme ultérieur, celle du *zhenren*, 真人, qu'on nomme « l'homme vrai », « le Sage » et aussi souvent mais de manière équivoque « le Saint ». Ce personnage condense divers traits qui ne sont pas purement éthiques ou moraux,

¹⁴ Cette allusion subtile de Merleau-Ponty datée de novembre 1959 : « Le problème moi-autrui, problème occidental » (Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1965, p. 274).

mais radicalement métaphysiques, anthropologiques et épistémologiques. Ainsi, le *zhenren* possède une grande liberté psychologique et physique : pratiquement hors des contraintes du monde, il « se balade à l'aise », il « nage », il « ondule » - c'est le mot chinois *you* 遊 sur lequel je reviendrai – dans une relation d'unité avec l'univers ; il s'unit donc avec un univers foncièrement mystérieux, en constante évolution, toujours en processus de transformations. De la substance à l'occidentale, le Sage réalise la dimension d'intégralité ou d'intégrité (*quan*, 全) à ceci près qu'il est en constante transformation. On dit de lui qu'il est du ciel, c'est-à-dire « naturel » et non artificiel, c'est-à-dire humain ou technique. Détaché de tout, il est immortel, il chevauche les vents, il pratique l'envol et l'extase mystiques, soit une dissociation de soi qui produit un « reste mort » (comme « du bois mort ») et une absence vivante. Une fois encore il faut saisir le sens dans le paradoxe : la fermeture des sens ordinaires est l'ouverture à l'unité cosmique où est dépassée l'opposition intérieur/extérieur.

Ces considérations un peu générales nous approchent de notre question : comment accueillir les choses sans les cueillir, et qu'est-ce que cela signifie ? Une forme de rencontre attentive et passive, sans maîtrise et sans prise de possession, avec une altérité vraiment autre, ou encore une forme d'empathie première avec cette altérité qui ne sera ni acquise ni conquise ?

Lisons la section finale du chapitre 17 du *Zhuangzi*, « La crue d'automne », dans la version qu'en a donnée J. Levi. C'est une histoire très connue :

Lors d'une excursion, Houei Cheu et son ami Tchouang Tcheou s'étaient retrouvés sur la jetée qui surplombait la rivière Hao. Tchouang s'était exclamé :

- Les poissons ! Vois comme ils s'ébattent librement, comme ils doivent être heureux !
- Comment sais-tu qu'ils sont heureux ? Tu n'es pas un poisson ! avait ergoté le rhéteur.
- Tu n'es pas moi, comment sais-tu que je ne puis savoir si les poissons sont heureux ?

Houei avait cru avoir le dessus par cette réponse :

- Si n'étant pas toi, je ne puis savoir ce que tu sais, n'étant pas un poisson tu ne peux savoir si les poissons connaissent la joie.
- Il a bien fallu que tu saches que je sais pour me poser la question, avait répondu Tchouang.

Et avec un geste ample de la main, il avait conclu :

- Je le sais parce que je me trouve là, sur la jetée de la Hao...¹⁵

¹⁵ Maître TCHOUANG-TSEU, *Les Œuvres de Maître Tchouang*. Traduction de Jean Levi. Paris : Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010, pp. 142-143. 莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」

Nous voilà au cœur d'un dialogue quasi-platonicien, avec son décor et ses personnages liés par l'amitié et par une discussion serrée, l'un et l'autre semblant avoir la même capacité d'initiative, la même capacité d'interrogation fondamentale, le même répondeur. Certes, Zhuang zi aura la première et la dernière réplique, mais son ami (ou son maître ?) Hui Shi ou Huizi (380-305) est un philosophe connu pour son sens de l'analyse linguistique, un sophiste qui croit aux vertus du langage idéal, une personnalité représentative d'un courant rassemblant des argumentateurs et des logiciens. Ainsi donc, un peu à la manière de Phèdre et de Socrate qui marchent le long de l'Illyssos, Hui Shi et Zhuang zi se promènent et arrivent en surplomb de la rivière Hao. Le thème de l'eau qui coule est déterminant dans le taoïsme : c'est le symbole de la réalité processuelle du monde et aussi le modèle idéal auquel le sage conforme sa vie et ses projets.

Premier temps de l'histoire. Zhuang zi voit les poissons et prend son compagnon à partie. Il s'exclame : « Les poissons ! Vois comme ils s'ébattent librement, comme ils doivent être heureux ! » Les premières perceptions visuelles d'objets en mouvement sont immédiatement riches nourriture, par exemple, ou bien sans vouloir fuir le danger. Cela veut dire aussi que nos deux compères sont discrets : ils n'ont pas été perçus par les poissons, en tout cas pas comme une menace. On dirait qu'ici l'observation ne modifie pas les conditions du processus observé. Si c'est bien le cas, il faudra comprendre comment et pourquoi.

S'ensuit une considération « non originaire », dirait Husserl, une hypothèse qui s'explique en une quasi-constatation : le mouvement de significations complémentaires : ces objets sont identifiés comme des poissons, vivants, remuant selon leur motricité propre, sans entrave. Peut-être aussi remuant sans but précis, sans chercher de

des poissons est qualifié par le mot chinois *you* 遊 : libres, ils sont à leur aise. Je note que c'est le même verbe qui est utilisé pour nos deux personnages (sens 1 = nager ; sens 2 = se balader). C'est un thème central dans la pensée de Zhuang zi : on a vu plus haut que le *zhenren* vogue sans retenue ni résistance dans le dao. C'est le laisser-aller attentif, mais l'opposé d'une négligence puisqu'il s'agit exactement d'une remise confiante de soi au réel en transformation.

Deuxième temps. Hui Shi donne la réplique critique à Zhuang zi. Je retraduis plus littéralement : « Tu n'es pas poisson ! Comment connaître la joie des poissons ? ». Remarque très contemporaine : la connaissance d'une chose présuppose une communauté constitutionnelle avec cette chose, en particulier quand il s'agit de connaissance non originaire. Les limites d'une connaissance par empathie - par exemple la saisie par un vivant d'un sentiment vécu ou d'une sensation éprouvée par un autre vivant -, paraît conditionnée par une analogie fondamentale des corps de chair et, en outre, par un apprentissage au décodage de ces états en soi-même. Certes tout cela reste approximatif : un humain peut percevoir assez globalement la douleur d'un autre humain (connu ou inconnu), et ce sera souvent suffisant en situation médicale, par exemple, mais le plus souvent on a besoin de verbalisations ou d'expressions quantifiées supplémen-

taires. Ce qui est possible entre êtres humains d'âge, de sexe, de conformation physiologique différents l'est-il encore, et jusqu'à quel point, entre des vivants d'espèces zoologiques différentes ? Nos animaux domestiques saisissent beaucoup de nos vies, semble-t-il. Ce n'est pas l'avis de Hui Shi qui pense que non. Et on imagine les objections de projection spéciste qu'il pourrait adresser à Zhuang zi...

Troisième temps. Zhuang zi ne se laisse pas démonter par l'objection « neurophysiciste »... et il reprend l'objection en termes strictement parallèles et en la radicalisant : 子非我，安知我不知魚之樂？ Je traduis littéralement : « vous pas moi, comment connais que moi pas connaître la joie des poissons ? » L'idée est effectivement de radicaliser la dimension d'altérité convoquée ici : existe-t-il une altérité raisonnable, juste suffisante mais pas trop, qui permette le « saut empathique » ? Zhuang zi laisse croire que ce n'est pas le cas : la distance qui sépare les poissons de moi-même et qui paraît interdire la saisie ou la compréhension de leur vécu de joie, est la même entre toi et moi, et cette distance t'empêche de savoir que je ne sais pas. Cette radicalisation n'est pas tolérée par Hui Shi.

Et donc quatrième temps. Hui Shi applique malicieusement le modèle radicalisé : 我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。 Je traduis : « je ne suis pas toi, évidemment je ne sais pas ce que tu sais ; toi tu n'es évidemment pas poisson, tu ne connais pas l'intégralité de la joie du poisson ». Je prends ici le parti de souligner une nuance à mes yeux d'importance car elle met en cause les contraintes habituellement associées aux modèles de compréhension : le texte introduit 全, quan, « complet/omni- », et voilà qui change tout : on peut savoir quelque chose de... sans en connaître la totalité.

Cinquième temps de l'échange avant la conclusion : réplique par l'argument de l'absurde : si Hui Shi a posé la question du « comment savoir » (安知), c'est qu'il savait que Zhuang zi savait. Mais l'échange a trop duré, il s'agit de conclure la leçon et de revenir à la question de départ : « comment savoir », et d'y répondre.

Dernier temps : Zhang zi déclare de manière à la fois simpliste, triviale et énigmatique : « je le sais parce que je me trouve là, au-dessus de la rivière Hao ». Certains commentateurs voient dans cette conclusion de l'humour absurde, je perçois autre chose. En effet, tout à coup, plutôt que de soutenir une forme de connaissance supérieure, toute-puissante, capable de traverser toutes les distances, les frontières, les différences... le philosophe évoque une localisation, une position, une situation : il est au-dessus de la Hao. La formulation de la question : 安知 signifie à la fois comment et à partir d'où, commente le traducteur américain A. Graham.¹⁶ Il faudrait discuter les rôles respectifs de l'agent connaissant en lui-même et de sa situation ou son point de

¹⁶ Cité par Roger T. Ames : « Knowing in the *Zhuangzi*: "From Here, on the Bridge, over the River Hao" ». In : Roger T. AMES (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany (New York) : State University of New York Press, 1998, p. 219.

vue. Certains soulignent le second élément qui ferait se produire la connaissance en l'agent finalement passif. Je préfère garder une association : le connaissant est toujours en situation, dans une perspective parmi d'autres possibles et parfois plus favorables. Zhuang zi insiste sur son « je » ; il s'agit bien de lui, à cette place, et sa responsabilité est d'autant plus déterminante : selon sa posture en cette position, il connaîtra des choses, ou pas. C'est le jeu du détachement et de la disponibilité du Sage. Il ne s'agit aucunement d'échapper à toute forme de présence ; il s'agit d'être lieu-tenant, donc corps-tenant, d'un processus de connaissance qui n'est qu'une réalisation parmi une infinité d'autres processus qui constituent en permanence et dans une forme d'histoire développementale, à la fois le soi, le self, le moi, et le monde. Il s'agit ainsi non pas d'être endormi, mais d'être « assis-oublant ». Cette perception est affaire de corps percevant en étant situé.

Ce qui vaut pour le connaissant vaut pour le connu : c'est bien de la joie des poissons dont on parle et non d'une atmosphère diffuse : là non plus, du côté de l'intuitionné, pas de disparition des termes et des corps, mais relativisation intrinsèque, relationnalité processuelle articulée. L'articulation signifie à la fois continuité et différenciation : tout est un dans le même et unique monde, mais « concentré-ouvert » à cette totalité où l'altérité est fondamentale (et donc possible). Je dois reconnaître que je ne vois pas actuellement le statut et le rôle exacts de l'interprétation chez Zhuang zi : abandonne-t-il totalement l'idée représentationnelle objective au profit d'une saisie subjective ?

Ce n'est pas par hasard que ces poissons sont devenus objets de discussion. On a déjà dit l'importance de l'eau dans le taoïsme, milieu fluide... souple, mais plus solide que l'air où volent les oiseaux (quoi qu'en pense Kant). La question du rapport aux « choses » sous l'horizon du monde implique la question de l'être vivant au monde, et tout particulièrement, à nos yeux, la question de l'être humain, de sa constitution, de ses propriétés. L'être vivant humain est animal symbolique, comme disait Cassirer, au sens où il est intrinsèquement herméneutique, c'est-à-dire qu'il se pose « son soi » et pose « son non-soi » en rapport sensé, constitué selon une significativité nécessaire. Pour les vivants, et l'humain en particulier, les choses font toujours un certain sens, y compris quand elles semblent ne pas en avoir, selon un mode d'être dépressif, par exemple. Ce rapport herméneutique se qualifie de plusieurs propriétés qui en deviennent des valeurs éthiques : espérance que les choses aient du sens (même les plus vilaines, les plus nuisibles, les plus inhumaines), disponibilité et non maîtrise de ce sens qui à la fois se donne et se confère, attention et endurance dans l'expérience, prise de risque de l'ouverture, acceptation d'une « autonomie secouée », reconnaissance du conflit de fond thématique par Husserl dans le thème des points-zéro d'orientation des corps de chair, capacité apprise d'auto-transposition dans des perspectives non-originales, imaginées ou représentées.

Sommes-nous tellement éloignés d'une saisie empathique qui conditionne le soin du monde et des vivants ? Ne serions-nous pas, en taoïsme et en phénoménologie, au

seuil d'une cosmologie ? À ce moment, la foi perceptive devient une adhésion en retenue, une curiosité respectueuse, un beau souci, une forme de soin, sans doute. L'intentionnalité se fait contact, peut-être choc, mais c'est celui qui cherche qui est trouvé, déstabilisé, interloqué. Ce pourrait être celui qui accueille qui se découvre cueilli...

Sans aucun doute, nous devons revoir notre description - pas moins mais autrement phénoménologique - de l'empathie : en suivant la direction du mouvement de pensée de Stein, dont la perspective « personnaliste » conduit au-delà d'un personnalisme classique et qui a visé une « philosophie de la nature » plutôt qu'une cosmologie entendue comme vision scientifique du monde qu'il s'agirait d'encore justifier, nous rejoignons les débats contemporains d'une neuro-phénoménologie qui redessine les rapports entre vivants et environnement selon une dialectique plus complexe que la déjà extraordinaire corrélation noématique. Cette dernière manquait la plus grande part de l'incarnation de ces vivants en leur monde, et sans retomber dans l'objectivisme positiviste, les modèles de la « cognition incarnée » renouvellent complètement la relation à la situation et, par-là, au monde. C'est peut-être l'heure d'une nouvelle cosmologie. Peut-être pouvons-nous évoquer une empathie enactive qui nous amènera à prendre soin du monde...

Références bibliographiques

- AMES (ed.), Roger T., *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. New York : State University of New York Press, 1998.
- BAIER, Annette, « Cartesians Persons ». In : *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*. London : Methuen, 1985, pp. 74-92.
- BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg : Asanger, 1993.
- BLUMENBERG, Hans, *La lisibilité du monde*. Paris : Cerf, 2007.
- DUPUIS, Michel, *Le soin, une philosophie*. Paris : Seli Arslan, 2013.
- DUPUIS, Michel, « Edith Stein et le(s) sens de la réalité ». *Aurora* [Curitiba], 29/48, 2017, pp. 757-777.
Lien Web : <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.048.DS04>.
- DUPUIS, Michel, « Sollicitude et nostrité : Binswanger et Hemmerle ». *Transversalités* [Paris], 148/1, 2019, pp. 19-30.
- DUPUIS, Michel, *Des virus et des hommes. Enjeux philosophiques de la crise sanitaire*. Louvain : Presses de l'Université de Louvain, 2022.
- GESCHÉ, Adolphe, « La création : cosmologie et anthropologie ». *Revue théologique de Louvain* [Louvain-la-Neuve], 14/2, 1983, pp. 147-166.
- «La phénoménologie : Juvisy, 12 septembre 1932». In : *Journées d'études de la société thomiste*, vol. 1. Kain : Société thomiste, 1932 ; Juvisy : Cerf, 1932.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1965.
- TCHOUANG-TSEU, Maître, *Les Œuvres de Maître Tchouang*. Traduction de Jean Levi. Paris : Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010.
- TOMMASI, Francesco Valerio, *L'analogia della persona in Edith Stein*, Rome, Archivio di Filosofia, 2012.
- TOMMASI, Francesco Valerio, « Le visage de la nature. Encore sur l'analogie de la personne dans la pensée d'Edith Stein ». In : Jean-François LAVIGNE (ed.), *Penser avec Edith Stein*. Paris : Hermann, 2022, pp. 155-171.

STEIN, Edith, *Potenz und Akt*. Freiburg : Herder, 2003.

STEIN, Edith, *Le problème de l'empathie*. Paris : Cerf-Éditions du Carmel, 2012.

WORMS, Frédéric, *Le moment du soin*. Paris : PUF, 2010.

Michel DUPUIS

**Joseph Ratzinger/Benedicto XVI,
Vivir como si Dios existiera.
Una propuesta para Europa.**

Madrid: Ediciones Encuentro,
2023, 331 pàg.

Aquest volum, que obre la col·lecció «Pensar Europa» d'Ediciones Encuentro en col·laboració amb el Real Instituto de Estudios Europeos (IDEE-CEU), és molt més que una antologia de textos de diversa procedència de qui ha estat una de les últimes grans figures intel·lectuals del segle XX, a més d'una personalitat política, social i religiosa de primera magnitud. Aquesta doble dimensió de l'autor queda reflectida en el nom mateix que encapçala el llibre ressenyat: d'una banda, Joseph Ratzinger, el catequètic, arquebisbe, cardenal i prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe; de l'altra, el Papa (emèrit) Benet XVI (1927-2022).

Tot i que aquestes facetes representen diverses etapes de la seva vida, aquesta selecció pretén mostrar la profunda unitat i continuïtat de la seva obra centrant-se en una proposta ètica i moral per a Europa, a partir de la modificació d'un dels axiomes de la teoria política moderna des d'Hugo Grocio, com una aportació a la mateixa Modernitat, i no únicament com una correcció o una esmena, i encara menys com una refutació. En un món que ha donat per descomptada l'absència de Déu del debat

públic, Joseph Ratzinger/Benet XVI hauria plantejat la necessitat de tornar a viure com si Déu existís, amb un aire d'aposta pascaliana, tot mantenint la legítima separació dels poders polític i espiritual.

Ricardo Calleja, com a editor del volum, emmarca els textos triats entre un estudi introductori i un annex, en el qual reflexiona en clau kierkegaardiana sobre la decisió de renunciar a l'ofici papal de Benet XVI. Tota la trajectòria vital i intel·lectual de l'autor, que n'hauria configurat el perfil moral, es veuria finalment confrontada amb el judici sobre l'instant de la seva retirada. El misteri sobre el sentit últim de la seva obra queda així projectat sobre el paper i les exigències radicals de la fe, sempre paradoxals i polèmiques. Davant les temptacions contemporànies del nihilisme, sota les diverses formes que hagi pogut adoptar el relativisme, un campió de la veritat i del bé hauria de fer el salt de convertir-se en un nou «cavaller de la fe» que, com Abraham, el pare dels creients, assumeix la càrrega singular i incomparable que desafia, i supera, en nom de la paraula, tot *logos* (pàg. 323-326).

En aquest sentit, aquest recull no es limita a seleccionar textos com si l'objectiu fos oferir un florilegi apologetic. Calleja fa un pas més enllà i du a terme una *lectura* de les lectures de l'autor sobre la realitat política, cultural i religiosa de la història d'Europa en el moment

actual. Estrictament, interpreta el pensament ratzingerià *glossant-ne* passatges. De fet, cadascun dels textos seleccionats incorpora com a pòrtic, en cursiva, una explicació breu de l'editor que en contextualitza materialment i intel·lectual l'origen i l'abast.

El volum està dividit en cinc parts, l'itinerari de les quals està subratllat entre línies al llarg de la introducció. Les tres primeres, titulades respectivament «Ferits pel desig de Déu», «Déu és amor» i «La veritat us farà lliures», inclou, sobretot la segona, passatges de les encíclicques papals, amb especial interès per *Deus caritas est*, així com discursos, audiències papals i articles de recerca. Tota aquesta primera part introdueix els eixos vertebrals del pensament ratzingerià en funció de les tres virtuts teològals, ara disposades en un ordre peculiar: esperança, caritat i fe, és a dir, en termes clàssics, sota l'impuls de la memòria, la voluntat i l'enteniment.

Viure *com si* Déu existís suposaria començar meditant sobre el rerefons religiós de totes las cultures de la humanitat marcades per la set d'infinít i l'anhel de Déu, de la recerca del qual deixa un primer testimoni la percepció de la bellesa de la realitat. A partir del record material i físic de les nostres arrels es van construint els motlles de la convivència, que s'articulen en institucions polítiques i socials, de les quals la més important és el matrimoni, lògicament presentat aquí en la seva comprensió cristiana, que descriu la imatge de l'ésser humà d'acord amb la seva naturalesa. L'amor com a eros i àgape serveix així de sosteniment

d'una vida humana digna, és a dir, d'una llibertat que, com hauria dit Václav Havel, es funda vivint en la veritat.

El tema de la veritat és, doncs, el nucli de l'argumentació interna de tot el volum. Com a tal, la veritat ha de procurar d'aclarir què s'entén successivament per consciència, per tal de no caure en els paranys del subjectivisme, per pluralisme cultural, a fi d'evitar la dictadura del relativisme, i per llibertat religiosa, a efectes de garantir l'autonomia de l'àmbit secular amb la cooperació d'una fe que, com la cristiana, s'hauria aixecat sobre el diàleg amb la raó, el fruit més elevat del qual hauria estat la institució de la Universitat. Des d'aquestes alçades es desenvolupa la proposta per a Europa, tant ètica i moral com política i religiosa, que es condensa en les dues últimes parts del llibre: «Com si Deu existís» i «Arrels: religió, raó i política».

Si es vol entendre el moll de l'os que nodreix aquesta relectura ratzingeriana, convé retre una atenció especial a les pàgines de la introducció, en què Calleja intenta descriure el que anomena «l'elefant pontifici a l'habitació europea». Tota la qüestió se centra en la relació entre Modernitat i cristianisme. Calleja hi exposa les quatre respostes històricament rellevants: 1) la progressista o revolucionària, que trencaria entre l'una i l'altre; 2) la reaccionària, que buscava revertir la solució de la Revolució; 3) la conservadora, que subratlla els elements de continuïtat entre ambdós, advertint-ne els elements unilaterals i excessius; i 4) la radical, que, descobrint una completa continuïtat amb la secularitza-

ció, diagnosticaria que «el cristianisme portaria a dins seu la llavor de la seva total dissolució en una civilització humanitària purament mundana» (pàg. 18).

Sense esmentar-la explícitament, la lectura del llibre confirma que la posició defensada és pròpiament la conservadora, ja que «per a Ratzinger —podem resumir— només es viable un règim polític liberal —que no derivi en despotismes tous, polaritzacions dissolvents o arbitrarietats autoritàries— en una societat que mantingui viva la seva memòria cultural i religiosa, que convisqui *com si Déu existís*» (pàg. 36). La lectura del famós i polèmic discurs el 2006 a la Universitat de Ratisbona «Fe, raó i universitat» confirmaria el biaix d'aquesta interpretació (pàg. 185-198).

Cal repetir que, per entendre aquestes pàgines, és decisiu tenir present aquest lligam entre la cultura i la veritat, o entre la ciència i la fe, que arrela en la prevalença del *logos*. Si l'actitud ha de ser diàleg, la relació amb la Modernitat no necessàriament serà conflictiva. Ratzinger proposaria, davants dels límits que la fe cristiana hi assenyala, no pas una reacció ni una resistència, sinó més aviat una retenció, en el sentit escatològic del famós terme *katekhon* utilitzat per Sant Pau (2Te 2,1-2), una categoria que ha fet molta fortuna en la teologia política del segle XX (C. Schmitt, E. Peterson, H. Blumemberg...). En la conferència «El cristianisme i la crisi de la cultura europea» (2005), de la proposta de fons de la qual el volum que ressenyem pren el títol, Ratzinger planteja aquesta qüestió

amb completa claredat: «No serà tot plegat un simple rebuig de la Il·lustració i la Modernitat? Decididament, no. Des del principi, el cristianisme es va considerar a si mateix com la religió del *logos*, la religió segons la raó» (pàg. 228).

D'aquest plantejament se'n deriva la convicció que la reconciliació de l'Església amb la Modernitat està sustentada sobre la profunda correspondència del cristianisme i la Il·lustració. De fet, una de les idees motrius de Ratzinger rau en el redescobriment que cal efectuar del vincle entre la veritat i el mètode. La fe cristiana no es basa simplement en una teologia sinó en una cerca de la veritat que la uneix inevitablement amb la filosofia. El cristianisme no és només una de les manifestacions culturals que pot adoptar la susdita cerca i, per consegüent, una entre d'altres, sinó que sosté la pretensió de dir —no de posseir o de controlar— la veritat sobre Déu, el món i l'ésser humà (pàg. 164).

Aquesta orientació permet retornar amb nous enfocaments a alguns *topoi* centrals de la cultura occidental: es pot parlar d'una *philosophia christiana*?, es pot deshel·lenitzar el cristianisme?, és l'historicisme —i el seu impacte sobre l'exegesi historicocrítica— l'únic accés al concepte modern de veritat?, fins a quin punt el progrés científic i tècnic requereix d'un equilibri moral i religiós?, com la natura i la raó dialoguen com a fonaments del Dret?

Per a Ratzinger la fe sobrepassa les cultures, tal com exposa en la conferència «Fe, veritat i cultura» (2000). Aquestes no es limiten a representar diverses

formes d'accedir a unes veritats que serien finalment compartides per totes elles. La fe cristiana es definiria per la síntesi de la respectiva experiència d'autotranscendència que el poble d'Israel i el món grec foren capaços de realitzar. D'una banda, «la fe d'Israel vol dir una permanent autosuperació de la pròpia cultura en l'obertura i horitzó de la veritat comuna» (pàg. 175) que acaba desembocant en «la universalització plena d'aquesta fe» (pàg. 176). D'altra banda, el cristianisme primitiu no entra en contacte amb les religions antigues sinó amb la seva filosofia, allí on la cultura grega havia començat a sortir de si mateixa. Aquesta dinàmica d'autosuperació confirma que la fe cristiana pot dialogar amb totes aquelles filosofies que no exclouen la veritat i que no es tanquen en els relativismes (pàg. 177).

Davant dels reptes científics però també ideològics contemporanis, el cristianisme ofereix un camí de salvació que té a veure amb la pràctica d'una vida recta i justa, personalment i en la vida comunitària. Per això, Ratzinger defensa com a trets essencials de la identitat europea la dignitat humana, el matrimoni i la família i el respecte al sagrat, contra l'acceleració històrica que, caracteritzada per l'automenyspreu i el multiculturalisme, pretén fer fora de la vida pública no tan sols una visió «tradicional» de l'existència humana sinó Déu mateix com a fonament de tota veritable cultura, tal com va expressar en la «Trobada amb el món de la cultura» al Collège des Bernardins (2008) (pàg. 243). En el diàleg amb Jürgen Habermas (2004), Rat-

zinger defensà que els fonaments morals prepolítics de l'Estat liberal poden contribuir a debatre i orientar, dins d'una societat cada cop més global, les possibilitats de l'ésser humà de produir i destruir, així com reconstruir, certes ètiques bàsiques compartides per les cultures i les religions que s'hi troben.

En darrer terme, aquesta necessitat d'una praxi justa requereix prendre de nou en consideració el desig de Déu que jau sota l'anhel de veritat de l'ésser humà. I això suposa per a Ratzinger anar al fons del seu cor, on troba la consciència. Allí distingeix dos nivells que responen a les seves dues dimensions més radicals: l'ètica i la religiosa. D'una banda, com a dada fonamental, la *conscientia* o *synderesis* de l'Escolàstica seria la facultat de jutjar i decidir el bé o el mal dels actes particulars. D'altra banda, recolzada en el pensament monàstic, l'*anamnesis* actualitzaria la memòria del nostre origen en el qual vam ser creats a imatge de Déu, de manera que existiria en nosaltres una tendència íntima cap a allò que hi és conforme (pàg. 155-160). A ella li correspon purificar, ampliar i defensar aquella memòria «que està amenaçada per una subjectivitat que ha oblidat el propi fonament, com per les pressions d'un conformisme social i cultural» (pàg. 159).

Aquesta seria la doble tasca del cristianisme com a «minoria creadora», de la qual Ratzinger va parlar en una coneguda intervenció radiofònica el 1969 que ha quedat també recollida al final d'aquest volum, com a apèndix. La caracteritzava llavors «com una petita co-

munitat, [que] reclamarà amb molta més força la iniciativa de cadascun dels seus membres» i alhora com «una Església interioritzada, que no sospira pel seu mandat polític i no flirteja amb l'esquerra ni amb la dreta» (pàg. 321). Una Església de la fe i la pregària, centrada en els sacraments com a celebració de la seva vida, també «ajudaria Europa a recuperar el millor del seu patrimoni. I així estar al servei de la humanitat» (pàg. 288). Podria dir-se que en aquestes paraules finals sembla ressonar-hi el compromís que, com a editor, Ricardo Calleja ha assumit a fi de traçar la ruta d'aquest homenatge a l'obra i el pensament de Joseph Ratzinger/Benet XVI.

Armando PEGO PUIGBÓ
La Salle – Universitat Ramon Llull

Gregorio Luri, *En busca del tiempo en que vivimos. Fragmentos del hombre moderno.*
Barcelona: Deusto, 2023, 301 pàg.

La darrera obra de Gregorio Luri convida el lector a buscar sentit al present d'una humanitat que sempre és quelcom que apareix d'una manera fragmentària. En aquest sentit, el llibre pren una forma coherent amb la idea que ni el present ni la realitat no es manifesten mai com un tot articulat, a disposició per ser analitzat, sinó de forma parcial. Per això, la reflexió de Luri no pretén una filosofia sistemàtica, que creu haver arribat a una completesa que permetria el descans intel·lectual (pàg. 32-33).

Contràriament, es presenta com un recull de fragments sempre oberts sobre un nombre elevadíssim de qüestions vinculades amb la condició de l'home actual. Com és habitual en les obres de l'autor, cadascun d'aquests fragments posa en joc coneixements profunds de les obres de pensadors passats i presents, obrint la porta a un debat rigorós sobre un nombre notable de qüestions, en conversa amb aquells que les han pensat amb anterioritat. El resultat no és un esbós periodístic sobre l'actualitat o un tractat de sociologia, sinó una reflexió filosòfica que, des de l'anàlisi del present, busca captar aquelles permanències humanes que ens recorden que no tot en l'home és històric (pàg. 10-11). En aquest sentit, el llibre s'allunya dels corrents de pensament imperants. No tan sols per això però també per això, es tracta d'una obra de filosofia genuïna.

Tot i que, en molts sentits, les generacions actuals són les que viuen millor de la història, el nostre és un temps que ha perdut la confiança en el progrés (pàg. 36-40). Una època que sovint es pensa a si mateixa com a apocalíptica (pàg. 41) i que es mostra addicta a la literatura catastrofista (pàg. 43). Un present que educa les noves generacions en el pessimisme i en la desconfiança envers el futur (pàg. 45). Tot plegat, fruit del fet que una humanitat que creia que podia transcendir qualsevol limitació ha topat amb uns límits dels quals ja no era conscient (pàg. 46). Així doncs, el moment actual és el d'un gran potencial tècnic que arriba a fites inèdites, fins al punt d'oferir la possibilitat de triar fills a la

carta o de tornar a posar sobre la taula l'aniquilació nuclear, i que al mateix temps fa pesar sobre l'ésser humà una exigència inèdita. Mai com ara no havia hagut d'assumir tantes responsabilitats sobre ell mateix i sobre tot el que l'envolta (pàg. 52-53). Segons Luri, aquesta situació deriva en dues ideologies: una que continua apostant per la capacitat humana de progressar, transformant l'home i sobrepasant qualsevol límit; i una altra que veu en la història un procés de decadència del qual convindria desvincular-se. Ara bé, totes dues comparteixen una mateixa actitud de cansament envers l'ésser humà tal com és (pàg. 56), actitud que contrasta amb el plantejament de l'autor.

Segons Luri, el potencial tècnic al qual feiem referència torna a fer evident una lliçó important: que el saber que permet tota la capacitat transformadora i sovint angoixant del nostre temps —la ciència— no és el mateix saber que hauria de decidir sobre el seu ús —la prudència (pàg. 51). Així, la distinció entre ciència i prudència és un dels punts centrals del llibre i amb la qual l'autor recu-pera una qüestió que ha estat present en obres anteriors, com ara *La imaginación conservadora* (Ariel, 2019). Es tracta de la defensa del fet que, si amb la ciència no n'hi ha prou per guiar les coses humanes, per orientar-nos necessitem aquell saber pràctic que versa sobre les opinions quotidianes. És a dir, com que no hi ha solució científica als problemes humans, no podem prescindir de la *doxa*, del sentit comú de l'home corrent ni de la prudència (pàg. 60-61). En

aquesta consideració hi ha assumida una altra lliçó que prové de Sòcrates —pensador que l'autor ha estudiat, entre altres llocs, a *¿Matar a Sócrates? El filósofo que desafía a la ciudad* (Ariel, 2015). Lliçó segons la qual el Tot és heterogeni i, per tant, les coses humanes no poden ser tractades com la resta de coses si hom vol comprendre-les i relacionar-s'hi adequadament. En altres paraules, que les necessitats i aspiracions de la ciència —i de la filosofia— no són les mateixes que les de la vida política. L'autor sospita que el nihilisme és, precisament, el resultat de voler substituir la prudència per la ciència (pàg. 62-63).

Les reflexions anteriors porten a una tasca per a la filosofia, que és diferent de la proposada per alguns dels grans exponents del pensament contemporani. Luri rebutja que la filosofia hagi de lliurar l'home a l'angoixa que apareix com a fruit de conèixer les limitacions, la contingència i la historicitat de tot allò que som —o la nostra radical llibertat. No, la tasca de la filosofia és lliurar-nos a la vida, a la comprensió de totes aquelles opinions, hàbits i coses imperfectes i qüestionables que, tot i la seva condició, sostenen el món (pàg. 69-73). És aquesta comprensió la que fomenta l'amor a la vida i a l'home corrent, estimació reivindicada per l'autor en obres anteriors i que aquí va lligada a la defensa del món de la vida davant les diverses alternatives que ofereix el present.

Perquè actualment l'amor al món de la vida es veu amenaçat, no des de fora, sinó des de dins, per nosaltres mateixos. Ens tenim por (pàg. 77), i això obre la

porta a certes ideologies puristes que pretenen substituir el món de la vida per les seves alternatives teòriques. Davant d'aquestes, Luri defensa l'àmbit de la *doxa* o de l'opinió, de la cultura com l'artesanía que crea espais de valor, sentit i credibilitat per allò humà (pàg. 80). Amb els límits d'allò que anomenem propi, amb les nostres conviccions religioses i polítiques (pàg. 81)..., aquest món de la vida sempre és allò que és primer per a nosaltres, i només en segon terme apareix la ciència, amb els seus discursos i lleis que suposadament regeixen el Tot. Però és al món de la vida i no pas als teoremes científics als que recorrem per desenvolupar-nos en el dia a dia com a humans (pàg. 83), un món que també és el d'una política que sempre és terreny d'opinions enfrontades que mai no poden ser substituïdes definitivament per la veritat dels filòsofs o les fórmules dels científics. D'aquí que Luri subscriu el que es podria considerar la cura moderada contra tot entusiasme intel·lectual en política: en aquesta, la saviesa sempre ha de ser conciliada amb el consens (pàg. 83). Això equival a acceptar que no hi haurà, per ara, política científica o filosòfica, això és, fer les paus amb el fet que en la vida política sempre s'ha de respectar el dret de l'home corrent (pàg. 84-85). Aquest món de l'experiència pròpia, dels costums, dels consells heretats o del sentit comú (pàg. 83) no és un món sempre perfecte, estable o joios, certament. Però per a l'autor és un món on molts poden trobar-hi «un amor segur i un treball alegre» (pàg. 86). És el món dels prejudicis

que ens fan ser allò que som i que sostenen la copertinença, a més de facilitar que la vida individual es pugui integrar en una narrativa de la qual hom és protagonista (pàg. 88-89). És un món que conté una saviesa fragmentària feta d'hàbits, refranys, històries i cançons que orienten moralment i el seguiment dels quals, tot i poder ser contradictoris o no basar-se en arguments estrictament filosòfics, sol oferir resultats positius (pàg. 96-97). Davant d'aquest món de la vida, el cínic pot presentar-se desmuntant-ne les imperfeccions a la recerca d'una vida plenament natural. Però, com al científic social que voldria guiar-nos amb les seves teories sobre la societat, al cínic li passa que sempre manté un peu en el món de la vida (pàg. 101). Si això és així és perquè la naturalesa humana és, precisament, aquest món de la vida —una naturalesa política i moral. I quan els filòsofs o els científics demanen viure d'acord amb la naturalesa, el que solen estar fent és prescriure-li la moral que ells voldrien que tingués (pàg. 82).

Luri mostra diverses ideologies del present, de Zizek a Badiou, passant per les filosofies crítiques dels anys 70 o la cultura *woke* actual, que volen desmuntar i/o substituir el món de la vida per una guia de les coses humanes basada en les seves perspectives teòriques. Ideòlegs que acusen tot aquell que no estigui enutjat amb la realitat d'estar dominat per un poder que l'encega (pàg. 106). Davant d'aquestes, l'obra defensa un món de la vida que és habitable i perfectible (pàg. 107).

Aquestes crítiques radicals al món de la vida i als límits o definicions que con-
tè permeten recuperar una lliçó huma-
nista tradicional sobre la condició hu-
mana. L'home és l'ésser del límit, que
prescriu definicions amb les quals do-
mestica allò ocult (pàg. 23). Límits so-
bre els quals és capaç de reflexionar, tot
ampliant-los o reduint-los en una histò-
ria que ha anat des de la concepció posi-
tiva que els grecs tenien dels límits, fins
a l'eixamplament modern de les limita-
cions i el menyspreu que pateix el límit
en l'actualitat. A dia d'avui, la simple
idea de limitació es considera reaccionà-
ria (pàg. 142) i la humanitat s'ha lliurat
a la substitució d'allò bo per allò nou
(pàg. 143) i a la superació de qualsevol
delimitació —fins i tot la que afecta la
definició mateixa de l'home. Una revisió
de la condició humana que va acompa-
nyada d'una crítica radical contra la sin-
gularitat d'allò humà a favor de la igual-
tat amb les altres espècies (pàg. 152-153).
A aquesta actitud antihumanista, Luri
hi respon que ella mateixa reforça la sin-
gularitat de l'únic ésser capaç de criticar
la seva pròpia centralitat (pàg. 153), és a
dir, de revisar els límits sobre el valor de
la pròpia condició.

Precisament perquè l'humà és l'ésser
del límit, l'home també és un ésser
«frontissa», intermedi, capaç d'elevant-se
cap a la millor versió de la seva condició
o de degradar-se en la pitjor (pàg. 171).
Ara bé, a l'hora d'assumir aquestes pos-
sibilitats, l'autor convida a tenir present
que allò superior no es pot entendre des
d'allò inferior, mentre que allò inferior
sí que és intel·ligible des d'allò superior

(pàg. 183-184). Per això, l'explicació ci-
entífica, biològica i materialista, que re-
dueix la humanitat a un element més de
la natura, no pot fer justícia a la possibi-
litat d'elevació a través de les millors for-
mes que pot prendre la humanitat —la
música, l'art, l'amor o la racionalitat
(pàg. 12, pàg. 184).

La defensa del món de la vida i de
l'ésser humà com a frontissa mantenen
relació amb el fet que l'home és un ésser
daimònic (pàg. 180), mogut sempre a la
superació de límits i barreres —un ésser
transfinit. En aquest sentit, sempre ens
movem entre les limitacions que ens
permeten apamar el món i la superació
dels límits que va lligada a la consciència
de la potencialitat i a la imaginació del
que és possible o ideal (pàg. 176, pàg.
181). Per això, la proximitat del final de
la història i de l'existència de l'últim
home seria l'equivalent a una pèrdua fo-
namental, la de la dignitat d'un ésser
que sempre es mou en la indefinició de
la pròpia potencialitat. El final de la his-
tòria implicaria la limitació definitiva
d'un home satisfet amb el benestar del
cos i enmig d'una política que ha lliurat
la prudència a la veritat de la ciència,
que sap que no hi ha vides superiors a les
altres i que ha abandonat la transcen-
dència que sempre acompanya la pre-
gunta —o enyorança— pel Tot (pàg.
189-197).

Qüestions com aquestes —i d'altres
que no poden ser comentades, com ara
l'esbós d'un principi moral coherent
amb l'antropologia presentada— fan
d'*En busca del tiempo en que vivimos* una
reflexió antropològica que, tot recollint

llicions importants de la filosofia recent, mira atentament la tradició humanista occidental. Una antropologia que, reconeixent la historicitat humana i del món de la vida, no oblida les permanències formals que recorren la nostra condició. Per això mateix, una antropologia que és moderna, però no tan sols moderna, constituint una anomalia en el clima general de pensament que ens ajuda a ser alguna cosa més que contemporanis del nostre temps. I precisament per això, una antropologia oberta i fragmentària, que no permet el descans que suposaria dir: «això és tot».

Jordi FEIXAS I ROIGÉ

La Salle – Universitat Ramon Llull

Jordi Pigem, *Tècnica i totalitarisme. Digitalització, deshumanització i els anells del poder global.*

Barcelona: Fragmenta Editorial, 2022, 190 pàg.

De la mà de l'editorial Fragmenta, el filòsof i escriptor Jordi Pigem ens presenta *Tècnica i totalitarisme*, el segon lliurament de la trilogia iniciada amb l'obra *Pandèmia i postveritat*, una polèmica reflexió escrita amb motiu de la pandèmia en la qual, contrastant les novel·les distòpiques d'Orwell i Huxley amb les propostes del Fòrum Econòmic Mundial i altres heralds del poder polític i econòmic, analitzava un gran nombre d'esdeveniments inesperats que recentment ens ha tocat viure i comprendre,

una rigorosa crítica al que l'autor anomenava «Pandemòni», una gran confusió orquestrada pels poders tecnocràtics per tal d'accelerar corrents que estan transformant el món des de fa anys en pro de digitalitzar els humans i humanitzar les màquines.

Tècnica i totalitarisme és una continuació d'aquella idea en què Pigem apunta que existeix un control tecnòcrata de la humanitat i que hem perdut valors com la solidaritat, la igualtat i la bondat. La seva preocupació principal es podria resumir en una pregunta: És possible viure de manera personal a l'era del tecnocapitalisme? A partir de la confluència entre el coneixement científic (la psicologia, la neurociència, la sociologia de les noves tecnologies, la història de la ciència) i l'humanístic (l'univers literari de Tolkien, la intuïció poètica de Rilke, l'anàlisi del totalitarisme de Hannah Arendt, la filosofia d'Agamben), *Tècnica i totalitarisme* analitza i confronta les propostes, cada cop més influents, que redueixen els éssers humans a dades i algoritmes i que ens preparen per acceptar ingènua-ment una nova forma de totalitarisme tecnocràtic.

Les noves tecnologies digitals no tenen alguna cosa de l'Anell de Poder de Tolkien, que sedueix i —ahora— atrapa i fa que la persona sigui vigilada i explotada a distància? L'Anell de Poder de Tolkien té una inscripció oculta que només es veu en contacte amb el foc. Quan s'encén la digitalització del món, què hi veiem: «seguretat, eficiència i progrés» o «control, vigilància i deshumanització»? Segons Pigem, la concepció de l'ésser

humà està en perill: posem l'esforç i l'esperança no pas en el fet de créixer com a persones, sinó en el creixement de les estructures tecnològiques. I efectivament creixen i arrabassen el poder, i el que anomenàvem democràcia queda reduït a tecnocràcia: el govern no està al servei de la gent, sinó de la tècnica, de les grans empreses del capitalisme, que es lloren destruint comunitats i ecosistemes. La tecnocràcia no veu en cada ésser humà una finalitat en si mateix, sinó un simple mitjà per al funcionament eficient del sistema tecnològic. Un gran miratge ens ha fet creure que és «progrés» substituir el prodigi de la vida humana i de la vida en general per un gran sistema tecnològic de processament de dades: gris, inconscient i inert. En aquest model de progrés, els éssers humans deixem de ser únics i irrepetibles i passem a no ser res més que instruments al servei de la tecnologia.

En una societat ofuscada pels cants de sirena de la tecnologia, la derrota del mariner no és la sirena, sinó la seva incapacitat de mantenir el cap clar. Hi ha un pal on lligar-se, com fa Ulisses, per no caure en l'alienament que provoca un món cada cop més digitalitzat? Segons Pigem, el pal de pallar és l'atenció, la llum de la consciència. El món interior com a complement de l'experiència del món que percebem a través dels sentits. Cada ésser humà és únic i irrepetible. Com ens recorda Kant, l'ésser humà, i en general tot ésser racional, existeix com una finalitat en si mateix, no simplement com un mitjà per ser usat arbitràriament per aquesta o aquella volun-

tat. Aquest caràcter d'unicitat possibilita la dignitat i el dret a desenvolupar-se lliurement com a persona. La constatació que cada ésser humà és digne, únic i interiorment lliure és el fonament de tot l'edifici dels drets humans. Com assenyalava Erich Fromm, l'assoliment més alt i més valuós de la cultura humana és el respecte pel caràcter únic de cada ésser humà, i el conreu d'aquest caràcter únic.

Aquesta mirada humanista de la pròpia realitat, però, s'enfronta avui a una progressiva pèrdua de la presència, del sentit del jo, a una contaminació del nostre espai interior. Minva el jo, creix la màquina. Del totalitarisme del segle XX, alimentat de propaganda i violència d'Estat, al «totalitarisme cibernètic», més subtil, que considera que tota la realitat, éssers humans inclosos, és un gran sistema d'informació, i que el propòsit únic de l'existència és fer que els sistemes d'informació siguin més eficients. Eficiència en comptes de llibertat i dignitat, dades en comptes de coneixement.

La llibertat i la dignitat no es poden mesurar amb instruments. La ciència pot mesurar aspectes tangencials d'aquestes qüestions, però no pot argumentar res de substancial: pot recollir dades molt útils, però no hi pot raonar. El llenguatge científic, basat en dades i abstraccions, a les qüestions pròpiament humanes senzillament no hi arriba. Les qüestions humanes les hem de decidir els humans. Però el reduccionisme científicista (la ideologia que intenta imposar els resultats científics, limitats i provisionals, com a veritat única i absoluta)

proclama que, allà on el seu mètode no arriba, no pot haver-hi res. Com que el mètode del reduccionisme científicista no pot observar el sentit de l'existència humana, proclama que l'existència humana no té sentit. Pigem critica l'historiador Yuval Noah Harari, baluard ideològic dels tecnòcrates, quan aquest defensa amb rotunditat que la llibertat humana és una ficció: «l'individu lliure és simplement un relat fictici arranjat per una assemblea d'algoritmes bioquímics». Descartada la llibertat com a propòsit quimèric, avui dia tothom vol sentir-se autèntic, és a dir, diferent dels altres. Així, estem comparant-nos tota l'estona amb els altres. Precisament és aquesta comparació la que ens fa a tots iguals; l'obligació de ser autèntics condueix a l'infern dels iguals. Ja que busquem allò que ens fa únics a fora, i a través de l'aprovació de fora, en lloc de mirar-nos endins, ben endins, i recordar que som únics pel sol fet de ser individus.

Segons Pigem, en l'actualitat les persones se senten separades, les unes de les altres i de si mateixes, i busquen la unitat no pas en la consciència, no mirant endins, sinó mirant enfora: la fusió amb la massa sota la creença que no són més que algoritmes bioquímics programats. La ment humana, separada, genera malsons col·lectius, i el poder tecnocràtic els amplifica per treure'n profit. Com s'esdevé això, i com confrontar-ho, és la promesa que l'autor fa en la venidora entrega final d'aquesta trilogia.

Jordi Pigem fa honor a les paraules de Michel Foucault quan aquest diu que la

filosofia és una mena de periodisme radical. Els filòsofs haurien d'ocupar-se sense embuts de l'avui, de l'actualitat. Interpretar l'avui en pensaments, perquè aquests pensaments són precisament els que ens fan lliures. I ho fan perquè ens atorguen un coneixement més profund de la realitat que ens envolta, un coneixement més serè que ens permet contextualitzar cada fenomen, cada interacció amb el món, atorgant-li la seva justa importància. És urgent pensar la realitat que ens envolta, fer un diagnòstic del món i del futur que ens espera en una distopia *manipulada* per la omnipresent eficiència de les màquines. El món digital cada cop s'hibrida de manera més notòria amb el món que encara considerem real, fins al punt de confondre's entre ells, fent l'existència cada cop més intangible i fugaç. Si no regulem la tecnologia, estan en joc la democràcia, l'estabilitat i la seguretat de la societat. Està en joc, sobretot, allò que, fins ara, hem entès per naturalesa i condició humana des d'una perspectiva humanística.

Escrita amb rigor i no sense ironia, amb un estil fluid, un ritme intens i un horitzó molt ampli —de la literatura contemporània als estudis pioners sobre la biologia i les ciències de la salut, de la filosofia i la psicologia a la sociologia del poder polític, digital i financer—, aquest llibre és un relat estimulants que ofereix una visió crítica i profunda de la nostra societat tecnològica i les seves implicacions. El filòsof reflexiona, i ens fa reflexionar, sobre la nostra relació amb la tecnologia, i ens convida a considerar les conseqüències de les decisions que pre-

nem en relació amb aquesta. El llibre planteja qüestions importants, com ara si la tecnologia està realment millorant les nostres vides, si estem disposats a cedir el control a les màquines, i si hi ha alguna manera de mantenir el poder sobre la tecnologia. Alhora, és una invitació a redescobrir el valor de l'existència, única i irrepetible, de cada ésser humà. Una invitació a veure-hi més enllà de les màscares, desvetllar la consciència i repensar la nostra relació amb la tecnologia, la salut i la vida.

Ignasi RIFÉ ESCUDERO
La Salle – Universitat Ramon Llull

Massimo Borghesi, *Augusto Del Noce. La legitimación crítica de la modernidad.*

Madrid: Ediciones Encuentro, 2022,
396 pàg.

L'obra que aquí ressenyem ajuda a omplir, al nostre parer, un buit rellevant de la bibliografia filosòfica en llengua castellana. Sobta el fet que fins ara s'hagin publicat en versió traduïda tan pocs dels escrits d'un pensador de l'envergadura d'Augusto Del Noce. De la mateixa manera, i deixant de banda l'aparició d'algunes tesis doctorals en editorials universitàries, falten estudis publicats al nostre país que donin a conèixer a un públic ampli l'obra del filòsof italià. La traducció de la monografia sobre Del Noce del professor Massimo Borghesi, publicada originalment a Itàlia l'any 2020, aconsegueix donar resposta a

aquesta mancança apropant al lector interessat una visió orgànica de la filosofia d'un dels pensadors més provocatius del segle passat.

Borghesi és catedràtic de Filosofia Moral a la Universitat de Perugia i autor de nombrosos assajos que versen sobre filosofia i religió. El seu estudi vol rastrejar, com ell mateix declara en la introducció, el fil conductor que travessa el prolix pensament delnocià. El filòsof torinès va centrar la seva investigació en àmbits tan diversos —el marxisme, la societat opulenta, el feixisme, l'ateisme modern, l'ontologisme cristià...— que, tal com Borghesi assenyala encertadament, la tendència dels estudiosos és la d'enfocar-se només en alguns dels aspectes del seu pensament. Tot i que ho considera útil i legítim, l'autor defensa que aquesta manera d'encarar la reflexió delnocià no permet copsar la seva radical originalitat. S'hauria de tenir en compte que la motivació principal que l'explica té l'origen «en l'experiència de la guerra, de la caiguda del feixisme, de la lluita per la llibertat i la democràcia, de les esperances d'un món nou» (pàg. 14). Del Noce va ser un filòsof catòlic que no es va adscriure a cap escola filosòfica concreta. El seu catolicisme, però, no es pot separar del seu compromís per fer de la filosofia una eina que ajudi a entendre els esdeveniments historicopolítics de la contemporaneïtat. Com Borghesi escriu, Del Noce «pensava a partir de la història» (pàg. 365). Amb aquesta premissa, l'autor ens presenta un itinerari pels grans temes de la filosofia d'Augusto Del Noce amb l'objectiu d'esclarir la

connexió que s'estableix entre aquests i la voluntat per part del filòsof italià de «legitimar críticament la modernitat» des d'una posició catòlica. Borghesi se centra, sobretot, en com evoluciona el seu pensament des del 1943 fins al 1978, atenent a les particularitats del mètode delnocià i defensant-ne la rellevància dins el panorama de la filosofia contemporània.

El primer capítol del llibre desenvolupa les qüestions cabdals que van motivar les reflexions del filòsof al llarg de la seva trajectòria intel·lectual. Explica Borghesi que Augusto Del Noce, esperonat per la seva oposició moral al feixisme, es va veure empès a posar en dubte la visió que els intel·lectuals del moment tenien de les relacions entre modernitat, cristianisme i democràcia. El fet que Del Noce llegís l'any 1936 l'obra *Humanisme integral*, de Jacques Maritain, va atorgar al nostre filòsof les eines conceptuals necessàries per defensar «el dret de ser antifeixista en tant que catòlic» (pàg. 38). En un context històric en què molts catòlics sentien simpatia pel feixisme en associar-lo —erròniament, segons Del Noce— a una força antimoderna, la lectura de Maritain li hauria permès assumir una concepció personalista de la democràcia liberal i la idea que cal alliberar-se de la formulació medieval del *Sacrum Imperium* si hom vol superar l'escissió entre cristianisme i modernitat. No es tractaria de renunciar totalment a la seva noció, sinó d'entendre que allò essencial és la seva interiorització. Consta Borghesi que per a Del Noce «s'ha de replantejar la tradició cris-

tiana a la llum de les seves *virtualitats*, no pas com un model que tingui un nexa fixe i definitiu amb la història» (pàg. 42). Això implica que si el cristianisme vol ser compatible amb les llibertats polítiques i civils, no pot considerar l'acte d'adhesió a la veritat com quelcom ja realitzat, sinó atendre al fet que les veritats han de ser eternament reconquerides. Només així seria possible una democràcia d'arrel cristiana que considerés la llibertat mateixa com una forma de veritat i que utilitzés la no-violència i la persuasió com a instruments de configuració política. Ara bé, Del Noce, que a partir del 1944 va col·laborar amb la Democràcia Cristiana, va tenir cura d'afirmar sempre que el paper polític del cristianisme ha de passar necessàriament per la defensa d'un principi espiritual en l'ésser humà que ha de ser respectat sense concessions. Sense aquest requisit existiria sempre el perill de caure en la violència i en actituds totalitàries, tal com la història recent ja s'hauria encarregat de demostrar.

Borghesi pren aquestes consideracions com a punts vertebrals de les reflexions delnocianes i, estirant el fil, exposa en la resta de capítols els temes fonamentals que van preocupar Del Noce i que estan lligats, d'una manera o altra, amb les qüestions descrites. Per a aquest, la crisi ètica i política en què el segle XX hauria estat immers es manifestaria essencialment en l'aparició de diverses formes de totalitarisme i en el nihilisme tecnocràtic que s'instauraria a partir dels 60. Borghesi examina els motius filosòfics que per a Del Noce són a la gènesi

de la crisi i les sortides que proposa, que passarien necessàriament no pas per restaurar el model cristià premodern, sinó per «promoure una renovació religiosa capaç de perfilar els trets d'un "nou cristianisme"» (pàg. 371). La crisi seria fruit del naufragi d'una de les dues línies de la modernitat: la racionalista. Partint d'un immanentisme que nega la transcendència, el racionalisme acabaria per donar pas a un ateisme que hauria fracassat històricament. Precisament, la noció que existeixen dues línies en la modernitat, i no tan sols una com s'hauria tendit a acceptar acríticament, és una de les aportacions més originals de Del Noce. Per legitimar la modernitat sense caure en posicions reaccionàries ni tampoc «modernistes», Del Noce tractà de desconstruir el marc historiogràfic del pensament modern a fi d'esbossar una línia alternativa de la modernitat, que aniria des de Descartes fins a Rosmini. Aquesta tasca seria de capital importància per defensar les llibertats modernes sense renegar de la transcendència. Borghesi dedica àmplies seccions del seu estudi a aprofundir en les qüestions historiogràfiques que Del Noce va estudiar amb la finalitat de reconciliar pensament cristià i democràcia liberal allunyant-se, això sí, d'un progressisme oposat a les veritats immutables de la tradició cristiana. L'autor del volum tracta la dissociació entre la vida espiritual i la història que s'hauria produït durant el Barroc, la crítica de Chestov al racionalisme, les relacions entre existencialisme i modernitat o les baules principals del que seria una via francoitaliana del pensament mo-

dern representada principalment per Pascal, Malebranche, Vico i Rosmini. Estudar aquests filòsofs va permetre a Del Noce concloure que del cartesianisme parteix una branca del pensament modern de caràcter agustiniana que possibilitaria la superació de la dicotomia modernitat-cristianisme.

En contraposició, es tractaria també de demostrar que la línia racionalista que parteix de Descartes i que culmina en Hegel i Marx es veu abocada a caure en diverses formes de totalitarisme. Així ho demostrarien els resultats històrics de les filosofies revolucionàries, dissenyades per establir una mena de paradís a la terra gràcies a l'acció salvífica de l'home. D'entre aquestes destacarien el marxisme, el feixisme de Giovanni Gentile, el surrealisme —vinculat estretament a les contestacions juvenils de 1968—, el comunisme heterodox de Gramsci i la revolució tecnològica. Com Borghesi emfatitza, la clau de volta per comprendre l'íntima connexió que Del Noce estableix entre aquestes filosofies radicaria en el fet que totes parteixen d'una visió antropològica concreta: la idea d'*homo faber*, que es contraposa radicalment amb la concepció que l'home depèn en última instància de Déu o d'un ordre de veritats eternes. Les conseqüències d'aquest gir antropològic serien essencials a l'hora d'explicar el sorgiment d'una «societat opulenta», la nostra, que fracassaria en ser incapaç d'escapar del nihilisme i en instaurar un nou tipus de totalitarisme de caràcter moral.

D'altra banda, el professor Borghesi tampoc no oblida alguns dels diàlegs fo-

namentals que Del Noce va mantenir amb intel·lectuals com ara el catocomunista Franco Rodano o els joves col·laboradors de l'editorial *Il Mulino*, d'entre els quals destaca Nicola Mateucci. Aquest aspecte ajuda sens dubte a entendre com Del Noce va estar sempre obert a revisar constantment les seves tesis i a enriquir-les, corregir-les o refermar-les a partir de l'intercanvi filosòfic amb intel·lectuals de les més diverses posicions.

També resulta de moltíssim interès, pel seu caràcter documental, la inclusió en el volum d'una entrevista a Del Noce duta a terme l'any 1984 per L. Brunelli i pel mateix Borghesi. L'entrevista en qüestió, titulada «Història d'un pensador solitari», permet al lector conèixer de primera mà l'origen biogràfic i especulatiu de la seva activitat filosòfica. Del Noce declara en aquestes pàgines que el seu interès per la filosofia neix d'una problemàtica moral: la necessitat de trobar orientació en un món, el dels anys 20, que per a ell canviava ràpidament i que tendia a assimilar un sistema de valors que no compartia. Afirmar que, durant els anys 30 i 40, les raons polítiques es van afegir a les motivacions morals originals. Són els anys del feixisme, que Del Noce viu des d'una posició que ell mateix titlla d'antifeixisme «aïllat». La posició del jove Del Noce no hauria encaixat, però, ni amb la posició antifeixista d'orientació liberal-socialista ni amb la dels altres joves intel·lectuals catòlics, que difícilment es podia considerar clarament antifeixista. Sembla que per aquestes raons, i per haver-se format allunyat del món associatiu catòlic, es

considerarà a si mateix un filòsof «solitari». L'entrevista, després de passar per altres qüestions, es tanca amb una observació que sintetitza clarament el *modus operandi* del nostre filòsof. Davant la pregunta de què el va ajudar a romandre fidel a les seves conviccions, Del Noce respon: «El que em va mantenir a mi van ser les idees secularistes, tant laïcistes com marxistes. Havent nascut catòlic, per sortir del catolicisme hauria d'haver tingut raons: però aquestes raons, proposades per molts, mai no em van convèncer» (pàg. 385). La resposta reflecteix amb claredat que, segons Del Noce, tot plantejament filosòfic relacionat amb allò polític i moral ha de demostrar la seva credibilitat mitjançant la persuasió i atenent a les seves conseqüències *reals*. Així queda recolzada una de les tesis més importants de l'assaig: la impossibilitat de separar ètica i política explica la unitat última entre tots els temes tractats per Del Noce al llarg de la seva vida. També sembla clar que la informació obtinguda en l'entrevista ajudà l'autor de la monografia a establir l'estructura del seu estudi i el mètode emprat en la reconstrucció de l'*iter* delnocià.

Encara que s'atura cronològicament en la producció delnocià dels anys setanta i omet conscientment algunes de les confrontacions més interessants que va mantenir el nostre filòsof (amb Ernst Nolte, Ugo Spirito o Étienne Gilson, per exemple), Borghesi surt exitós del seu propòsit. Sens dubte, aconseguí esbossar un retrat ric en matisos d'un filòsof que es resisteix a ser encasellat en

un lloc precís de la història de la filosofia contemporània. La seva obra té el mèrit de traçar un recorregut que ajuda el lector a aprofundir i orientar-se pels diferents racons d'una filosofia que, lluny de ser sistemàtica, va optar sempre per una mena de «*work in progress*, un pensament en moviment que, en contacte amb els problemes històrics, explicita, en el seu moment, les “virtualitats” de la tradició» (pàg. 26). A més, Borghesi no defuig les dificultats que encara planteja el model historiogràfic delnocià ni se salta les revisions que el filòsof mateix va dur a terme d'algunes de les seves interpretacions. Això contribueix a la revaloració de l'originalitat del seu mètode,

encaminat a l'assoliment d'una perspectiva cultural encertada, però no dogmàtica, sense la qual seria impossible la renovació religiosa. Mostrar al lector que Augusto Del Noce pot ser considerat un «exemple únic de gran filòsof en qui “pensar des de la fe” no va ser una fórmula ritual, sinó el punt des del qual menava una reflexió que no perd actualitat» (pàg. 376), és, potser, la millor virtut de l'assaig. Esperem que la seva publicació serveixi com a motiu per reivindicar la figura d'un dels majors filòsofs catòlics del segle passat.

Francisco J. CAÑETE CANTÓN
La Salle – Universitat Ramon Llull

LLIBRES REBUTS

Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, *Vivir como si Dios existiera.*

Una propuesta para Europa.

Madrid: CEU-San Pablo – Ediciones Encuentro, 2023, 332 pàg.

Aquest llibre, que inaugura la col·lecció «Pensar Europa», recull un seguit de textos de Joseph Ratzinger/Benedict XVI al voltant de l'aposta per viure i organitzar la convivència «com si Déu existís». L'editor del volum, Ricardo Calleja, vol mostrar que, segons l'autor, la centralitat de Déu per a la persona i per a la cultura faria que el nostre món —i Europa en particular— fos més raonable, just i humà que si es partís de la hipòtesi contrària, per respecte a l'autonomia de cadascú i al pluralisme. Per això, divideix el volum en tres grans blocs. En primer lloc planteja les qüestions més existencials: el desig, la ferida i la bellesa; continua amb les preguntes sobre l'amor i la veritat, i finalment, presenta la fe en Déu i la seva aportació a la vida política i social.

Jürgen Habermas, *Un nou canvi estructural en l'esfera pública i la política deliberativa.*

Barcelona: Edicions 62, 2022, 128 pàg.

Les grans transformacions que ha patit l'estructura mediàtica —modificada a causa de la digitalització—, la crisi democràtica i l'interès que el tema suscita avui han portat el filòsof alemany Jürgen Habermas a encarar de nou la qüestió de l'esfera pública, seixanta anys després del seu clàssic *Història i crítica de l'opinió pública*. L'autor parteix del supòsit que les noves formes de comunicació perjudiquen el caràcter inclusiu de l'esfera pública i que això té conseqüències greus en el procés de la formació d'opinió i de voluntat dels ciutadans i en la política deliberativa mateixa, requisit indispensable per a l'existència de qualsevol democràcia.

Ángel García Rodríguez, *El pensamiento de los animales.*

Un modelo expresivo.

Madrid: Cátedra, 2023, 408 pàg.

El volum present repassa les preguntes fonamentals sobre els motius de l'acció dels animals i sobre si és possible comparar-ne l'activitat amb el cas humà. La ciència cognitiva ha afegit una eina més a les pròpies de la filosofia per intentar donar-hi resposta. Seguint aquests avenços, Ángel García defensa un model expressiu de la natura i l'estu-

di d'allò mental, aplicat a la qüestió del pensament dels animals sobre el món inanimat, sobre els altres i sobre si mateixos.

Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*.

Madrid: Tecnos, 2023, 368 pàg.

Aquest volum és una antologia d'escrits de Max Weber, realitzada per Joaquín Abe-llán, que recull articles apareguts en diaris d'alta difusió entre el novembre de 1918 i el març de 1919, just en acabar la Gran Guerra. Van ser concebuts com a aportacions al debat públic sobre les grans qüestions constitucionals, les quals havien de ser abordades per l'Assemblea Nacional que elaboraria la Constitució de Weimar. D'altra banda, també s'hi inclouen intervencions de Weber durant la campanya electoral com a membre del Partit Demòcrata Alemany el gener de 1919.

Gerardo López Sastre, Francisco José Martínez Mesa, Margarita Eva Rodríguez García y María Luisa Sánchez-Mejía (coords.), *Las luces del progreso y la conciencia de la Modernidad*.

Madrid: Tecnos, 2023, 400 pàg.

Aquest llibre col·lectiu reuneix un seguit de contribucions al voltant de la idea de progrés. D'una banda, alguns autors critiquen la noció il·lustrada de progrés en la mesura que s'ha convertit en una eina de sotmetiment eurocèntric d'altres cultures, així com arran del patiment que el seu desenvolupament ha provocat. D'altra banda, també hi ha autors que intenten demostrar amb dades la realitat a escala mundial del progrés, que ha de ser entès també com a preconditionió de les creences en el poder de la raó, el valor del cosmopolitisme o el respecte als interessos de les dones.

Egon Zweig, *La teoría del poder constituyente*.

Madrid: Tecnos, 2023, 632 pàg.

Precedit per una nota editorial d'Eloy García i conclòs per un estudi de contextualització de Duncan Kelly, aquest volum recull una obra clàssica del dret constitucional que fou publicada el 1909. Egon Zweig, el seu autor, escrigué l'única monografia dedicada a explicar la categoria de *poder constituyente*, el qual, com a poder creador de l'ordre polític a través de la Constitució, és el punt de partida de la vida política i jurídica de l'Estat. Mai traduït abans a cap altra llengua i gairebé oblidat per la literatura jurídica,

aquesta versió espanyola vol contribuir al coneixement d'una qüestió d'absoluta actualitat mitjançant una obra que influí en autors com Carl Schmitt.

Jürgen Fijalkowski, *Los componentes ideológicos en la filosofía política de Carl Schmitt. La trama ideológica del totalitarismo.*

Madrid: Tecnos, 2023, 320 pàg.

Aquesta obra fou la primera tesi doctoral redactada després de la Segona Guerra Mundial sobre el pensament de Carl Schmitt. Presentada en aquesta reedició per José Esteve Pardo, intenta demostrar que, amb Schmitt, el llenguatge del dret constitucional s'emancipa i adquireix una dimensió pròpia i autònoma, basada en la llibertat individual i adreçada a definir les institucions de la democràcia liberal i el sistema de relacions que entre elles es construeix. No obstant això, segons l'autor, el constitucionalista renà buscava arruïnar intel·lectualment la llibertat dels moderns i substituir-la per la submissió plena a l'Estat del Führer.

Mark Coeckelbergh, *La filosofía política de la inteligencia artificial. Una introducción.*

Madrid: Cátedra, 2023, 224 pàg.

Des del punt de vista de la filosofia política, aquest llibre presenta una introducció als complexos desafiaments que es deriven de la implantació d'IA a les nostres societats i indústries, des de la discriminació judicial fins a les implicacions per a la democràcia d'una vigilància ubiqua i permanent. Com a assaig, està adreçat tant a investigadors en filosofia de la tecnologia i en filosofia política com a especialistes en innovació, reguladors i, en general, qualsevol persona interessada en l'impacte sociocultural de les noves tecnologies.

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, <i>Antonio Machado y Kant</i>	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

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 LINAS, «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 LINAS, «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.

Estadístiques de COMPRENDRE

(Revista catalana de filosofia)

	2015		2016		2017		2018		2019		2020		2021		2022	
		%		%		%		%		%		%		%		%
Articles rebuts	7		19		22		8		18		13		17		8	
Articles acceptats	5	71%	13	68%	15	68%	5	63%	11	61%	12	92%	13	76%	4	50%
Articles rebutjats	2	29%	6	32%	7	32%	3	37%	7	39%	1	8%	4	24%	4	50%
Articles d'Espanya	7	100%	10	53%	16	73%	6	75%	9	50%	10	76%	12	70%	7	87%
Articles d'Itàlia			4	21%					1	6%					1	13%
Articles de França			2	11%					1	6%	1	8%				
Articles del Regne Unit																
Articles de l'Argentina									2	11%	1	8%	1	6%		
Articles d'Alemanya									1	6%						
Articles del Japó																
Articles de Portugal					2	9%										
Articles de Xile							1	12,5%					1	6%		
Articles de Mèxic			1	5%	1	5%										
Articles de Colòmbia			1	5%												
Articles de Rússia					1	5%			2	11%						
Articles de l'Índia			1	5%	2	9%	1	12,5%					1	6%		
Articles de Bèlgica									1	6%						
Articles de Suècia									1	6%						
Articles d'Estats Units d'Amèrica											1	8%				
Articles de l'Equador													1	6%		
Articles d'Ucraïna													1	6%		

REVISIÓ CIENTÍFICA 2022

Aparicio Marcos, Arrate (Universidad Pontificia Comillas)

Cuscó i Clarassó, Joan (Universitat de Barcelona)

Torcal Sirera, Lluc (Ateneu Universitari Sant Pacia)

Feixas i Roigé, Jordi (Universitat Ramon Llull)

Di Giacomo, Giuseppe (Università di Roma)

García Vázquez, Milagros (Universidad Pontificia Comillas)

Peyra Almunia, Ignacio (Universitat Ramon Llull)

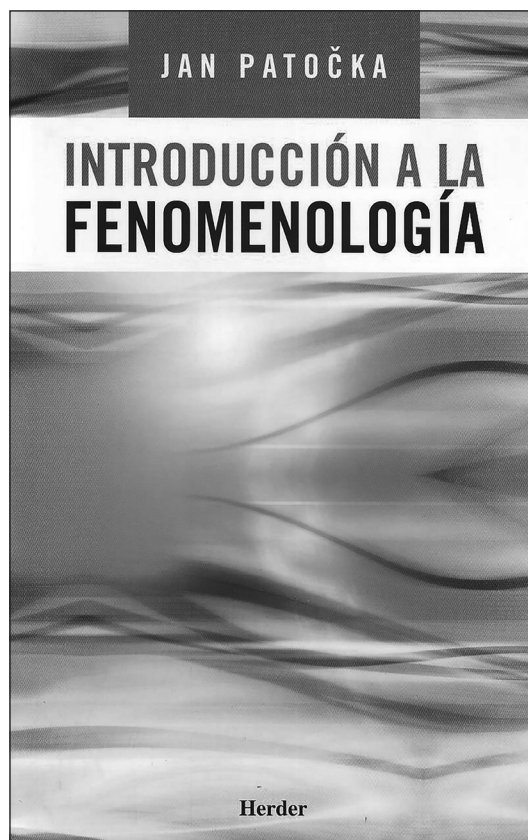
Garcia-Duran, Xavier (Societat Catalana de Filosofia)

Carrasco, Nemrod (Universitat de Barcelona)

Vilasís Cardona, Xavier (Universitat Ramon Llull)

Introducción a la fenomenología

Jan Patočka



280 páginas

14,1 x 21,6 cm

ISBN: 978-84-254-2333-8

Precio c/ IVA: 26,00 €

Jan Patočka es seguramente el filósofo checo más influyente de la modernidad y el principal representante del movimiento fenomenológico en Checoslovaquia. En este texto, se propone analizar los fundamentos de la fenomenología tal y como aparecen formulados por Husserl. Su objetivo es extraer de la fenomenología aquello que aún tiene sentido para nuestra manera de pensar. A través de la aplicación de una crítica contundente a las bases de la fenomenología, lo que quiere no es acabar con la fenomenología, sino más bien empezar.

Evidentemente, la fenomenología tal y como aparece en las formulaciones husserlianas no es aceptable sin más ni más cuando ha pasado casi un siglo de discusiones fenomenológicas. Se podría decir que el esfuerzo de Patočka significa una actualización de la fenomenología, o, mejor aún, de una filosofía fenomenológica. A través de su análisis y de su crítica de los pensamientos de Husserl, Patočka llega a un punto en el que no sólo se pregunta por las posibilidades y el sentido de la fenomenología como escuela filosófica, sino de la filosofía misma.

¿Qué es fenomenología?, es lo que se pregunta Patočka. La respuesta nos lleva, a través la aplicación de un pensar fenomenológico, a la más radical posibilidad de pensar filosóficamente. El libro tiene su origen en el curso que impartió Patočka en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina en el año escolar 69/70. Algunos de sus alumnos trabajaron en la producción textual, que finalizó con la edición checa en 1977 al cuidado de Ivan Chvatík. Patočka, sin embargo, nunca llegó a revisarlo. Ésta es la primera traducción que se hace de la versión checa original del texto.



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.

Provenza, 388

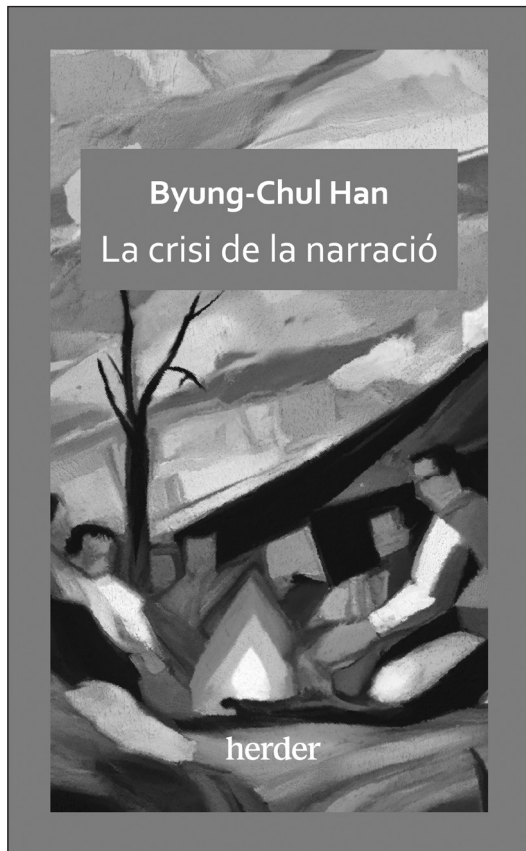
08025 Barcelona, España

Tel.: +34 934762626

www.herdereditorial.com

La crisi de la narració

Byung-Chul Han



108 pàgines
12,2 x 19,8 cm
ISBN: 978-84-254-5052-5
Precio c/ IVA: 12,50 €

Les narracions creen lligams. En neix el que ens connecta i vincula. D'aquesta manera, funden comunitats i ens salven de la contingència. Però avui, quan tot s'ha fet arbitrari i atzarós, l'*storytelling* s'ha convertit en un arma comercial que transforma la narració en una eina més del capitalisme, propagant-se enmig de la desorientació i la falta de sentit característiques de la societat de la informació.

Narració i informació son forces oposades. L'esperit de la narració es perd entre les informacions que converteixen els individus en consumidors, solitaris i aïllats, consagrats a instants, amb l'objectiu d'incrementar-ne el rendiment i la productivitat. Només la narració ens eleva i ens uneix a través d'una història comuna d'experiències transmissibles que fan significatiu el transcurs del temps, aportant un poder transformador a la societat; és l'única que pot congregar-nos al voltant del foc per a donar-nos sentit.



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.
Provenza, 388
08025 Barcelona, España
Telf.: +34 934762626
www.herdereditorial.com